O Reverendo Jesuíta

# *Pe. Luís de Molina*

# CONCORDIA

A HARMONIA DO LIVRE-ARBÍTRIO COM OS DONS DA GRAÇA E COM A PRESCIÊNCIA DIVINA, A PROVIDÊNCIA, A PREDESTINAÇÃO E A REPROVAÇÃO

# O Reverendo Jesuíta
# Pe. Luís de Molina

# Concordia
# Harmonia do livre-arbítrio com os dons da graça e com a presciência divina, a providência, a predestinação e a reprovação.

Esta é uma tradução independente não figurando, portanto, um trabalho profissional. Qualquer erro de tradução encontrado nesta obra, retirado do site: https://www.bibliacomapocrifos.com/ e revisado por mim com a edição em espanhol.

Por favor, me comunique através de **zracademicxs2@outlook.com** ou no X (antigo twitter) por **@GunRtwo.**

Junto da Obra de Luís Molina, para intruduzir e extender coloquei alguns textos disponiveis no blog da editora “Alta Linguagem”, essa tradução não tem qualquer relação com a editora “Alta Linguagem”. Eis aqui o link da adimiravel editora “Alta Linguagem”: https://editora.altalinguagem.com/

# Introdução

## Molinismo: contexto histórico e antecedentes

*Texto introdutório (Alta Linguagem),*
*O seguinte texto é tradução de parte de um verbete, J. Carreyre, "Molinisme" em* Dictionnaire de théologie catholique*, ed. Alfred Vacant, Eugène Mangenot, e Émile Amann; Paris: Letouzey et Ané, 1929. O texto trata de introduzir ao assunto do molinismo de um ponto de vista histórico, para depois irmos, em outro texto, para um contexto doutrinário. Os textos entre colchetes "[ ]" são todas adições nossas para melhor compreensão do texto.*

### MOLINISMO

Usa-se o nome molinismo, em sentido estrito, à doutrina exposta por Molina na sua *Concordia*; em sentido amplo, a um sistema teológico sobre as relações entre a graça e a vontade livre, do qual Molina foi o principal teórico. A posição especial dos molinistas em relação aos diversos problemas teológicos foi ou será discutida em outros lugares, nos artigos *Concours Divin, Congruisme, Liberté, Grâce, Prédestination, Science Moyenne*, etc. [estes são artigos cujas traduções não se encontram aqui ainda].

Pretende-se aqui apresentar uma exposição geral do molinismo e, para melhor compreendê-lo, relembrar as circunstâncias em que surgiu, as controvérsias que suscitou e as modificações que sofreu, I. A questão das relações entre a graça e a liberdade no século XVI, antes de Molina [Texto de hoje]. II. As teorias expostas por Molina na *Concordia* [A ser traduzido]. III. A recepção dessa obra e as modificações feitas na edição de Antuérpia [A ser traduzido]. IV. As congregações *De Auxiliis*. [A ser traduzido] V. A essência e as diversas modalidades do molinismo [A ser traduzido]. VI. A defesa do molinismo do século XVII até nossos dias [A ser traduzido].

### 1. A QUESTÃO ANTES DE MOLINA.

Para situar apropriadamente a obra de Molina, é necessário, antes de mais nada, mostrar como se colocava, no século XVI, a questão das relações entre a graça e a liberdade: I. As definições do Concílio de Trento. II. A posição teológica dos jesuítas e as origens do molinismo. III. A escola

dominicana de Salamanca e as ideias de Bañez. IV. O processo de Valladolid. V. O caso Lessius em Lovaina e VI. A oposição à publicação do livro de Molina.

## I. AS DEFINIÇÕES DO CONCÍLIO DE TRENTO.

Em seu decreto sobre a justificação, de 13 de janeiro de 1547, o Concílio declarou que o ponto de partida da justificação, nos adultos, deve ser buscado na graça preveniente, isto é, na vocação pela qual Deus, sem nenhum mérito da parte deles, os excita e os ajuda a se converterem. Contudo, acrescentou que, se o homem não pode, sem a graça, mover-se em direção à justiça, ele não permanece, todavia, passivo ao receber essa inspiração, pois pode rejeitá-la e só se dispõe à justificação ao aceitá-la e cooperar com ela. (*Sess. VI, cap. V, Denzinger-Bannwart*, n. 797).

O Concílio resumiu esse ensinamento nas duas definições seguintes:

- «Anátema a quem disser que o homem pode crer, esperar, amar ou arrepender-se, como é necessário para receber a graça da justificação, sem a inspiração preveniente e o auxílio do Espírito Santo».
- «Anátema a quem disser que a vontade livre do homem, movida e excitada por Deus, não coopera em nada para se dispor e preparar para receber a justificação, ao aceitar a excitação e o chamado de Deus, e que o homem não pode, se assim o desejar, rejeitá-los; mas que, como um ser inanimado, não faz absolutamente nada e permanece totalmente passivo» (*Ibid.*, n. 813-814).

Assim, para realizar um ato salvífico, a graça é necessária; mas a graça não anula a vontade, que permanece perfeitamente livre sob sua ação.

Essas definições, acompanhadas de outras afirmações sobre o mérito, o pecado, a predestinação, renovaram as condenações feitas anteriormente contra o pelagianismo e o semipelagianismo, e lançaram sombras sobre os erros protestantes. Estabeleceram, assim, balizas seguras para a especulação teológica futura.

De fato, as obras sobre a graça multiplicaram-se durante a segunda metade do século XVI, e as discussões apaixonadas que provocaram testemunham uma singular efervescência de ideias em torno de problemas novos.

## II. A POSIÇÃO TEOLÓGICA DOS JESUÍTAS E AS ORIGENS DO MOLINISMO.

Ao lado da antiga ordem dominicana, que assistira impotente à invasão protestante e da qual algumas frações haviam até mesmo aderido à heresia, surgiu uma sociedade ardente e combativa, que ergueu uma barreira contra a heresia e combateu o erro com sucesso. Sob a inspiração de seu fundador († 1556), os jesuítas dedicaram-se ao estudo da teologia e ocuparam, frente aos antigos mestres, cátedras

importantes. Sem dúvida, Santo Inácio lhes prescreveu que esclarecessem «a doutrina escolástica de São Tomás»; contudo, também deixou espaço para a teologia positiva e abriu a perspectiva de adotar um manual "mais apropriado aos nossos tempos" (*Constitut.*, c. XII).

A preocupação com a atualidade, associada ao senso de progresso possível e desejável da ciência teológica, levou-os a abordar a questão da graça e a buscar, com grande liberdade de espírito, soluções de diversos problemas que São Tomás não havia expressamente formulado. (*Ver artigo. IGNACE DE LOYOLA, JÉSUITES* [não traduzido]).

Esses problemas gravitavam todos em torno de um ponto central: qual é, na produção do ato salvífico, a participação da graça e a da vontade humana? Como a graça divina pode agir de maneira infalível, se a vontade livre pode não consentir com suas solicitações?

A tradição dominicana buscava resolver as dificuldades levantadas pela questão das relações entre a graça e a liberdade, destacando a onipotência da vontade divina. Os jesuítas, que frequentemente lidavam com os negadores da liberdade, os protestantes, buscavam, acima de tudo, em seus esforços explicativos, salvaguardar a liberdade humana, conforme a 17ª regra de ortodoxia dada por seu fundador: «Não insistamos tanto na eficácia da graça, a ponto de gerar nos espíritos o veneno do erro que nega a liberdade».

A ideia diretriz dos teólogos da Companhia naturalmente os aproximava dos teólogos apologistas da Universidade de Louvain, como Driedo, Sonnius, Tapper, Tilet e Rythove.

Já em 1537, publicava-se em Louvain o *De concordia liberi arbitrii et prædestinationis divinæ* e o *De gratia et libero arbitrio* de Jean Driedo. Nesse último, o autor declarou que «quem compreende bem a graça divina e o livre-arbítrio não os separa na boa obra»; que «o bom uso do livre-arbítrio, previsto por Deus, pode ser um motivo para a eleição à graça da justificação»; que a predestinação é um decreto pelo qual Deus decide «chamar e ajudar o homem de uma maneira que Ele sabe ser capaz de provocar sua obediência». Ele se referia, nesses pontos, a São João Crisóstomo e a Santo Ambrósio.

Seu discípulo, Ruard Tapper, em correspondência com Pedro Soto, afirmou o mesmo, com base em Santo Agostinho (*Ad Simplicianum, L. 2*), que entre os filhos de Deus e os demais há esta diferença: que Deus chama apenas os primeiros de uma forma que Ele sabe, com base em suas disposições, que será eficaz. Ele acrescenta que «essa diferença frequentemente provém mais do valor e dos sentimentos daqueles que são chamados do que do próprio chamado».

Tilet explica que Deus sabe de antemão se o homem cooperará ou não com a graça, porque «Ele perscruta os corações». (*Reginald, De mente Tridentini, ed. D'Anvers, 1706, p. vi, xii, civ. Citado por Schneemann, Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus, Freiburg-im-B., 1881, p. 176-177*).

Reconhecem-se aí os traços principais da doutrina ensinada comumente pelos jesuítas alguns anos mais tarde, na Flandres com Lessius, na Espanha com Juan de Montemayor, em Portugal com Molina, na Alemanha com Gregório de Valência, e até mesmo em Roma com Suárez.

Outro apologista, conselheiro de Estado ligado a Francisco I, proporcionou a um professor de Coimbra, o jesuíta P. Fonseca, a oportunidade de aprimorar a doutrina da Companhia ao dotá-la de seu elemento

específico: o «conhecimento médio» [science moyenne]. Em seu *De prædestinatione, libero arbitrio et gratia contra Calvinum*, publicado em Paris em 1556, Bartolomeu Camerarius ensina, com efeito, que os decretos eternos sobre a distribuição da graça são precedidos da presciência do uso que os homens farão dela, caso a recebam; mas ele não apresenta, na aplicação, uma ideia muito clara dessa presciência, que frequentemente confunde com o conhecimento de visão [science de vision].

Fonseca, por volta de 1565, define o caráter próprio do conhecimento médio, anterior aos decretos divinos, defende-o com argumentos retirados dos Padres da Igreja e dos teólogos, e o utiliza para explicar a Providência e a predestinação (*Schneemann, p. 178-179*).

Assim, encontram-se reunidos os elementos do sistema teológico cuja principal implementação será realizada por Molina, e ao qual seu nome ficará associado.

## III. A ESCOLA DOMINICANA DE SALAMANCA E AS IDEIAS DE BÁÑEZ.

Os dominicanos tiveram, em Salamanca, toda uma linhagem de mestres ilustres. Francisco de Vitória, fundador da escola, ali ensinou durante vinte anos († 1546). Seus sucessores, Melchor Cano (1546-1552) e, depois, Domingo de Soto (1552-1560), foram fervorosos tomistas, sem, no entanto, sentirem-se obrigados a seguir seu mestre em todos os pontos e de forma rigorosa. Com Pedro de Sotomaior (1560-1563) e Bartolomeu de Medina, esboçou-se um movimento de retorno a um tomismo mais rígido, que encontrou sua fórmula definitiva em Domingo Báñez.

A liberdade, explicava Vitória em 1539, consiste em poder não agir quando se age e poder agir quando não se age. A vontade tem, em relação a seu fim, uma inclinação natural que lhe vem de Deus; mas ela mesma escolhe livremente os meios. Ela é, portanto, movida *ab extrinseco* para seu fim; contudo, é livre para querer [*vouloir*] ou não esse fim e para realizar os atos que a ele conduzem. Isso é verdadeiro tanto na ordem sobrenatural quanto na ordem natural. Se a vontade age, Deus coopera com seu ato. A conversão é livre; «a infusão da graça, portanto, depende de minha liberdade; Deus nos move livremente, pois podemos resistir a esse movimento divino» (*Cf. textos inéditos, citados por Schneemann, Controv., p. 117-123*).

O homem, dizia Melchior Cano, é causa de sua própria vida sobrenatural; ele é o auxiliar de Deus em sua geração espiritual, porque realiza em si mesmo as disposições que o preparam para receber a graça santificante (*De locis theol.*, L. XII, c. XIII, ed. de Colônia, 1605, p. 686).

Soto escreveu em seu *De natura et gratia*, L. I, c. XV, composto durante o Concílio de Trento, que a liberdade consiste no fato de que a vontade não está determinada; e, ao perguntar por que, em última análise, quando Deus está igualmente disposto a converter dois homens, Ele atrai um (*trahat*) e não outro, respondeu: «não se pode dar outra razão, senão que um dá seu consentimento, e o outro, não». Essa frase lhe rendeu a acusação de ter concedido excessivamente à liberdade, mas ele manteve que, «se nosso consentimento não é causa da predestinação, é, no entanto, de certa forma, causa material da justificação» (*In IV Sent., sub fine, p. 962*).

Foi por veneração a São Tomás, proclamado doutor da Igreja por Pio V em 1567? Ou por reação contra a orientação adotada pela Companhia de Jesus? O fato é que os mestres dominicanos de Salamanca, após Soto, temeram exagerar o poder da liberdade. As obras naturais, explicava Medina, não são uma preparação positiva para a graça nem um mérito *de congruo*; são apenas uma disposição negativa. Ainda assim, essa disposição não é necessária; acontece que Deus concede seu auxílio mesmo quando ela está ausente (*In IIam-IIae, q. cix, a. 6*).

Báñez, que veio a seguir, homem íntegro, de espírito rigoroso e temperamento ardente, não hesitou em voltar-se contra seus predecessores, muitos dos quais haviam sido seus mestres, acusando-os de «erros estonteantes, ininteligíveis, inextricáveis». Ele atribuía isso ao fato de que Vitória, Cano e Soto tentaram conciliar São Tomás e Escoto, «como fazem comumente os modernos» (*Comment. in IIam-IIae, q. XLII, a. 6*). Para Báñez, era necessário retornar a São Tomás e combater qualquer traição ao seu pensamento, segundo seu comentário à *Suma Teológica* (*Iª q. I-LXIV; IIª-II, q. I-XLV*, publicado em Salamanca, 1584).

Ele parte do princípio de que, sendo Deus a causa de todo o ser, nada ocorre sem que Ele mesmo seja causa. «Deus», dizia ele, «determina todas as coisas e não é determinado por nada; nenhuma causa segunda pode agir se não for eficazmente determinada por Ele; mas seu concurso ativo não pode ser determinado *ab extrinseco*. Do fato de que Deus quer algo, pode-se concluir que isso necessariamente acontece, no tempo e da maneira que Ele deseja. Isso é verdade mesmo para todo ato livre, inclusive o pecado, considerado em seu ser e não em sua malícia. O auxílio divino é causa eficaz da graça e da conversão; a recusa de auxílio eficaz é causa da não conversão, pois disso resulta necessariamente que o homem não se converterá. Deus conhece, portanto, os futuros contingentes em suas causas, na medida em que estas são determinadas pela causa primeira: Ele conhece os pecados futuros em sua causa, na medida em que esta não é determinada pela causa primeira para agir bem».

Como essa doutrina deixa espaço para a liberdade humana? Báñez responde com uma distinção entre o sentido composto e o sentido dividido.

[O «sentido composto» equivale ao que em filosofia moderna chamam de *weak causation*, isto é causação ou atualização fraca, poderíamos também com certa restrição usar o nome *causa indireta*: pense no exemplo do sol, que nos fornece luz e calor para, por exemplo, pecarmos, seria o sol causa de nosso pecado? Em um sentido, sim, em outro não. O sol causa nosso pecado no sentido *fraco*, o que indica que ele exerce algum influxo causal, mas que de nenhum modo pode ser considerado por exemplo *moralmente responsável* pelo pecado. Um outro exemplo ilustra melhor: um professor, ao aplicar uma prova, em algum momento olha para o lado, aproveitando isso, um aluno cola na prova. Seria o professor responsável pela cola do aluno? Obviamente não, embora exerça *algum* poder causal. O «sentido dividido», por sua vez, refere-se ao que em filosofia moderna chamamos de *strong causation*, isto é, causação forte. Em nosso exemplo do pecado, o sol é causa de nosso pecado no sentido composto (fraco), e nós somos causa de nosso próprio pecado no sentido dividido--isto é, forte, e, assim, somos moralmente responsáveis. No exemplo do aluno colando na prova, o professor causa no sentido composto ou indireto a cola do aluno, mas o aluno que cola na prova causa a própria cola no sentido dividido ou direto. Quem causa algo no sentido composto não pode ser *responsável* (moralmente por exemplo) por esse algo, mas quem causa algo no sentido dividido é sim responsável (moralmente) por esse algo. Assim, Deus causa tudo no sentido composto: Ele cria,

conserva e permite tudo o que ocorre, inclusive nosso pecado (mas não é *autor* de nosso pecado--deste somos nós mesmos, causas no sentido divido), e é causa de algumas coisas no sentido dividido (de certos eventos bíblicos por exemplo)].

[Assim,] do fato de que, no sentido composto, o homem não pode fazer penitência sem um auxílio especial de Deus, não se segue que, se Deus decide não conceder esse auxílio, o homem não faz penitência e isso não lhe será imputado: poder fazer penitência e fazer penitência são dois dons distintos; o primeiro basta para criar a obrigação. A liberdade tem sua origem em um julgamento; consiste na escolha dos meios em relação aos fins, que são objeto da vontade. Os desígnios imutáveis de Deus não vinculam nosso julgamento; não destroem, portanto, a liberdade de nossos atos.

Quanto à predestinação e à reprovação, são atos da vontade divina, decretos de Deus decidindo conceder a uns e recusar a outros os auxílios eficazes, para manifestar sua misericórdia ou sua justiça. Os efeitos da reprovação—permissão da culpa, abandono do pecador, exclusão do céu—não têm entre si qualquer relação de causa e efeito; não se deve buscar uma razão para eles no homem; todos juntos são meios em vista do fim desejado por Deus: a manifestação de sua justiça.

Tais eram as ideias de Báñez, que importava resumir aqui para melhor compreender, por contraste, as de Molina. Predeterminação e conhecimento médio se enfrentarão em conflitos doutrinais que, com frequência, serão agravados por sentimentos e paixões.

## IV. O PROCESSO DE VALLADOLID.

Desde 1577, Báñez lecionava em Salamanca. Ele havia sucedido, há um ano, Bartolomeu de Medina na cátedra Prima na faculdade de teologia da universidade, quando ocorreu sua primeira intervenção retumbante.

Isso aconteceu por ocasião de um exercício escolar: uma “disputa” pública, realizada em 20 de janeiro de 1582, sob a presidência de seu amigo, o mercedário Francisco Zumel. O jesuíta Prudêncio de Montemayor sustentou que, se Cristo tivesse recebido de seu Pai o preceito de morrer, Ele não teria morrido livremente e, por conseguinte, não teria merecido. Báñez interveio com vigor, e essa foi a ocasião para discutir longamente sobre as questões de predestinação e justificação, especialmente porque outro mestre, o agostiniano Luís de León, interveio em favor do jesuíta. Ocorreram três sessões, sendo a última realizada em 27 de janeiro. Após isso, em 5 de fevereiro, o caso foi levado ao tribunal da Inquisição da Espanha, em Valladolid, pelo hieronimita João de Santa Cruz.

O processo durou dois anos. A Inquisição recusou-se a condenar as proposições submetidas por João de Santa Cruz, mas, por sentença de 3 de fevereiro de 1581, proibiu Luís de León de ensiná-las, em público ou em segredo. O texto latino pode ser encontrado no artigo *BÁÑEZ* [não consta traduzido aqui].

Entre outras coisas, as proposições afirmavam:

Cristo pôde merecer, ao morrer, por causa do motivo que Ele pôde ter. Não é porque Deus quis que eu fale que eu falo; é, ao contrário, porque eu falo que Deus quis que eu falasse. Deus não é a causa do ato livre, mas apenas de sua causa.—A Providência se aplica às boas obras em geral, não em particular; ela não determina a vontade a agir bem, mas é antes a causa particular que determina o ato da Providência. Dizer o contrário é falso e luterano.—Se Deus dá um auxílio igual a dois homens, um pode converter-se, e o outro, rejeitar. De fato, Pedro se converterá com o único auxílio suficiente de Deus, sem nenhum outro auxílio preveniente.—Na justificação, o ímpio determina, por sua vontade, o auxílio suficiente de Deus ao seu uso atual; Deus e a vontade do ímpio se determinam mutuamente e simultaneamente.

## V. O CASO LESSIUS EM LOUVAIN.

Depois o Concílio de Trento, a Universidade de Louvain fora perturbada por muito tempo pelos erros de um de seus mestres: Baio. Apologista, ele havia sido tão influenciado por aqueles que combatia que, por assim dizer, aniquilou o poder da liberdade para o bem. As condenações promulgadas por Pio V, em 1567, e Gregório XIII, em 1579 (*Denz.-Bannw.*, n. 1001 e segs.), não haviam conseguido silenciar completamente o chanceler. Quando teve a oportunidade de tomar a ofensiva contra seus adversários, ele não deixou de aproveitá-la e de fazê-lo com muita intensidade (*ver art. BAIUS* [não consta]).

Um jesuíta, Lessius, vindo de Douai em 1585 para ensinar teologia no escolasticado de Louvain, publicou no ano seguinte, junto com seu colega Hamel, as *Theses theologicæ*, onde refutava Baio e enunciava, sobre a graça e a predestinação, ideias que não poderiam deixar de soar estranhas aos ouvidos do chanceler e de seus partidários. Ajudado por seu sobrinho e discípulo Janson, este extraiu diversas proposições que foram submetidas à Faculdade de Louvain. Lessius replicou apresentando 34 conclusões que resumiam mais fielmente seu pensamento e reivindicou a tradição dos antigos mestres de Louvain: Driedo, Ruard Tapper, Martin Rythove, etc. Ainda assim, a faculdade censurou, em 9 de setembro de 1587, trinta e uma proposições, como contrárias à doutrina de São Tomás e semi-pelagianas. A Universidade de Douai renovou essa censura em termos quase idênticos.

Lessius respondeu com uma *Apologia contra censuras* (publicada por L. de Meyer, p. 755-785), e foi assim que, pela primeira vez, a Santa Sé esteve diretamente envolvida nas controvérsias sobre a graça. Sisto V nomeou uma comissão de cardeais encarregada de examinar as proposições incriminadas, juntamente com as explicações fornecidas por Lessius.

Um relatório escrito por Belarmino, para o cardeal Madrucci, publicado por L. de Meyer (p. 785-789) e pelo P. Le Bachelet em *Auctarium Bellarminianum* (p. 91-100), expõe de forma bastante objetiva e clara o fundo da questão. «As discussões de Louvain», diz ele, «decorrem todas de uma controvérsia relativa à cooperação de Deus com o livre-arbítrio; daí surgem controvérsias sobre a Providência, as graças suficientes e eficazes, a predestinação e a perseverança». Aqui apresentamos, em forma de quadro para maior comodidade, as oposições que ele assinala:

| Faculdade | Lessius |
|---|---|
| **1. Cooperação.** Em todos os atos, naturais | Em todos esses atos, Deus coopera com a |

| | |
|---|---|
| ou sobrenaturais, Deus determina a vontade livre antes (com prioridade de natureza) de ela se determinar a si mesma; daí que | vontade livre; mas ela se determina a si mesma, com o concurso e a cooperação de Deus; daí que |
| **2. Providência.** A Providência preordenou eficazmente todas as coisas antes de prever a determinação das causas segundas; daí que | A Providência só preordenou eficazmente os atos livres e contingentes depois de prever a determinação das causas segundas; daí que |
| **3. Graças suficientes.** Não há auxílio verdadeiramente suficiente que não seja eficaz; e os homens não recebem todos um auxílio suficiente para a salvação; daí que | O auxílio suficiente é distinto do auxílio eficaz; e todos os homens recebem um auxílio suficiente para a salvação; daí que |
| **4. Graças eficazes.** Os auxílios eficazes são aqueles que determinam ativamente a vontade, e a graça eficaz não pode ser rejeitada; daí que | O auxílio eficaz é aquele pelo qual Deus previne o homem ao prever que seu chamado será seguido; ele, portanto, pode ser rejeitado, mas nunca o é; enquanto o auxílio suficiente pode ser rejeitado e frequentemente o é; de onde |
| **5. Predestinação.** A predestinação é uma preordenação de meios pelos quais os eleitos são infalivelmente salvos, independentemente da presciência do que os homens fariam caso recebessem determinadas graças prevenientes; daí que | A predestinação é uma preordenação de meios pelos quais os eleitos são infalivelmente salvos, mas que pressupõe a presciência dos futuros condicionais; daí que |
| **6. Perseverança.** Não há outro dom de perseverança além daquele pelo qual perseveram de fato os que perseveram. | Todos os justos recebem um dom de perseverança pelo qual podem perseverar, se quiserem; somente os eleitos recebem um dom pelo qual perseveram de fato. |
| **7. Eleição.** A eleição à glória é totalmente gratuita e não depende da presciência das boas obras. | A eleição à glória depende da presciência dos méritos. |

Este último ponto é secundário, explica Belarmino, e sem conexão com os anteriores; além disso, Lessius ainda assim remete a eleição a uma pura graça de Deus, e sua opinião não pode ser confundida com a de Piggio e de Catarino.

Em última análise, os partidários de Baio acusavam Lessius de pelagianismo, enquanto os de Lessius acusavam Baio de calvinismo. A comissão cardinalícia declarou as proposições de Lessius muito defensáveis, e o papa enviou a Louvain o núncio Frangipani, com a missão de resolver a questão. Este

último chegou no mês de junho de 1588, solicitou uma cópia de tudo o que havia sido escrito por ambas as partes, e declarou que caberia apenas ao papa tomar uma decisão. Com muito esforço, ele conseguiu que ambas as partes cessassem, enquanto isso, de se censurar mutuamente.

## VI. A OPOSIÇÃO À PUBLICAÇÃO DO LIVRO DE MOLINA

No mesmo momento, a *Concordia* de Molina estava sendo impressa em Lisboa. A obra, apresentada ao exame da Inquisição portuguesa, havia sido aprovada pelo censor delegado, o dominicano Bartolomeu Ferreira, em termos muito elogiosos. No entanto, algumas frases do livro, comunicadas por Ferreira a seus confrades de Lisboa, já haviam causado inquietação; acreditavam reconhecer nelas várias das proposições defendidas anteriormente em Salamanca por Prudêncio de Montemayor. Além disso, criticavam a maneira como o exame havia sido conduzido, contando que Molina não havia querido entregar seu livro inteiro, fornecendo apenas um caderno de cada vez e recolhendo o anterior a cada entrega.

A pedido deles, o Pe. João de las Cuevas, confessor do grande Inquisidor, o cardeal arquiduque Alberto da Áustria, começou a ter escrúpulos. Pouco depois da publicação da *Concordia*, ele advertiu Alberto sobre o escândalo provocado pelo livro. O cardeal realizou uma investigação sumária e ordenou suspender, até nova ordem, a venda da obra (*Carta de João de las Cuevas, 11 de maio de 1594, em Del Prado, De gratia et libero arbitrio, t. II, doc. III, p. 579-581*).

Três meses se passaram, durante os quais Molina recebera dos Conselhos de Castela e Aragão a autorização previamente solicitada para publicar seu livro nos dois reinos. Finalmente, a acusação tomou forma. Báñez, consultado pelo cardeal, julgou ter identificado na *Concordia* nove ou dez proposições que a Inquisição havia proibido de serem ensinadas. Ele as agrupou em três objeções, que foram comunicadas a Molina e por ele refutadas.

Depois disso, com a proibição suspensa, o volume foi publicado no início de julho de 1589, precedido pela entusiástica aprovação de Ferreira:

*In quo opere nihil a me est animadversum, quod nostræ religioni adversetur. Imo si quid est in sanctis conciliis, quod prima fronte videalur obscurum et scrupulosum, idipsum dilucidatur, et quamplurimi loci sacræ Scripturæ, tam Veteris quam Novi Testamenti, disertissimo stylo expenduntur et explanantur. Quapropter valde dignas arbitror has lucubrationes quæ in publicam totius Ecclesiæ utilitatem excudantur.*

[*Na presente obra, nada observei que se oponha à nossa religião. Pelo contrário, se há algo nos santos concílios que à primeira vista possa parecer obscuro e escrupuloso, isso mesmo é esclarecido, e muitos trechos das Sagradas Escrituras, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento, são analisados e explicados com o mais claro estilo. Por isso, considero estas reflexões extremamente dignas de serem publicadas para a utilidade de toda a Igreja*.]

O autor publicou imediatamente, e adicionou em forma de apêndice à *Concordia* a longa defesa que havia escrito contra as objeções de Báñez, bem como breves réplicas às críticas implícitas de um «outro

escrito», que continha, sob o título de «*observações*» *(animadversiones)*, uma série de trechos de seu livro. Uma análise disso pode ser encontrada mais adiante.

# Molina e as Teorias da Concordia

*Texto introdutório (Alta Linguagem)*

*Este texto é fruto de árduo trabalho de tradução de* "las theores exposées par Molina dans l'«Concordia»"*, parte do verbete* Molinisme *em* Dictionnaire de théologie catholique, ed. Alfred Vacant, Eugène Mangenot, e Émile Amann; Paris: Letouzey et Ané, 1929, *continuação do último texto postado neste site antes deste aqui.*

*Este é o melhor e mais sistêmico resumo da obra magna de Molina, a Concordia, que se encontra em alguma língua neolatina—salvo certos materiais que possam existir em pesquisa acadêmica recente e que seriam inacessíveis por enquanto na internet.*

*Mesmo assim, o texto é do início do século XX, há uma certa dificuldade com o estilo de escritura do texto original: há vários períodos em que verbos são omitidos depois de seu primeiro uso, assim como também há uso frequente de artigos definidos. Para demérito do tradutor—embora isso tudo não prejudique o sentido das frases, pode tornar difícil a leitura.*

*Por mais difícil que seja a leitura, todavia, eis neste texto uma exposição ainda assim clara e completa de todos os tópicos abordados na Concordia do gênio jesuíta Luís de Molina e de sua doutrina, o molinismo.*

## AS TEORIAS EXPOSTAS POR MOLINA NA «CONCORDIA»

As obras polêmicas abundam a favor ou contra Molina. Elas tem pouco sucesso em torná-lo conhecido. As exposições gerais de seu pensamento permanecem raras. Mais raras ainda são aquelas escritas de um ponto de vista puramente objetivo. Não será sem dúvida inútil, em um tema que suscitou tantas paixões, assumir aqui, fora dos apologistas ou detratores, o papel de um informante imparcial. Ler uma obra como a *Concordia* sem qualquer preconceito, e mesmo refreando, à medida que surgem, as objeções que se apresentam, pode ser um trabalho difícil; mas é, em todo caso, um trabalho necessário. O pensamento de Molina, longamente meditado, forma um todo. Seria pouco sábio fragmentá-lo e pretender compreender bem um de seus aspectos sem antes estudá-lo em sua totalidade. Assim, o próprio autor, em várias ocasiões (*Præf.*, p. iv; q. xiv, a. 13, *disput.* XXXVI, *in fine*, p. 208), pede ao leitor que não precipite seu juízo, mas o suspenda até o término da leitura, para poder comparar as diversas partes do volume e apreender sua coerência. Portanto, ainda que o rigor do bom método não o impusesse, a justiça nos obrigaria a atender a esse pedido.

**O objetivo de Molina.** — Encarregado por seus superiores de coment*ar a Prima* Par*s da Summa Theol*ogica de São Tomás, Molina dedicou-se sobretudo a explicar, à luz da fé, como a liberdade humana se harmoniza com a presciência divina, a providência e a predestinação, temas que ele deveria tratar. Assim, foi levado indiretamente a ocupar-se da graça e de toda a obra da justificação. Sua ambição, nesse difícil campo, seria «contemplar de um ponto de vista único e conectar, remetendo ao seu fundamento, as coisas que Deus mesmo uniu ao prevê-las, realizá-las e promovê-las segundo seus fi*ns» (*Præf., p. 111), ou seja, mostrar a harmonia que existe entre, de um lado, o livre-arbítrio, e, de outro, a graça, a presciência, a providência, a predestinação e a reprovação.

Esse objetivo, ademais, é ditado por uma preocupação apologética, como se evidencia no prefacio dirigido ao grande inquisidor de Portugal, o cardeal Alberto da Áustria (p. II). Os *certos homens perdidos e infelizes por natureza* [*perditi quidam atque infeliciter nati homines*], contra os quais ele se levanta, são evidentemente os protestantes, cujos erros são expostos (q. xiv, a. 13, *disp.* I, p. 9-10): Lutero, que, após negar a eficiência da liberdade em nossas boas vontades, chegou a atribuir a Deus todos os nossos atos, incluindo os pecados; e Calvino, que pretendia ter consigo o apoio de Santo Agostinho.

**Divisão da obra.** — A origem da *Concordia* explica sua divisão conforme os artigos da *Summa* que são comentados. Ela compreende quatro partes, de extensão muito desigual, e trata sucessivamente do conhecimento de Deus (q. xiv), da vontade de Deus (q. xix), da providência (q. xxii) e da predestinação (q. xxiii). Ainda assim, nessas questões, Molina faz uma seleção, considerando apenas os artigos que se relacionam mais diretamente com o grande problema que o interessa. Da questão xiv, ele retém apenas os artigos 8 e 13; da questão xix, o art. 6; da questão xxiii, os cinco primeiros artigos; somente a questão xxii é estudada integralmente.

É no contexto dessa divisão por questões que estudaremos o pensamento de Molina sobre o conhecimento divino, sobre a vontade de Deus, sobre a providência e sobre a predestinação. Teremos o cuidado de destacar, ao longo do texto, as principais indicações dadas pelo próprio Molina sobre sua posição ou a que ele acredita ocupar em relação a outros teólogos, em particular Santo Tomás, que permanece para ele «o príncipe da teologia escolástica», *scholastica theologiæ solem et principem* (*Præf.*, p. 111). Indicaremos, em seguida, o conteúdo da *Appendix ad Concordiam*. Por fim, uma rápida síntese das teorias de Molina seguirá logicamente essa exposição analítica. Salvo indicação contrária, todas as nossas referências dizem respeito à reimpressão parisiense da edição de Antuérpia (Paris, 1876), que é, de longe, a mais acessível.

**O CONHECIMENTO DIVINO.** — Dois problemas se colocam a seu respeito: é ele causa das criaturas? Ele abrange os futuros contingentes?

**1º O conhecimento divino é causa das criaturas?** — São Tomás, *q.* xiv, *a.* 8, respondeu: Sim. Deus age por sua inteligência, assim como o artesão; seu conhecimento propõe e dirige seus atos, mas não produz nada e, portanto, não é causa de fato, a menos que sua vontade decida que tal coisa será.

Molina introduz aqui uma distinção primeira e muito importante, que ele diz ser necessário reter e ter sempre «diante dos olhos». O conhecimento divino, considerado em relação às criaturas, pode ser

chamado de *natural* ou *livre*, dependendo se precede ou segue a determinação da vontade. Se ele se refere ao que Deus pode fazer, seu conhecimento é *natural* e não livre; se, ao contrário, ele se refere à existência futura de certas criaturas, é *livre*, pois é porque Deus quis livremente essa existência que Ele a conhece.

Se, portanto, é verdade dizer que o conhecimento natural de Deus é causa das coisas, é falso que seu conhecimento livre, aquele que se refere aos futuros contingentes, o seja. (*Ad 8 art.*, *quæst.* xiv, p. 1-2).

**2º O conhecimento divino abrange os futuros contingentes?** (*Sum. theol.*, *q.* xiv, *a.* 13).—A presciência divina, a liberdade humana e a contingência das coisas foram objeto de múltiplos erros, desde os dos filósofos e hereges mencionados por Santo Agostinho (*De civ. Dei*, *l.* V, *c.* 1, IV, IX; *De hæres.* 35, 46, 70, etc.)—como Cícero, Bardesanes, Prisciliano, os maniqueus, os pelagianos—até os de Lutero e Calvino, passando pelos de Abelardo e Wycliff. Para resolver a questão, sempre atual, de sua conciliação, Molina estuda previamente: 1º a natureza, a extensão e a existência do livre-arbítrio; 2º o concurso divino e a existência da contingência.

Dois princípios dominarão todo esse estudo: Dada a existência da presciência divina, da providência e da predestinação, será necessário conceder à liberdade apenas o que não prejudique nenhuma dessas realidades.—É igualmente evidente, pela fé e pela Escritura, que a liberdade humana existe, sem que a presciência, a providência, a predestinação, a reprovação ou a graça impeçam seu exercício (*Ad art.* 13, *q.* xiv, *disp.* 1, p. 3).

**A LIBERDADE HUMANA. —1º Sua natureza.** — Os luteranos confundem liberdade com espontaneidade; mas a essa *libertas a coactione*, que convém até mesmo aos atos de dementes, crianças e animais, é necessário opor a *libertas a necessitate*, faculdade de agir ou não agir quando todas as condições para a ação estão presentes, ou de fazer uma coisa quando se poderia fazer o contrário. Tal faculdade pressupõe uma escolha, razão pela qual é chamada de livre-arbítrio.

O livre-arbítrio pode, portanto, ser definido como vontade na qual está formalmente explicada a liberdade, com prévio juízo da razão [*voluntas in qua formaliter sit libertas explicata, prævio judicio rationis*]; e o agente livre se distingue do agente natural pelo fato de que este último age necessariamente, quando todas as condições requeridas para a ação estão dadas (*Q.* xiv, *a.* 13, *disp.* II, p. 10-11).

**2º Seu domínio.**—Para maior clareza na exposição, é preciso considerar os quatro estados em que a natureza humana pode se encontrar: o estado de natureza pura, o estado de inocência, o estado de pecado e o estado de graça.

De fato, o homem nunca esteve nem jamais estará no estado de natureza pura; mas isso, somente a revelação nos ensina. Nesse estado, ele seria dotado de razão e sensibilidade; o que significa que seriam naturais para ele os defeitos que resultam necessariamente da constituição do corpo—fome, sede, fadiga, doenças, morte—, bem como os movimentos sensíveis que solicitam a vontade em oposição à razão.

Deus criou o homem no estado de «inocência». Destinando-o a um fim sobrenatural e querendo que ele alcançasse esse fim *por méritos próprios congruentes com o mesmo fim* [*per propria merita eidem fini congruentia*], Deus lhe deu, não apenas os princípios pelos quais ele poderia merecer a vida eterna—as virtudes sobrenaturais—, mas também a justiça original, que livrava seu corpo da fadiga, das doenças, etc., e continha suas potências sensíveis. Assim, o homem podia seguir com prontidão e facilidade os mandamentos e merecer a vida eterna.

O pecado de Adão teve este duplo efeito: despir o homem dos dons sobrenaturais e privar as forças naturais do vigor que possuíam pela justiça original. Ele deixou essas forças no estado em que estariam se o homem tivesse sido criado *in puris naturalibus*, como ensina São Tomás, *Ia*, *q.* xcv, *a.* 1. Portanto, caso se possa dizer que o pecado feriu o homem *in naturalibus*, é considerando como naturais a justiça original e o vigor que dela resultava, embora esses fossem dons sobrenaturais.

Consequentemente, não apenas o pecado não destruiu a liberdade, mas, se a atenuou e a inclinou—conforme a expressão do Concílio de Trento, *sess.* VI, *c.* 1, Denz., nº 793—, foi em comparação com o estado de «inocência», e não com o estado de natureza pura.

A vontade permanece livre, não apenas em relação aos atos que lhe são conaturais, mas também em relação aos atos sobrenaturais, que pressupõem o auxílio da graça e são acomodados ao fim sobrenatural. Ela pode cooperar ou não com o auxílio divino, ou até mesmo realizar atos que lhe sejam contrários. Os atos sobrenaturais dependem, portanto, tanto da graça quanto do concurso da vontade, como define o Concílio de Trento, *sess.* VI, *can.* 4 e seguintes, Denz., nº 814 e seguintes (*Q.* xiv, *a.* 13, *disp.* III, p. 15-19).

**3º Seu poder.** 1. *No estado de inocência*, em razão da justiça original, nossos primeiros pais podiam, com concurso geral de Deus somente, evitar todo pecado, até mesmo venial, cumprindo toda a lei natural; essa é a opinião comum dos doutores e de São Tomás, (*Ia-IIae*, *q.* cix, *a.* 2, 3, 4, 8, 10 *ad 3um*). Eles podiam, da mesma forma, em razão dos dons sobrenaturais de fé, esperança, caridade e da graça, operar sua salvação e merecer a vida eterna, sem outros auxílios especiais e com o único concurso geral de Deus; essa é também a opinião comum. Eles possuíam, portanto, a mais plena liberdade, seja para afastar o que pudesse desviá-los de seu fim natural ou sobrenatural, seja para realizar tudo o que era necessário para alcançar esses fins (*Q.* xiv, *a.* 13, *disp.* IV, p. 19-20).

*Fora do estado de inocência*, com concurso geral de Deus somente, o homem pode querer e realizar atos morais acomodados ao seu fim natural, que sejam verdadeiramente bons e virtuosos em relação a esse fim, pois foi criado para isso, com sua inteligência e liberdade. (*Q.* xiv, *a.* 13, *disp.* V, p. 24.) Contudo, ele é incapaz de realizar qualquer coisa que conduza ao seu fim sobrenatural, sem um auxílio de ordem sobrenatural. Isso é verdadeiro até mesmo para qualquer ato que, por parte da vontade ou da inteligência, representasse uma preparação remota para a graça, e se explica, em oposição ao erro de Pelágio, pelo fato de que a natureza não tem medida comum com a beatitude eterna e com a ordem sobrenatural (*Q.* xiv, *a.* 13, *disp.* VI, p. 26-27).

Com esses princípios estabelecidos—o primeiro sendo de opinião comum entre os escolásticos, exceto Gregório de Rimini, Capréolo e alguns outros, e o segundo sendo um artigo de fé—, pode-se estudar a cooperação do concurso geral de Deus, da graça e da liberdade nos principais atos sobrenaturais.

**a) O ato de fé.**—Pode-se considerá-lo, primeiramente, em sua substância, como sendo puramente natural. Sempre pareceu a Molina, assim como a Miranda, Caetano, Scot, etc., que, desse ponto de vista, o ato de fé está ao alcance da vontade livre auxiliada apenas pelo concurso geral de Deus; que, se forem propostas a alguém verdades e se explicasse elas, demonstrando-se que são reveladas e impostas à fé, é possível, unicamente com o concurso geral de Deus, aderir a elas por um ato puramente natural, insuficiente para a justificação. Não seriam fato de experiência? E não admite São Tomás que o herege, errando em um ponto de fé, dá às outras verdades reveladas um assentimento puramente natural? (IIa-IIae, q. v, a. 3). No entanto, embora não seja *absolutamente necessário* [*simpliciter necessarium*], o auxílio da graça intervém com frequência aqui, devido às dificuldades da fé natural (Q. xiv, a. 13, disp. VII, p. 30-35).

Quanto ao ato de fé necessário para a justificação, ele pressupõe um auxílio particular da graça preveniente e excitante, dirigindo-se à inteligência e à vontade. Trata-se da vocação interna para a fé. Essas graças de iluminação e moção são seguidas por um ato livre da vontade, que comanda o assentimento intelectual, e por esse próprio assentimento. Diz-se que, por esses dois atos, o adulto chega livremente à fé.

Finalmente, ocorre da parte de Deus a infusão na inteligência de um *hábito sobrenatural de fé* [*habitus fidei supernaturalis*], pelo qual o fiel realizará, doravante, à vontade, o ato de fé sobrenatural, com concurso geral de Deus somente. Esse *habitus*, assim como as outras virtudes sobrenaturais, são também poderosamente auxiliados por iluminações ou moções particulares provenientes dos dons do Espírito Santo, que levam à produção de atos mais fervorosos e importantes. Compreende-se, então, por que o *habitus fidei supernaturalis* é necessário: não é para facilitar a adesão da inteligência, como disseram Durando (In II$^{um}$, dist. XXVIII, q. I) e muitos outros, nem para torná-la mais segura e firme, como quis Soto (II. *De natura et gratia*, c. VIII), mas porque um auxílio sobrenatural é necessário para o ato salvífico, e é conveniente que aquele que foi conduzido à fé com a ajuda de auxílios especiais possa, doravante, multiplicar facilmente os atos, com o concurso geral de Deus somente (Q. xiv, a. 13, disp. VIII, p. 35-39).

Assim se vê em que medida o próprio início da fé e dos outros atos relativos à justificação provém de Deus. Tudo o que o homem fizer com suas forças naturais para produzir o ato de fé *quoad substantiam* [isto é, no que diz respeito à substância], para desejar aderir sobrenaturalmente às verdades reveladas, para pedir o auxílio necessário ou para se preparar para recebê-lo, nada disso pode merecer-lhe a graça preveniente, que é totalmente gratuita e unicamente obtida pelos méritos de Jesus Cristo. Santo Agostinho teve razão ao se retratar, após ter professado que o *início da fé* [*initium fidei*] depende da vontade livre auxiliada apenas pelo concurso geral de Deus (*De præd. sanct.*, c. III, e *Retract.*, L. I, c. xxiii).

No entanto, o papel da vontade não é nulo; ao conduzir suas criaturas a seu fim sobrenatural, Deus deixou espaço para a liberdade individual e para a ação da Igreja. Ele, ordinariamente, só concede a graça preveniente e excitante àqueles que tiveram conhecimento da fé pela pregação (*fides ex auditu*); e a experiência demonstra que as conversões dependem muito, por um lado, do talento e do valor moral dos ministros do Evangelho e, por outro, das disposições e da boa vontade dos infiéis ou pecadores (Q. xiv, a. 13, disp. IX, p. 39-43).

É verdade, conforme o conhecido adágio: *àquele que faz o que está em si, Deus não nega graça* [*Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*], que Deus sempre concede os auxílios necessários para a fé e a justificação para aquela pessoa que emprega todos os meios ao seu alcance para aderir às verdades da fé e renunciar ao pecado; mas não porque o esforço humano os mereça, mas porque Cristo assim decidiu, em concordância com o Pai eterno. Em virtude dessa convenção, nossa salvação está sempre em nossas mãos; e, assim como o concurso geral de Deus está à nossa disposição para a produção de atos naturais, também um auxílio suficiente da graça está à disposição de nossas forças naturais para a realização de atos salvíficos. Essa doutrina resulta da vontade salvífica universal de Deus, afirmada por São Paulo (*I Tim.* II, 4), e explica perfeitamente o *deu-lhes o poder de se tornarem filhos de Deus* [*Dedit eis potestatem filios Dei fieri*], de São João (*I*, 12). Mas Deus frequentemente faz mais: não apenas está à porta da alma, mas bate, excitando a vontade dormente (Q. xiv, a. 13, disp. X, p. 43-45).

Se, portanto, alguns se convertem e outros não, isso não se deve precisamente ao fato de que os primeiros receberam a graça preveniente e a vocação interna, e os outros, não; pois a graça não é a única causa aqui. O Concílio de Trento definiu que o homem, chamado à fé e prevenido pela graça, permanece livre para não se converter (*sess.* VI, c. V, can. 4). A fé depende *principalmente* dos auxílios gratuitos pelos quais o Pai suavemente atrai a alma a Cristo, salvaguardando sua liberdade; e depende, em segundo plano, *menos especialmente* [*minus præcipue*], da vontade de crer. Quando, consequentemente, o Pai dá alguém a Cristo, tal ocorre por auxílios da graça que, em sua vontade eterna, Ele decide conceder, prevendo a adesão que, com isso, esse alguém será dado livremente a Cristo; mas, se Ele não previsse a livre cooperação do homem, sua vontade de conferir esses auxílios e sua concessão atual não teriam caráter de dádiva; e, apesar dessa vontade e dessa concessão, está no poder do homem não chegar a Cristo. Em outras palavras, se alguém é dado a Cristo, isso não depende apenas da quantidade ou qualidade dos auxílios que recebe, mas também de sua livre cooperação (Q. XIV, a. 13, disp. XII, p. 51-57).

Em que consiste essa cooperação no ato sobrenatural? Ela não é outra coisa, nem tem outra razão formal, senão o próprio ato. O ato sobrenatural, enquanto emana de nossa vontade livre, é cooperação com a graça; enquanto emana de Deus, é cooperação com a vontade livre. Contudo, na realidade, nenhum efeito ou ação é devida ao livre-arbítrio que não seja, ao mesmo tempo, e principalmente, devida a Deus. Mais ainda, o efeito total provém de Deus e de nossa vontade livre, como duas partes de uma causa integral única.

Assim acontece quando dois agentes de influência desigual movem um objeto, sendo que a energia despendida por cada um deles não seria suficiente sem a cooperação do outro. Todo o movimento provém de cada um dos motores, que são causas parciais, mas com a cooperação do outro; a influência do motor principal não é outra coisa senão o movimento considerado enquanto emanado dele com uma força maior, e a influência do motor secundário não é outra coisa senão o mesmo movimento considerado enquanto emanado dele com uma força menor. Eis por que dizer, com o Concílio de Trento, que nossa vontade consente livremente com a moção divina ou coopera nos atos sobrenaturais, longe de excluir o auxílio divino ou a cooperação divina, o pressupõe. Tal é a explicação da cooperação simultânea à qual Molina deseja que se faça sempre referência quando, posteriormente, ele se vir obrigado, para evitar repetições, a abordá-la com menos nuances (Q. xiv, a. 13, disp. XII, p. 57-59).

**b) A esperança.**—Depois do que foi dito sobre a fé, admitir-se-á facilmente que, quando a inteligência adere às verdades reveladas, nossa vontade livre pode, com o concurso geral de Deus somente, esperar aquilo que Deus nos prometeu. Contudo, isso não será um ato sobrenatural, como o exigido para a salvação, mas um ato puramente natural. Não será a esperança cristã, mas a substância do ato de esperança (Q. xiv, a. 13, disp. XIII, p. 59-60).

**c) A caridade.**—Ela está incluída na contrição, declara Molina; por isso, é desnecessário tratá-la separadamente (ibid., p. 60).

**d) O ato de contrição e de atrição.**—Pode ele ser realizado, em sua substância, por nossa vontade livre auxiliada apenas pelo concurso geral de Deus?

Duas opiniões estão em questão. A maioria dos escolásticos—São Tomás, São Boaventura, Scot, Occam e sua escola, Vitória, Soto, Caetano, etc.—responde afirmativamente, embora vários exagerem o alcance da dor puramente natural pelo pecado, considerando-a como uma disposição suficiente para a infusão da graça, o que contraria a definição do Concílio de Trento (*sess.* VI, c. v e can. 3, Denz., n. 797 e 813).

Mas, na época de Molina, «não faltam autores» que julgam essa opinião perigosa e até próxima do erro. Isso porque eles distinguem entre resolução eficaz e resolução ineficaz, destacando a dificuldade daquela. No estado de decadência, dizem eles, o homem não pode fazer nada difícil sem um auxílio especial de Deus; portanto, embora o concurso geral seja suficiente para a resolução ineficaz, um auxílio particular é indispensável para a resolução eficaz. Distinção semelhante é encontrada em Bartolomeu de Medina, a propósito da caridade. (*In* $I^{am}$-$II^{ae}$, *q. cix, a. 3*). Discutindo a passagem em que São Tomás ensina que o homem, antes do pecado, não precisava de um auxílio particular para amar a Deus acima de todas as coisas, mas que o necessita no estado de decadência: «trata-se aqui», diz ele com razão, «de um amor que inclui a observância de todos os mandamentos relativos à lei natural e ao fim natural, durante toda a vida». Então, julgando estar de acordo com São Tomás, ele distingue dois atos de amor natural a Deus: um, pelo qual se quer agradar-lhe em tudo e acima de tudo, com uma vontade ineficaz e frágil, que ele chama de veleidade; outro, pelo qual se deseja com uma vontade absoluta e eficaz, que, consequentemente, está ligado ao cumprimento real de todos os mandamentos. «O primeiro», diz ele, «não supõe mais do que o concurso geral de Deus; o segundo exige um concurso especial» (*Q. XIV, a. 13, disp. XIV, memb. 2, p. 63-66*).

Molina quer levar essa análise mais adiante: ele considera necessário admitir, entre o amor absoluto e eficaz a Deus, por um lado, e a veleidade, por outro, um amor absoluto ineficaz. Com efeito, o amor eficaz a Deus não é um ato simples; sua eficácia não depende apenas da decisão tomada de servir a Deus, mas da observância atual dos mandamentos. Ela exige duas condições: que a vontade decidida a observá-los tenha recebido as forças suficientes para isso, e que ela as use livremente. Ora, o homem decaído, mesmo se estiver em estado de graça, já não possui a força para observar por muito tempo toda a lei, natural ou sobrenatural, sem um auxílio especial de Deus. Esse auxílio, que se distribui ao longo da série de seus atos cotidianos, é muito diferente daquele pelo qual ele é justificado; eis por que a perseverança no bem, mesmo na ordem puramente natural, depende da cooperação livre do homem ao auxílio «diário» de Deus. Um único e mesmo ato de amor absoluto pode, portanto, ser eficaz ou não, dependendo da execução ocorrer ou falhar. Essa observação permite interpretar, no sentido da opinião

comum dos escolásticos, a passagem de São Tomás estudada por Medina; também permite afirmar que, se no estado atual o homem já não pode, somente com concurso geral de Deus, ter um amor natural que inclua o cumprimento de toda a lei natural, como podia antes do pecado, ele permanece, contudo, capaz, embora com mais dificuldade, de fazer um ato absoluto de amor inclinando a vontade a observar toda a lei natural (*Q. XIV, a. 13, disp. XIV, memb. 3, p. 65-71*).

Que amor a contrição inclui? É claro que a contrição natural ou mesmo sobrenatural não inclui nem exige o amor eficaz; o amor absoluto basta, seja ele eficaz ou não: quando o Concílio de Trento (*sess. VI, can. 22*) afirma que o justo não pode perseverar na justiça sem um auxílio especial de Deus, ele pressupõe uma justificação real, e, portanto, uma contrição real, independente da perseverança.

Em definitivo, Molina sustenta que a opinião dos antigos escolásticos sobre o poder da vontade no ato de contrição é provável: 1) porque, na ausência de objetos ou ocasiões de pecado, é fácil ao homem decidir evitar o pecado no futuro, sua natureza o inclinando a escolher o menor de dois males; 2) porque tal decisão é um ato puramente natural e próprio da vontade livre; 3) porque não é menos difícil aderir aos mistérios revelados do que decidir evitar o pecado no futuro; 4) finalmente, porque frequentemente se encontram homens que se confessam com a vontade de evitar todos os pecados mortais, exceto um, e essa resolução, em razão da restrição que inclui, evidentemente não pode ser tomada com o auxílio particular de Deus.

Mas ele não se pronuncia sobre a opinião contrária, comumente adotada nas escolas de todos os países, devendo retornar a ela ao tratar das tentações (*Q. XIV, a. 13, disp. XIV, memb. 4, p. 71-74*). Ele apenas se preocupa em mostrar que ela não se impõe, pelo fato do Concílio de Trento (*sess. XIV, c. IV*) ter definido que a atrição é um dom de Deus e um movimento produzido pelo Espírito Santo (*Q. XIV, a. 13, disp. XIV, memb. 5, p. 74-79*).

A conclusão de tudo isso é que: 1) na produção de todos os atos sobrenaturais necessários à justificação, somos livres, e isto depende de nós; 2) após a justificação, somos livres para realizar, com a ajuda das virtudes sobrenaturais recebidas e de outros auxílios divinos, atos que nos merecerão um aumento de graça e de glória, e podemos livremente, ou perseverar na justificação, ou perdê-la pelo pecado mortal (*Q. XIV, a. 13, disp. XV, p. 84-85*).

**e) Poder da vontade livre em relação ao cumprimento da lei.—**O Concílio de Trento definiu ( *VI, c. XI, can. 23*) que pessoa nenhuma, mesmo em estado de graça e com os auxílios que tiveram os santos, pode, sem um privilégio especial, como aquele que Maria teve, evitar durante toda a vida todo o pecado *venial*. A opinião comum, no entanto, admite que o homem pode evitar cada pecado venial em particular, já que só há pecado se houver liberdade (*Q. XIV, a. 13, disp. XVI, p. 85-86*).

Quanto à lei que obriga sob grave obrigação [*sub gravi*], a fé ensina que o homem em estado de graça pode observá-la por longo tempo e até mesmo por toda a sua vida, com os auxílios cotidianos que Deus está sempre disposto a lhe dar (*C. Trid.*, sess. VI, c. XI), mas que uma longa perseverança no cumprimento de toda a lei não é possível sem um auxílio especial de Deus (*ibid.*, c. X e can. 22). Deve-se acrescentar que um auxílio especial pode se tornar necessário em razão da frequência ou de uma dificuldade notável da obrigação. As mesmas conclusões se impõem, *a fortiori*, para o homem privado da graça habitual (*Q. XIV, a. 13, disp. XVII, p. 87-91*).

A questão do poder da vontade livre, auxiliada apenas pelo concurso geral de Deus, frente às tentações graves e às dificuldades, às vezes consideráveis, apresentadas pelo cumprimento da lei natural, é mais obscura e merece exame. André de Vega (*De justificatione et gratia*, q. XI, sq.) resolve-a de forma negativa: «no estado de natureza decaída»**,** diz ele, «a vontade livre é incapaz, somente com o concurso geral de Deus, de superar fortes tentações e até mesmo de realizar um ato moralmente bom que seja difícil, como professar a vida religiosa ou dar uma esmola muito generosa». Essa foi também, ao que parece, a opinião de Medina (*In II$^{a}$-II$^{ae}$, q. cix, a. 3*) e talvez de Gregório de Rimini (*In I$^{a}$, dist. I, q. III, a. 2, ad 3$^{um}$*); mas, segundo a mente de Molina, ela não possui outros partidários, embora Vega a declare comum e a atribua a Pedro Lombardo, Santo Tomás, Durando, Scot e Biel (*Q. XIV, a. 13, disp. XIX, memb. 1, p. 93-96*).

Ao contrário, Santo Tomás, Caetano, Santo Anselmo, Durando, Scot e Biel estão essencialmente de acordo com Soto (*De natura et gratia*, l. I, c. XXII, conclus. 2) e Ruard Tapper (*Art. de libero arbitrio*, fol. 316), que afirmam expressamente que não há boa obra puramente natural que o homem não possa realizar somente com o concurso geral de Deus (*Disp. cit., memb. 2, p. 96-101*).

Após desenvolver os argumentos apresentados por ambas as partes (*disp. cit., memb. 3, 4, 5, p. 101-109*), Molina se recusa a concluir: a segunda opinião lhe parece provável e manifesta suas preferências íntimas; ele considera, no entanto, que é necessário, provisoriamente e por razões de conveniência, não se afastar da primeira, «porque ela é tida como comum nas escolas de diversas regiões, e porque parece pouco seguro afirmar que o homem pode, sem o auxílio especial de Deus, vencer toda tentação, realizar bons atos naturais bastante difíceis ou realizar, quanto à substância, o ato de contrição ou de atrição, que são atos difíceis». (*Disp. cit., memb. 6, p. 109.*)

Um último problema surge a propósito do poder da vontade: como esse poder de evitar cada pecado, mortal ou venial, se concilia com a incapacidade de evitar todos? Os doutores respondem geralmente que o doente não pode fazer tudo o que o homem sadio faz; essa comparação, porém, não agrada a Molina. O doente não pode fazer tudo o que o homem sadio faz porque a ação exaure suas forças mais rapidamente; o homem decaído, por outro lado, não pode fazer tudo o que faria no estado de natureza íntegra, não porque a ação o exaure (ela, ao contrário, fortalece sua virtude), mas porque a natureza humana é tão fraca, o bem tão difícil e as tentações tão fortes que é impossível não sucumbir vez ou outra, embora ele possa evitar cada queda, se assim quiser.

A comparação adequada é aquela que Aristóteles apresenta (*De Cœlo*, II, XII) para explicar nossa incapacidade de agir sempre bem segundo a razão: a dificuldade de lançar uma flecha no alvo não varia, mas é tanto mais difícil acertar sempre o alvo quanto maior for o número de tiros (*Q. XIV, a. 13, disp. XX, p. 113-119*).

**4° Existência da liberdade.**—Ela é um fato da experiência, postulado, aliás, pela existência do pecado, e confirmado pelos testemunhos do Evangelho, dos Padres e pelas decisões conciliares. Molina a demonstra longamente, devido às negações de Lutero, enquanto destaca a contradição dos luteranos que se queixam daqueles que se recusam a abraçar seus erros (*Q. XIV, a. 13, disp. XIX, p. 125-144*).

Sem negar completamente a liberdade, Guilherme de Ockham, Gabriel Biel e outros «nominalistas» sustentaram que ela não existe no momento mesmo da volição ou da nolição, porque seria contraditório

que a vontade não quisesse, no instante em que ela quer. Erro perigoso, pois, se a liberdade só existisse antes ou depois da volição ou da nolição, onde estaria a liberdade do ato criador, desejado desde toda a eternidade, e onde estaria a malícia da decisão contrária à lei de Deus? Scot percebeu bem isso (*In I$^{um}$ Sent.*, dist. XXXIX): a vontade, em qualquer momento que se considere, é anterior ao seu ato, assim como toda causa é anterior ao seu efeito; sendo livre por natureza, ela pode, portanto, a qualquer momento querer ou não querer. Quanto ao argumento de Ockham, ele se baseia numa confusão entre sentido composto e sentido dividido: é verdade que a vontade, no momento em que quer alguma coisa, não pode simultaneamente não querer (sentido composto); não é verdade que, por isso, sua volição não seja livre (sentido dividido) *Q. XIV, a. 13, disp. XXIV, p. 144-147*.

[Sentido composto e sentido dividido foram pela primeira vez distinguidos em Aristóteles, em seu *Refutações Sofísticas*, diz respeito a forma pela qual se analisar proposições e argumentos: em um se considera a *totalidade* das coisas em suas relações entre si, *o contexto inteiro, todas as esferas das realidade em conjunto*, já o sentido dividido analisa cada parte separadamente, *cada esfera da realidade em si e de si mesma*, assim, é verdade que ao se considerar todo o processo da volição e o que lhe compete, a liberdade não exista *no exato momento* em que se quer algo, já que seria contraditório agir e não agir ao mesmo tempo, mas no *sentido dividido*, abstraíndo cada elemento que compõe o processo da volição, a liberdade está *sim* na volição--do Editor].

**O CONCURSO DIVINO.**—Deve-se considerar separadamente o *concurso geral*, pelo qual Deus concorre com todas as causas segundas, incluindo a vontade livre, e o *concurso particular*, pelo qual Ele auxilia a vontade no cumprimento das obras sobrenaturais, pois esses dois tipos de concurso são muito diferentes e se relacionam de maneira distinta com nossa vontade livre.

**1º O concurso geral de Deus.**—Será estudado sucessivamente em seu relacionamento com as causas segundas, quaisquer que elas sejam, e em seu relacionamento com a liberdade de agir na ordem natural.

**Concurso divino com as causas segundas, quaisquer que sejam.**—Este é um dos pontos essenciais sobre os quais Molina tem uma teoria própria. Para compreender bem a teoria de Molina sobre esse ponto, é importante situá-la em relação às teorias de Biel, Durand e de São Tomás de Aquino.

Gabriel Biel (*In IV$^{um}$ Sent.*, dist. I, q. 1, a. 1 e 3, dub. II e III), seguindo Pierre d'Ailly e certos teólogos mencionados por São Tomás (*Sum. theol.*, I$^{a}$, q. cv, a. 5; *In II$^{um}$ Sent.*, dist. I, q. 1x, a. 4; *De pot.*, q. III, a. 7; *Cont. Gent.*, l. III, c. LXIX), insiste tanto na onipotência divina, que a atribui de forma própria e total a todos os efeitos. Tomando ao pé da letra os textos de São Paulo, I Cor., XII, «Que opera tudo em todos» [*Qui operatur omnia in omnibus*] e II Cor., III, «não que sejamos suficientes para pensarmos de algo como se de nós viesse, mas que nossa suficiência vem de Deus» [*Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*], afirma que o fogo não aquece e o sol não ilumina, mas que Deus aquece e ilumina neles e em sua presença. Portanto, a causa primeira é a única eficiente; as outras não são mais do que *causas sine quibus non*, no sentido de que Deus decidiu produzir, somente em sua presença, os efeitos que lhes atribuímos.

No extremo oposto, Durand declara (*In II$^{um}$ Sent.*, dist. I, q. v) que as causas segundas agem e produzem seus efeitos, sem que Deus concorra de outra forma, senão pela conservação de suas

naturezas e das forças que Ele lhes deu. O fogo aquece por sua própria virtude específica; mas só pode fazer isso porque Deus o conserva e mantém seu poder calorífico. A ação da causa segunda sobre o efeito é imediata, enquanto a de Deus é apenas mediata.

Dessas duas teorias, a primeira, abandonada no tempo de Molina, é rejeitada por ele como contrária à evidência, e tola, segundo a expressão de São Tomás; a segunda, considerada errônea pela maioria de seus contemporâneos, é qualificada por ele como «pouco segura». São Paulo, Atos, xvii, não insinua que Deus coopera imediatamente em todos os nossos atos, quando diz «Nele nos movemos» [*in ipso movemur*]? E se o concurso divino é necessário para a conservação dos seres, não o é, *a fortiori*, para a produção dos efeitos? Dizer que Deus não coopera imediatamente na produção e conservação dos efeitos, implicaria também uma grave derrogação à sua onipotência, já que Deus não poderia mais suprimir as ações sem suprimir as substâncias (*Q. XIV, a. 13, disp. XXV, p. 147-152*).

Resta a solução mais detalhada de São Tomás (*I$^a$, q. cv, a. 5*), segundo a qual Deus coopera de duas formas com as causas segundas: Ele lhes dá e conserva o poder de agir, como dizia Durand; além disso, Ele as move, aplicando, por assim dizer, suas formas e virtudes à ação, como o trabalhador utiliza o machado para cortar. Deus e a causa segunda são dois agentes coordenados entre si; assim, como ocorre sempre nesses casos, o segundo age pela virtude do primeiro, no sentido de que é movido por Ele a agir.

Nessa doutrina, Molina vê uma dupla dificuldade: 1. Ele admite ingenuamente não compreender muito bem o que pode ser, nas causas segundas, o movimento e a aplicação à ação que seriam obra de Deus. O exemplo do machado é enganoso, diz ele, pois há instrumentos que possuem o «poder integral de agir», como a semente, ou que são esse mesmo poder, como o calor do fogo. Instrumentos desse tipo não precisam ser movidos e aplicados por causas principais; eles produzem seus efeitos por si mesmos; 2. Ele considera que, segundo essa doutrina, Deus não concorre, na realidade, senão de forma apenas mediata aos atos e efeitos das causas segundas, já que o termo de sua ação conservadora ou motora está nessas mesmas causas.

Molina sustenta, ao contrário, que Deus concorre imediatamente, *immediate suppositio*, com as causas segundas para produzir suas ações e seus efeitos. «Da mesma forma», diz ele, «que a causa segunda produz imediatamente sua operação e realiza por ela seu efeito, da mesma forma Deus, por seu concurso geral, influi imediatamente com essa causa sobre a mesma operação e produz por ela seu efeito». Isso é o que se chama concurso simultâneo, em oposição à premoção.

Que nem a influência de Deus, nem a da causa segunda sejam supérfluas, entende-se caso se considere que Deus age como uma causa universal e indiferente, determinada pelo concurso particular que resulta da natureza ou da livre escolha da causa segunda. Assim, o sol e tal semente geram tal planta. Sem seu duplo influxo, o efeito não seria produzido. Esses dois influxos, portanto, não existem na realidade um sem o outro. Mais ainda, não há duas ações, mas uma só, por exemplo, a queima do fogo, que é dita concurso geral de Deus, na medida em que emana de Deus, e concurso particular da causa segunda, na medida em que emana do fogo.

Para compreender bem o concurso geral de Deus, é necessário relacioná-lo, como seu princípio imediato, com a vontade divina eterna. É dela que, sem causar qualquer mudança em Deus, deriva toda a ação divina *ad extra* [para fora]. Livremente, Deus decidiu que, sob sua influência, diversos seres

seriam criados no tempo e dotados de forças variadas para agir; mas vendo que não poderiam absolutamente fazer nada se Ele não influísse com eles sobre suas operações e efeitos, Ele quis suprir a fraqueza deles, respeitando a causalidade própria. Assim, Ele decidiu desde toda a eternidade que seu concurso geral estaria à disposição das causas segundas e que, sempre que elas se exercitassem naturalmente ou livremente, Ele cooperaria com elas como se seu concurso fosse uma lei natural.

De tudo isso resulta que, em relação ao efeito produzido, a causa primeira e a causa segunda são causas parciais ou causas integrais conforme o ponto de vista que se adote. Se entendermos por causa integral aquela que compreende tudo o que é necessário para produzir o efeito, Deus e as causas segundas formam uma única causa integral, composta de duas causas parciais. Não se deve, no entanto, dizer que cada uma produza apenas uma parte do efeito: o efeito todo é de cada uma, como de uma causa parcial que exige o concurso simultâneo da outra. Assim, quando dois motores puxam um navio que cada um seria incapaz de mover sozinho, cada um é causa parcial do movimento inteiro. Se, ao contrário, entendermos por causa integral aquela que é única em seu grau, Deus é causa integral, porque é a única causa universal; e as causas segundas também podem ser integrais, cada uma em seu grau.

Outra consequência dessas explicações: a subordinação, mesmo essencial, das causas segundo seu grau de universalidade, não implica necessariamente na ação da superior sobre a inferior: basta, para que dependam uma da outra na produção do efeito, que cada uma influencie imediatamente o efeito. (Q. xiv, a. 13, disp. XXVI, p. 152-158.)

2.*O concurso divino com a vontade livre na produção dos atos naturais*.—Que a ação da causa segunda seja imanente, como a da inteligência ou da vontade, ou que seja transitiva, como a do fogo, o concurso geral de Deus se exerce da mesma forma: não *na causa* [*in causam*], mas *com a causa* [*cum causa*]. Muitas vezes se esquece de notar que o concurso geral para a produção dos atos naturais é bem diferente do concurso particular para a produção dos atos sobrenaturais, já que este é um movimento *na própria causa* [*in ipsam causam*], para tornar a vontade capaz de fazer obras salvíficas (Q. xiv, a. 13, disp. XXIX, p. 171-172).

Deve-se, portanto, rejeitar, a propósito do concurso geral, o exemplo frequentemente proposto do instrutor que pega a mão do aluno e escreve com a colaboração deste. O influxo de Deus não é anterior no tempo ao influxo da vontade, porque não se exerce sobre ela, mas com ela imediatamente sobre o ato a ser produzido; ele tem sobre ela apenas uma anterioridade de natureza, no sentido de que, da existência do ato voluntário, pode-se concluir a existência do concurso divino (Q. xiv, a. 13, disp. XXX, p. 175-178).

Explica-se, assim, o porquê da vontade ser a única causa do pecado, embora o ato mau seja totalmente de Deus e totalmente da vontade livre.

A maioria dos antigos teólogos acredita resolver a dificuldade dizendo que o pecado, consistindo formalmente em uma falta de conformidade com a lei, tem apenas uma causa deficiente, e acrescentando que o ato, na medida em que vem de Deus, é sempre bom, pois recebe de Deus seu ser, de modo a falta de conformidade do ato com a regra, isto é, sua malícia, vem da liberdade. Mas é necessário explicar por que não é contrário à lei eterna, e portanto não mau em si, que Deus concorra imediatamente com a causa segunda no ato pecaminoso, enquanto seria mau em si que Ele o prescrevesse ou o movesse.

Os teólogos de Salamanca, Soto (*De natura et gratia*, l. I, c. xvi) e Cano (*De locis theologicis*, c. IV, ad 8$^{um}$), argumentam que Deus coopera da maneira de uma causa natural e de alguma forma necessariamente, para concluir que os maus atos devem ser atribuídos a Ele quanto ao seu ser natural, não quanto à sua malícia. Mas Deus não estabeleceu livremente a lei de sua cooperação? A verdade é que o concurso divino, não se exercendo sobre a causa segunda e sendo por si mesmo indiferente, não determina a ação dessa causa, mas é determinado por ela *quanto à espécie da ação* [*ad speciem actionis*]. Se os atos livres são tais ou tais, e, por conseguinte, bons ou maus, não o devem a Deus, mas à vontade livre. Ninguém responsabiliza pelo crime o artesão que fabricou a espada com a qual o assassino cometeu o homicídio (Q. xiv, a. 13, disp. XXXII, p. 182-188).

Assim, nossos maus atos estão fora da finalidade para a qual Deus nos deu a liberdade e seu concurso geral. Ele não os quer, nem como autor da natureza, nem como legislador, pois os condena e busca desviar-nos deles; Ele gostaria que não existissem, se nós mesmos assim o quiséssemos, mas os permite em vista de um bem maior: o exercício normal de nossa vontade livre. Quanto às nossas boas obras, Ele as quer primeiro de uma vontade condicional, se nós as quisermos livremente: assim Ele quer a salvação de todos os homens; mas prevendo aquelas ações que emanam de nossa vontade livre, Ele as aprova e as quer a partir de uma vontade absoluta.

Em resumo, a bondade natural, que pertence a todo ato como tal, deve ser atribuída ao autor da natureza e causa primeira; a moralidade, ente de razão, que resulta de uma relação do ato com a lei divina, deve ser atribuída à vontade, como sua causa particular e livre (Q. xiv, a. 13, disp. XXXIII, p. 188-197).

**Fonte da contingência das coisas.—**Scot busca isso unicamente na liberdade divina (In I$^{um}$ Sent., dist. II, q. ii; dist. VIII, q. v; dist. XXXIX; e In II$^{um}$, dist. I, q. II): «Se a ação de Deus fosse necessária, diz ele, tudo aconteceria necessariamente e não haveria efeito contingente».

Essa teoria, incompatível com a existência e o exercício da liberdade humana, parece repousar sobre uma falsa concepção do concurso divino, que faz com que ele se exerça *sobre* a causa segunda. Como esse concurso age *com* a causa segunda, diz Molina, e que basta que uma parte de sua causa integral seja livre para que o efeito também o seja, é preciso admitir que, se o concurso geral de Deus fosse necessário, ele não eliminaria por isso a contingência das coisas; assim como a graça preveniente ou cooperante, se fosse dada necessariamente em vez de livremente, não suprimira a nossa liberdade (Q. xiv, a. 13, disp. XXXV, p. 203-206).

**2° *O concurso particular de Deus com a vontade livre na produção dos atos sobrenaturais*.—** Além do concurso geral, Deus dá ao homem auxílios particulares ou «cotidianos», que podem ser chamados todos de graça, no sentido de que são gratuitos. São, por exemplo, pregações, exortações, leituras, inspirações piedosas por parte dos anjos, etc. Mas costuma-se reservar o nome de «auxilia gratiæ» àqueles que conferem aos atos um caráter sobrenatural, e que se relacionam com a salvação, pois dispõem à graça santificante e ao mérito. É nesse sentido que eles são entendidos aqui (Q. xiv, a. 13, disp. XXXVI, p. 206-208).

**1.Natureza desse concurso.—** Como vimos, quando Deus toca e excita a alma pela graça preveniente, esta permanece livre para consentir ou não, e, portanto, para fazer ou não fazer o ato de fé, de

esperança ou de contrição. É evidente, por conseguinte, que a graça preveniente e a liberdade são duas partes de uma causa integral única, e que esses atos salvíficos dependem do influxo de cada uma delas. Eles têm da vontade livre sua substância, e da graça seu caráter sobrenatural e salutífero; podem ser chamados totalmente a partir da vontade e totalmente a partir da graça preveniente ou de Deus agindo por ela, e ainda assim são de cada uma delas apenas como uma parte de sua causa integral.

Por isso, não se deve confundir a graça preveniente com os atos aos quais ela leva a vontade.

Finalmente, o livre arbítrio e a graça preveniente são causas segundas dos atos salvíficos. Eles não são suficientes para a produção desses atos, pois uma causa segunda, mesmo sobrenatural, só pode agir por meio de um concurso simultâneo e imediato de Deus sobre o efeito. O ato salutífero, portanto, emana totalmente, embora de maneira diversa, de três partes de uma causa integral única: o concurso geral de Deus, a vontade livre, a graça preveniente. Esta última, aliás, não é absolutamente necessária, no sentido de que Deus teria o poder absoluto, porque isso não implica contradição, de compensar o influxo da graça preveniente com um influxo imediato e simultâneo, análogo ao do concurso geral, mas muito mais poderoso, que torna os atos como seriam se a graça preveniente os precedesse (Q. xiv, a. 13, disp. XXXVII, p. 208-210).

Domingo de Soto (De natura et gratia, l. I, c. xvi) e André de Vega (In concit. Trid., l. VI, c. vi-xi) exigem, além da graça preveniente, um outro auxílio particular, pelo qual Deus concorre imediatamente com a vontade livre para movê-la ao ato salutífero. Eles chegam a fazer depender da intensidade dessa graça «coadjuvante» o grau de fervor do ato, pois «mover e ser movido são correlativos». Molina tem muitas razões para não compartilhar sua opinião: ele não vê a necessidade desse outro auxílio particular; protesta contra o nome que lhe é dado, pois, na linguagem dos Padres e do Concílio de Trento (sess. vi, c. v e can. 4), a graça preveniente torna-se cooperante pelo fato da vontade consentir nela; afirma que a intensidade do ato não depende exclusivamente do auxílio de Deus, mas do influxo da vontade livre, pois o auxilio igual corresponde a atos desiguais (Conc. Trid., sess. vi, can. 7).

Talvez Soto e Vega tenham simplesmente pensado que, para os atos sobrenaturais, seja necessário um concurso de outra espécie do que para os atos puramente naturais. Tal não é o parecer de Molina. Sempre que ele vê ao lado de uma causa segunda natural uma causa segunda apta a produzir um efeito sobrenatural, ele atribui a ela o caráter sobrenatural do ato, e não acredita que o influxo imediato de Deus com ela seja de uma espécie diferente do influxo que Ele concorre na ação das causas naturais para produzir efeitos naturais. Assim, a vontade livre, uma vez dotada dos *habitus* sobrenaturais de fé, esperança, etc., pode, com o concurso geral de Deus, produzir atos sobrenaturais de fé, esperança, etc. Da mesma forma, a inteligência, quando penetra pela luz da glória, pode, com o concurso geral de Deus, produzir a visão beatífica. Do mesmo modo, a vontade livre ajudada pela graça preveniente pode, com o concurso geral de Deus, produzir um efeito sobrenatural (Q. xiv a. 13, disp. XXXIX, p. 222-226).

De tudo isso resultam claramente duas diferenças entre o concurso geral para os atos naturais e o auxílio da graça preveniente para os atos sobrenaturais: 1. O concurso geral não se exerce *sobre* o livre arbítrio como causa dos atos naturais, mas *com* o livre arbítrio sobre esses mesmos atos.—graça preveniente move o livre arbítrio e o torna capaz de produzir com ela atos sobrenaturais. 2. Como consequência, o concurso geral não precede, nem no tempo, nem por natureza, a ação do livre arbítrio:

os dois influxos que dependem um do outro são simultâneos, unidos para produzir o efeito único. A graça preveniente, ao contrário, precede, de modo geral, no tempo ou por natureza, o influxo da vontade livre e pode não levar a efeito quando a vontade se recusa a cooperar com ela.

Mas a graça preveniente é chamada graça cooperante quando a vontade livre age com ela. Por esse título, seu influxo não precede, nem no tempo, nem por natureza, o da vontade. Além disso, esses dois influxos são simultâneos com o concurso geral e dependem um do outro. Todos os três constituem a causa integral única do ato sobrenatural.

As mesmas conclusões se aplicam aos *habitus* sobrenaturais de fé, esperança, caridade e aos dons do Espírito Santo, que têm razão de graça preveniente e cooperante em relação aos atos que deles emanam (Q. xiv, a. 13, disp. XL, p. 239-241).

Resta perguntar como surgem os movimentos da graça preveniente e se nossas faculdades: inteligência e vontade, concorrem eficazmente a isso. Vega considera mais provável que sua única causa eficiente seja Deus, e que nossas faculdades as recebam passivamente (In Concit. Trid., l. VI, c. viii). Soto pensa, ao contrário, que esses movimentos são produzidos simultaneamente com Deus pela inteligência e pela vontade (*De natura et gratia*, l. I, c. xvi). Molina não tem dúvidas de que essa última opinião é a verdadeira. A iluminação sobrenatural da inteligência não consiste, segundo ele, na infusão de novas «espécies», mas na concessão de um auxílio para ajudar a compreender de outra forma pensamentos propostos ou sugeridos por outros. Da mesma forma, a moção sobrenatural da vontade não é uma nova impulsão, mas um auxílio para dar valor sobrenatural a movimentos consequentes ao conhecimento. Pensamento e tendência sendo ações vitais, é necessário que em parte elas emanem da inteligência e da vontade.

Assim, pela graça, Deus não substitui, mas aperfeiçoa a natureza para que seus atos sejam salvíficos. Daí este corolário muito importante para discernir os movimentos da graça e explicá-los: é preciso levar em conta a ordem que a natureza ou as faculdades seguiriam, se sozinhas, em sua substância, produzissem os atos salutíferos.

**Seu papel na justificação.**—Eis como se deve descrever a série das graças que conduzem à justificação.

**A fé.**—Enquanto o homem, instruído pela pregação ou de outra forma sobre as verdades reveladas, reflete sobre elas, Deus o ajuda a compreendê-las melhor ou eleva o seu pensamento aos limites do conhecimento sobrenatural. Esse influxo divino é um movimento de graça preveniente, uma iluminação; e o conhecimento assim tornado sobrenatural é uma graça preveniente de fé *da parte do intelecto* [*ex parte intellectus*].

Quando o homem considera quão dignas de assentimento são as verdades assim conhecidas, nasce naturalmente um movimento em sua vontade, que, de certo modo, a convida a ordenar o assentimento da inteligência. Deus insere, por assim dizer, o seu auxílio nesse movimento, para torná-lo tanto mais urgente quanto sobrenatural. Esse influxo divino é novamente um auxílio de graça preveniente; e o movimento assim tornado sobrenatural é uma graça preveniente de fé *da parte da vontade* [*ex parte voluntatis*]. Essa dupla graça constitui a vocação à fé. Ela deixa ao homem a liberdade de crer ou não crer. Se ele quer crer, sua vontade, ajudada pelo movimento da graça preveniente, ordena o

assentimento e, ao mesmo tempo, sua inteligência, movida por esse comando e ajudada pela iluminação divina, produz o ato sobrenatural de adesão às verdades reveladas.

Finalmente, o homem bem disposto por esses atos sobrenaturais de inteligência e vontade recebe o *habitus fidei*, que lhe é infundido por Deus somente, e graças a isso ele pode, então, produzir atos sobrenaturais de fé. Esse *habitus* compreende duas partes, das quais uma reside na vontade para mover o intelecto, e a outra no intelecto para produzir os atos ordenados pela vontade. A última, apenas, é propriamente chamada *habitus fidei supernaturalis*.

**A esperança.**—Quando o intelecto, iluminado pela fé, pensa na excelência da bem-aventurança e na bondade de Deus, um movimento espontâneo da vontade o leva a amar a bem-aventurança, com um amor intenso, e a esperá-la de Deus. Deus, de certo modo, se insere nesse movimento para intensificá-lo e torná-lo sobrenatural. Essa é a graça preveniente, que excita a vontade a esperar. Se, com a ajuda dessa graça, ela faz livremente o primeiro ato sobrenatural de esperança, ela recebe de Deus o *habitus spei supernaturalis*, que lhe permitirá multiplicar à sua vontade os atos semelhantes.

**A contrição.**—Quando, possuindo a fé e a esperança, o homem considera a perfeição de Deus e seus benefícios, é naturalmente levado a amá-lo. Nesse movimento também, Deus insere um auxílio de graça que o excita e o torna sobrenatural; na medida em que vem de Deus, esse movimento é chamado de graça preveniente de caridade. Prevenida por ela, a vontade pode fazer o ato sobrenatural de contrição, que é a última disposição para a graça santificante.

Se o pensamento do pecado evocasse o da beatitude perdida ou da condenação merecida, ele geraria naturalmente na vontade um movimento de temor de Deus que, também, seria ordinariamente excitado e sobrenaturalizado por um influxo divino. A vontade então poderia, sob o império desse temor sobrenatural, fazer um ato de atrição que, com o sacramento do batismo ou da penitência, seria suficiente para obter a graça da justificação (Q. xiv, a. 13, disp. XLVI, p. 253-259).

**A justificação.**—São Tomás ($I^{a}$-$II^{ae}$, q. cxiii, a. 7, ad $4^{um}$; a. 8, ad $2^{um}$), Caetano, Medina, Soto, Cano pensam que a última disposição do adulto para a graça santificante é produzida pela própria graça, no momento em que ela é infundida. Molina admite não ter jamais compreendido como a graça santificante pode concorrer em um ato livre, que é a última disposição necessária para essa graça. Essa é a ocasião em que ele se explica sobre a natureza da justificação, que se define como *translação do estado de culpa letal ao estado de glória e adoção como filhos de Deus, por meio de Jesus Cristo, nosso Salvador* [*translatio ab statu lethalis culpæ in statum gloriæ et adoptionis filiorum Dei per Jesum Christum Salvatorem nostrum*]. A palavra *justificatio*, observa Molina, pode significar, seja o ato pelo qual Deus justifica a alma—a infusão da caridade e da graça habitual, seja a transformação que disso resulta—a expulsão do pecado e a transição para o estado de justiça. Nesse sentido, diz-se que a graça e a caridade justificam e que Deus justifica por elas, como sua causa formal, embora Ele seja a causa eficiente da sua infusão na alma. Mas é importante não confundir a justificação com os atos que preparam aquele que coopera com Deus, pois ele sempre se prepara para ser justificado, não se justifica a si mesmo (Q. xiv, a. 13, disp. XLVI, p. 259-273).

**3º A presciência de Deus.**—Molina mostrou que há contingência tanto nas obras da natureza quanto nas obras da graça. Ele retorna agora ao texto de São Tomás para discutir a fonte dessa contingência;

depois, poderá mostrar como Deus conhece os futuros contingentes e como a presciência divina se concilia, seja com a liberdade da nossa vontade, seja com a contingência das coisas.

**Raiz da contingência.**—Como se disse, contra Scot, a contingência não provém apenas da liberdade de Deus. Qual é, então, sua fonte? A resposta a essa questão não pode ser simples, pois é necessário distinguir entre as coisas: 1° aquelas cuja produção e conservação dependem tanto de Deus que nenhum agente natural pode destruí-las, como, por exemplo, os anjos, o céu, a alma humana, a matéria prima; 2° aquelas cuja conservação não depende apenas de Deus; 3° aquelas que se referem à ordem da natureza; 4° aquelas que se referem à ordem da graça.

A raiz da contingência de todas as criaturas está unicamente na liberdade divina; pois, em relação a Deus, nada é necessário. Mas, uma vez que o mundo está estabelecido, supondo que Deus não faça nada que saia do concurso comum e da ordem natural, a contingência desaparecerá de todos os efeitos das causas segundas, caso se suprima a liberdade nas criaturas. A raiz distante da contingência desses efeitos é, portanto, a vontade de Deus, que criou os anjos e os homens livres, e dotou os animais do apetite sensível, uma espécie de vestígio de liberdade; mas sua raiz próxima e imediata é essa liberdade mesma. Finalmente, para os efeitos que se referem à ordem da graça, a raiz próxima e imediata de sua contingência é a vontade divina ou a vontade humana, conforme emanem apenas da vontade de Deus, como por exemplo, a encarnação, ou de uma vontade criada, auxiliada por um auxílio especial de Deus (Q. xiv, a. 13, disp. XLVII, p. 274-280).

**Como Deus conhece os futuros contingentes.** — a) Em sua própria existência.—São Tomás admite que todos os seres que foram, são ou serão presentes no tempo, estão presentes a Deus desde toda a eternidade, e segundo sua própria existência. A eternidade é uma espécie de duração indivisível que contém em sua unidade toda a extensão da duração, e que corresponde tanto ao tempo todo quanto a cada uma de suas partes, como a alma humana está toda inteira no corpo e em cada uma de suas partes. Tal é, ao menos, a interpretação de Caetano, Capréolo, Silvestre de Ferrara, etc. São Tomás explica, por essa presença em Deus segundo sua existência, o conhecimento divino dos futuros contingentes; e a presciência se concilia, acredita ele, com a contingência, porque o futuro, presente ao olhar divino, não deixa de ser contingente em relação às suas causas.

Mas, observa Molina: 1° Deus conhece futuros contingentes que nunca foram e nunca serão realizados, que, portanto, não existem também na eternidade; 2° Ele conhece naturalmente a si mesmo, e conhece nele tudo o que Ele contém eminentemente; portanto, antes de qualquer determinação de sua vontade, devido a seu conhecimento natural, Ele sabe o que a vontade livre de cada criatura fará livremente em tais e tais circunstâncias, se Ele a criar; 3° Ele não recebe das coisas o conhecimento que tem delas; sua existência, seja no tempo, seja na eternidade, não tem nenhum efeito em seu conhecimento certo do que será e do que não será; 4° a providência e a predestinação pressupõem uma presciência certa, anterior à existência de qualquer coisa.

Por todas essas razões, deve-se admitir que Deus não conhece apenas com certeza os futuros contingentes, porque as coisas existem fora de suas causas na eternidade, mas que antes de ter realizado qualquer coisa (antes, segundo a nossa maneira de falar), Ele conhece em si mesmo todos os futuros que todas as causas segundas realizariam, livremente ou não, com seu concurso, se Ele estabelecesse tal

ordem de coisas e circunstâncias. Assim, pelo próprio fato de ter decidido criar o mundo como o fez, Ele soube em si mesmo e por seu decreto tudo o que será ou não será realizado pelas causas segundas.

Por outro lado: 1° como o conhecimento que Deus tem das coisas não depende de sua existência, é inútil pensar que as coisas existem na eternidade antes de se sucederem no tempo, o que parece dificilmente conciliável com a contingência e a liberdade; 2° já que os futuros contingentes não estão na eternidade senão pelo ser que terão no tempo, deve-se admitir que são contingentes na eternidade, até que se realizem no tempo. A eternidade é para o tempo o que o centro é para a circunferência; mas a linha do tempo está inacabada, ela para no presente, e a relação do centro com a parte não traçada é contingente; 3° se todos os futuros estivessem presentes a Deus segundo sua existência própria, haveria nele, neste momento, uma infinidade de coisas realizadas, o que parece absurdo e contraditório.

Essas observações permitem afirmar que a presença de todas as coisas em Deus não é suficiente nem para explicar a certeza da presciência dos futuros contingentes, nem para conciliar a contingência com a presciência. Em definitivo, o conhecimento que Deus tem dos futuros contingentes não é um conhecimento de visão, na medida em que não existirem realmente no tempo, mas é apenas um conhecimento de simples inteligência; se pode chamá-lo de conhecimento de visão, é porque ele é eterno e haverá um momento em que coexistirá com os futuros realizados no tempo (Q. xiv, a. 13, disp. XLIX, p. 286-296).

**b) Pelas ideias.**—São Boaventura *in* $I^{um}$ (dist. XXXIX, a. 2, q. iii) afirma que Deus conhece com certeza os futuros contingentes pelas ideias de todas as coisas que Ele tem em si; opinião que Caetano e outros também atribuem a São Tomás. Scot, por outro lado, sustenta que Deus só pode conhecer nas ideias o que é possível, e que os futuros contingentes só são conhecidos com certeza por Ele na livre determinação de sua vontade; teoria mais que perigosa, que suprime a liberdade, e que um discípulo de São Tomás atribuiu a seu mestre.

Segundo Molina, antes de qualquer determinação de sua vontade, Deus conhece pelas suas ideias ou sua essência todas as naturezas contingentes, não somente como possíveis, mas também como futuras, embora esse último conhecimento seja *condicional*, pois está ligado à hipótese da criação de tal ou tal ordem de coisas e causas, em tais ou tais circunstâncias. Quando surge a determinação de sua vontade, seu conhecimento dos futuros se torna absoluto. Mas essa determinação voluntária não é, como para Scot, aquela pela qual Ele inclinaria e determinaria a vontade criada a agir de tal ou tal maneira, é aquela pela qual Ele decide criar a vontade livre em tal ou tal ordem de coisas e circunstâncias. A vontade criada agirá livremente; mas Deus a conhece tão bem, que sabe com certeza o que ela fará nas circunstâncias nas quais Ele vê que ela se encontrará. Nesse sentido, as ideias ou a essência divina são o objeto primário no qual Deus conhece com certeza os futuros contingentes. Ele também os conhece secundariamente em suas causas segundas (Q. xiv, a. 13, disp. L, p. 297-304).

**Conciliar a liberdade e a contingência com a presciência.**—A maioria dos teólogos—Guilherme de Auxerre, Gilbert de la Porrée, São Boaventura, Scot, Ockham, etc.—baseiam-se no fato de que a realização dos futuros contingentes depende da vontade livre, para afirmar que a concórdia entre a liberdade e a presciência provém do fato de que o conhecimento divino se modela, por assim dizer, nas decisões futuras da vontade livre. Deus, dizem eles, sabe com conhecimento necessário o que acontecerá necessariamente, e com conhecimento livre o que acontecerá livremente. As proposições: «o

que Deus prevê se realizará», «o que acontecerá, Deus o previu como acontecerá», são necessárias no sentido composto, não no sentido dividido; como a proposição «aquele que correrá estará necessariamente em movimento». Seus dois termos estão necessariamente ligados, mas a contingência de um traz a de outro. A presciência divina se concilia com os futuros contingentes porque, o que quer que a vontade livre faça, Deus fará com que nada tenha sido previsto de outra forma.

Esses teólogos pretendem conciliar também a liberdade com a predestinação e a reprovação. É verdade, no sentido composto, dizem eles, que «o predestinado será necessariamente salvo» e que «o reprovado será necessariamente condenado»; mas, apesar disso, no sentido dividido, o predestinado pode ser condenado e o reprovado pode ser salvo, porque, se, como são livres para fazê-lo, o predestinado se recusasse a tomar os meios necessários para ser salvo e o reprovado tomasse os meios necessários para obter a vida eterna, Deus faria com que o primeiro não tivesse sido predestinado nem o segundo reprovado.

Para justificar essa explicação, alguns atribuem a Deus um poder atual sobre o passado, até mesmo em relação aos efeitos já realizados no tempo. Outros, com Ockham, Biel, Antônio de Córdoba e os «nominalistas», colocam esse poder sobre o passado no ato eterno de Deus, ou seja, no conhecimento e vontade divinas, na medida em que elas têm por objeto os futuros contingentes como objetos conhecidos, queridos ou permitidos. Não é, dizem eles, porque Deus prevê esses futuros que eles acontecerão; mas é porque serão livremente realizados pelas criaturas que Ele os prevê. São Boaventura e Scot, seguidos por muitos outros, alegam uma ideia totalmente diferente e que parece mais provável: o ato da livre vontade divina, dizem eles, e, consequentemente, o conhecimento livre de Deus em relação aos futuros contingentes, não recai sobre o passado; ele se realiza no presente indivisível da eternidade, que corresponde inteiramente ao conjunto do tempo, passado, presente e futuro. Assim é que o conhecimento e a vontade imutáveis e eternos de Deus atingem indiferentemente tudo o que se realiza livremente no tempo, a qualquer momento que seja.

Soluções desesperadas, pensa Molina, e que repugnam à perfeição do conhecimento divino, pois removem toda certeza ao torná-lo dependente do curso incerto dos eventos. É verdade que a escolha livre da criatura não depende da presciência divina; é verdade também que Deus previu desde toda a eternidade essa escolha; mas, se Ele a previu, não foi em razão dessa escolha em si, tal qual se realiza no tempo. O conhecimento que Deus tem dos futuros contingentes é desde já certo e imutável, como diz São Tomás, I$^{a}$, q. xiv, a. 13, ad 1$^{um}$: ele não provém, portanto, do objeto, que permanece contingente até sua realização, mas do fato de que sua inteligência perfeita, conhecendo a fundo as causas segundas, sabe o que elas se decidirão livremente (Q. xiv, a. 13, disp. LI, p. 304-315).

**Conclusões.—1. O triplo conhecimento de Deus.**—Há, portanto, em Deus, um conhecimento pela qual Ele vê, na essência, o que as causas segundas fariam livremente em todas as circunstâncias em que poderiam ser colocadas. Esse conhecimento não é puramente *livre*, como aquele que segue a livre determinação de sua vontade; também não é puramente *natural*, como aquele que é coextensivo à sua potência; deve-se chamá-lo de misto ou *médio*. Ele se aproxima, de fato, do conhecimento natural, na medida em que precede o ato livre da vontade divina, e do conhecimento livre, na medida em que se refere ao que faria a vontade livre, se Deus criasse tal ou tal ordem de coisas.

Essa afirmação, postulada pela existência da liberdade, que é de fé assim como a presciência e a predestinação, pode parecer perturbadora à primeira vista. No entanto, será admitida, estima Molina, se nos lembrarmos do perfeito acordo e da coesão das seguintes verdades: nada está no poder das criaturas que não esteja também no poder de Deus: Deus, por sua onipotência, pode inclinar o livre arbítrio para onde quiser, exceto para o pecado; tudo o que Deus fizer por intermédio de uma causa segunda, Ele pode fazer por Si mesmo, a menos que esteja implicado no efeito que emana de uma causa segunda; Deus pode permitir o pecado, mas não ordená-lo, excitá-lo ou incliná-lo; que um ser livre se oriente de tal ou tal forma, se colocado em tal ou tal ordem de coisas e circunstâncias, não provém do fato de que Deus o prevê, nem do fato de que Ele o quer, mas do fato de que esse ser o quer livremente.

Segue-se manifestamente de tudo isso que o conhecimento pelo qual Deus, antes de decidir a criação desse ser, prevê o que ele faria na hipótese de ser colocado em tal ordem de coisas, depende do que esse ser faria livremente; enquanto que o conhecimento pelo qual Deus sabe absolutamente o que a criatura livre fará de fato, é sempre livre em Deus e depende da determinação voluntária, pelo qual Ele decidiu livremente criar tal ser livre na ordem das coisas.

**Como Deus é causa das coisas.—a)** Unicamente por seu conhecimento puramente natural, ao qual se junta o seu ato de vontade livre, Deus é causa de tudo o que decorre d'Ele imediatamente ou por intermédio das causas segundas necessárias, agindo independentemente de qualquer liberdade criada.

**b)** Por seu conhecimento puramente natural e por seu conhecimento médio, Ele é causa remota de tudo o que emana ou depende de algum grau de uma vontade livre criada; Ele é causa próxima dessas mesmas coisas pela determinação de sua vontade.

**c)** O conhecimento livre de Deus não é causa das coisas, pois segue a determinação de sua vontade.

**Como Deus conhece os futuros contingentes.**—Embora o conhecimento de Deus não seja, de nenhuma forma, tirado das coisas, não é porque Deus conhece um futuro que ele existirá, mas, ao contrário, é porque esse futuro será produzido que Deus sabe que ele o será. Com efeito:

**a)** Ele conhece os futuros dos quais é causa total e imediata, na determinação de sua vontade criadora. **b)** Ele conhece os futuros que serão produzidos pelas causas segundas necessárias, na determinação de Sua vontade que decide criar essas causas. **c)** Finalmente, Ele conhece os futuros que emanam das causas segundas livres, na determinação de sua vontade de as criar tais e em tais circunstâncias.

**Harmonia entre a liberdade e a presciência.**—Visto que os futuros contingentes não dependem da presciência, mas ao contrário; visto que as causas segundas produzem seus efeitos naturalmente ou livremente como se a presciência não existisse, é claro que esta não prejudica a liberdade e a contingência das coisas. Essa conclusão geral se aplica tanto à ordem sobrenatural quanto à ordem natural. Resulta daí que o homem deve trabalhar para sua salvação, assim como o agricultor para sua colheita, o doente para sua cura e o soldado para sua vitória, sem se inquietar com a presciência divina (Q. XIV, a. 13, disp. LII, p. 315-333).

**A VONTADE DIVINA.** — *A vontade divina se realiza sempre?* Para responder a essa questão, é necessário distinguir, em Deus, com São João Damasceno, *De fide orthod.*, 1. Il, c. xxix, a vontade absoluta e a vontade condicional.

**1°** Tudo o que Deus quer com *vontade absoluta* se realiza sempre. A vontade divina pode ser absoluta de duas maneiras: conforme ela se refere a um objeto independente de qualquer liberdade criada; ou conforme se refere a um bem que depende dessa liberdade; pois Deus quer com uma vontade absoluta todos os bens que produziremos livremente. No primeiro caso, sua vontade se realiza sem que qualquer criatura possa resistir-lhe; essa é propriamente a vontade eficaz. No segundo caso, também se realiza sempre, porque segue a presciência, que é infalível.

**2°** Aquilo que Deus quer com uma *vontade condicional* não se realiza sempre, porque a realização dessa vontade depende da livre ação da atividade criada. Assim, Deus quer que todos os homens sejam salvos, mas nem todos o são; quer que se observem Seus preceitos e conselhos, mas nem todos são observados. No entanto, o pecador que se afasta da vontade de Deus não escapa dela de outro modo, pois a vontade absoluta pela qual Deus quer punir aqueles que Ele prevê que morrerão em estado de pecado se realiza sempre.

**3°** Pode-se perguntar se Deus não quer absolutamente tudo o que acontece, pois Ele é causa de todo ser, e Ele o é por sua vontade. Contudo, é necessário fazer distinções aqui. Deus não quer absolutamente a existência dos atos pecaminosos realizados pela vontade criada; mas Ele tem a vontade absoluta de permitir esses atos e de concorrer, por Seu influxo geral, para sua produção. Ele não os quer absolutamente, isso é de fé; mas quer absolutamente permiti-los e concorrer para que sejam produzidos, caso contrário, não seriam produzidos (Q. xix, a. 6, disp. 11, p. 392-395).

**III. A PROVIDÊNCIA.**

**1°** O que ela é.—A providência divina é a ideia da ordenação das coisas em relação aos seus fins, tal como Deus a conhece e se propõe a realizá-la, por si mesmo ou por intermédio das causas segundas. Ela é um ato da inteligência prática, complementado por um ato de vontade (Q. xxi, a. 1, disp. I, p. 403-404).

Para que haja providência, não é necessário, ao contrário do que pensava Caetano, que os fins providenciais sejam sempre atingidos. Apesar da simplicidade do decreto providencial, pode-se, de fato, distinguir nele uma intenção absoluta e uma intenção condicional, uma intenção primária e uma intenção secundária. A providência dirige os anjos e os homens para seu fim, no sentido de que ela quer realizar uma ordem de meios pelos quais eles atingirão esse fim, se assim o quiserem. Esta providência não inclui uma vontade absoluta, mas condicional; por isso a ordem providencial é muitas vezes frustrada.

No entanto, se o pecado é oposto aos fins providenciais, ele, no entanto, entra no plano da providência de ser permitido, visto que a liberdade é diretamente desejada por Deus; a providência pode até ter a intenção secundária de usar o pecado em benefício do culpado ou de terceiros, ou de tomar, por assim dizer, a ocasião para manifestar mais sua bondade, sua potência ou sua justiça, pela encarnação, redenção ou castigo.

**2° Providência e presciência.—**Para ser perfeita, a providência implica o conhecimento prévio do que resultará dos meios estabelecidos por ela.

Em razão dessa presciência, diz-se que a providência de Deus é infalível, porque o que ela prevê se realiza sempre. A presciência, porém, não é essencial à providência; pois outra coisa é a ordem das

coisas, das causas e dos meios estabelecidos por Deus, outra coisa é o conhecimento do que, dado essa ordem, as criaturas farão livremente. Com isso, entende-se facilmente que a providência não está necessariamente ligada aos eventos, enquanto há uma ligação necessária entre a presciência e eles: a providência sendo o que é, os efeitos poderiam ser o contrário do que serão; enquanto que, se eles devessem ser diferentes, a presciência não seria o que é (Q. xxii, a. 1, disp. II, p. 405-414).

**3° Sua universalidade**.—Embora a ordem providencial nem sempre seja observada, tudo está submetido à providência, pois tudo acontece por sua vontade ou permissão. Ela alcança o pecado, seja impedindo-o de ser cometido, seja cooperando por meio do concurso geral com o exercício da vontade livre que o comete, embora o ato pecaminoso, como tal, deva ser atribuído apenas à sua causa particular. Ela atinge os efeitos chamados «fortuitos», os quais todos lhe são submetidos, como diz Santo Tomás (q. XXII, a. 2, ad I$^{um}$), embora essa «submissão» possa consistir apenas em uma simples permissão. Ela atinge os efeitos naturalmente necessários, pois Deus é o autor da natureza.

Além dessa providência geral, há também uma providência especial à qual se referem os auxílios que orientam o homem para seu fim sobrenatural, e as graças de escolha das quais Deus cerca certos justos (Q. xxii, a. 2, p. 414-416).

**4° A conciliação da providência e da liberdade**.—Caetano se esforça muito para conciliar a providência e a liberdade. Ele não aceita a opinião comum segundo a qual, se alguns efeitos das causas segundas são contingentes e outros necessários em relação às suas causas, todos são inevitáveis, porque todos se realizarão segundo os desígnios eternos da providência. «Deus», diz ele, «supera todas as causas necessárias ou contingentes, das quais Ele possui eminente em si os efeitos; é por isso que todos os efeitos são livremente produzidos por Ele, embora todos sejam necessários ou contingentes em relação às suas causas. Da mesma forma, sua providência não implica para os eventos nem que eles sejam evitáveis, nem que sejam inevitáveis; ela dirige os dois de uma maneira mais elevada, que escapa à nossa inteligência».

Essas explicações são, para Molina, a oportunidade de tornar precisa suas próprias ideias sobre a questão. Ele recusa, antes de tudo, admitir absolutamente que todos os eventos tenham sido desejados por Deus com uma vontade eficaz ou absoluta; que Deus tenha preparado e disposto as causas para que se produzam como o fazem—os abusos da liberdade, os pecados, como vimos, não são desejados nem preparados por Deus, mas apenas permitidos para fins superiores. Ele nega que a providência implique a realização dos fins para os quais ela dispôs os meios; a vontade salvífica universal não se realiza perfeitamente, embora Deus providencie a salvação de todos. Ele denuncia, finalmente, a confusão frequente entre a certeza e o caráter inevitável [isto é, a necessidade] dos eventos: um efeito é dito inevitável [necessário] em relação à sua causa; ele é dito com certeza em relação ao intelecto; de que um efeito é infalivelmente previsto por Deus, pode-se concluir que ele acontecerá, não que será produzido inevitavelmente [necessariamente].

Em suma, conclui ele, não é mais difícil conciliar a liberdade e o caráter evitável [contingente] dos eventos com a providência, do que conciliá-los com a presciência divina; o problema é o mesmo; a solução também. Não é porque Deus prevê os efeitos contingentes e providencia para que eles aconteçam, que eles ocorrerão, mas é porque serão livremente produzidos que Ele os prevê e

providencia. Se eles deveriam ter sido outros, como poderiam ter sido, Deus teria previsto o contrário e providenciado (Q. xxii, a. 4, p. 416-423).

**A PREDESTINAÇÃO E A REPROVAÇÃO**.—Após uma análise geral, estudar-se-á sucessivamente a causa da predestinação e a causa da reprovação.

**ANÁLISE GERAL**.—**1° A predestinação**.—**1. Sua noção**.—A predestinação entra, em parte, no domínio geral da providência; ela é a ordem ou o conjunto dos meios pelos quais Deus prevê que a criatura racional deve ser conduzida à vida eterna, propondo-se a realizá-la. Portanto, ela está formalmente em Deus e, consequentemente, é eterna; mas sua execução ou seus efeitos, como a vocação, a justificação, os milagres, etc., são temporais e se realizam nos predestinados ou em outras criaturas (Q. XXIII, a. 1 e 2, disp. I, p. 424-427).

**2.Onde consiste**.—A predestinação divina necessita de um ato do intelecto, pelo qual Deus prevê os meios que permitem ao predestinado alcançar a vida eterna, e um ato de vontade, pelo qual Ele escolhe e decide concedê-los; todos os doutores concordam com isso. Eles se dividem quando se trata de dizer se a predestinação significa esses dois atos ou um só, e, no primeiro caso, qual ato ela significa principalmente. Scot afirma que a palavra predestinação significa somente o ato de vontade (*In I*$^{um}$, dist. XL) e São Boaventura, que ela significa principalmente o ato de vontade (*In I*$^{um}$, dist. XL, a. 1, q. 11). Molina, ao contrário, declara que ela significa ambos os atos, porque sua definição implica ambos; e principalmente o ato de inteligência, porque ela tira seu nome de um ato de intelecto (*prædestinare*, *præordinare*) e está relacionada com a providência, que se refere principalmente ao intelecto.

Vários admitem que, antes desse ato de inteligência e do ato de vontade que o completa, Deus, por um ato de vontade absoluta, escolheu aqueles que Ele queria salvar; é aí que Ele os teria predestinado, no sentido em que entendemos esta palavra, pois ele quer o fim antes de prever e querer os meios. Molina rejeita sem hesitação essa eleição anterior à predestinação: ele já mostrou que a previsão dos meios de salvação para cada um, na hipótese de ser colocado em tal ou tal ordem de coisas, não pertence ao conhecimento livre, mas ao conhecimento médio que precede todo ato de vontade livre; ele conclui que a ordem dos meios que conduzirão cada predestinado ao seu fim não é posterior à eleição, que, da parte de Deus, é totalmente livre. Na realidade, Deus escolheu os predestinados pelo fato de Ele se ter agradado com os meios e o fim que Ele previu para eles. Defender a necessidade de uma escolha anterior é transportar em Deus uma imperfeição de nossa inteligência, para a qual a escolha dos meios só é possível em vista de um fim previamente querido.

Outros afirmam que o ato do intelecto incluído na predestinação não é uma visão ou juízoz, mas uma ordem análoga a uma lei ou preceito. Tal ordem, declara Molina, é perfeitamente inútil; basta que o intelecto conheça os meios, para que a vontade escolha entre eles e os mova à operação (Q. XXIII, a. 1 e 2, disp. II, p. 427-431).

**3.Seus efeitos**.—São compreendidos entre os efeitos da predestinação, primeiro, a vida eterna e tudo o que diz respeito à ordem da graça, e, em geral, tudo o que contribui de alguma forma para a vida eterna ou seu aumento, como, por exemplo, o temperamento, a boa educação, as orações do próximo, a morte ocorrendo em determinado momento e não em outro. Mas para que algo seja efeito da predestinação, duas condições são necessárias: 1. que venha de Deus; 2. que se relacione com a beatitude.

Vê-se assim que o pecado não pode ser efeito da predestinação, mas que sua permissão pode ser, e que um benefício de Deus, como a graça santificante, pode ser apenas um efeito da providência, se aquele que a recebe não alcançar a vida eterna (Q. XXIII, a. 1 e 2, disp. III, p. 431-432).

**2º A reprovação**.—**1. Noção**.—A reprovação é diretamente oposta, não à predestinação, mas à aprovação, que é um ato do intelecto. Pode-se defini-la como: «Um juízo eterno pelo qual Deus julga a criatura racional indigna da vida eterna e digna do castigo, acompanhado da intenção de excluí-la para sempre do reino celestial e puni-la de acordo com seus pecados». Do nosso ponto de vista, a aprovação é posterior à predestinação, pois a predestinação não supõe que o predestinado seja digno da salvação; ao contrário, é por ela que Deus decide dar-lhe os meios para se tornar digno da vida eterna. Pelo fato de Ele predestiná-lo assim, Deus prevê absolutamente que o predestinado será digno da salvação e o aprova como tal, isto é, Ele o julga eternamente digno da vida eterna e, por essa razão, propõe-se absolutamente a recompensá-lo. Assim, há que se considerar em Deus uma dupla eleição: 1. Ele nos elegeu antes da criação *para que sejamos santos*, esta é a predestinação em Cristo; 2. Ele nos elege *porque somos santos*, esta é a aprovação que será expressa no dia do julgamento. À aprovação se opõe a reprovação; mas à predestinação nenhum ato se opõe, porque, se Deus é causa da salvação pelos meios que Ele dá para alcançá-la, Ele não é causa da condenação, que depende exclusivamente da vontade do pecador.

**2.Efeitos**.—Primeiramente, a exclusão atual do reino celestial, efeito comum a todos os reprovados, e depois as penas dos sentidos, punição dos pecados atuais; mas os pecados pelos quais se é reprovado não são efeitos da reprovação, pois não têm Deus como causa.

É verdade que o pecado não é produzido e que o pecador não se endurece sem a permissão de Deus; mas isso não é razão para afirmar, com São Tomás (q. XXIII, a. 3) e Driedo (Concordia, c. i), que a reprovação inclui a vontade de permitir o pecado e o endurecimento, como a predestinação inclui a de dar a vida eterna e os meios para alcançá-la; a reprovação, como vimos, não se opõe à predestinação, mas à aprovação, ela significa um julgamento que exclui o indigno da recompensa proposta, e é evidente que nenhuma indignidade precede, no homem em estado de graça, a permissão do primeiro pecado. Portanto, a vontade eterna de permitir os pecados que levarão à reprovação não faz parte dela; ela é apenas uma condição *sine qua non*. Talvez São Tomás não tenha querido dizer outra coisa.

A permissão do pecado é ela mesma um efeito da reprovação? Sim, em certo sentido, porque faz parte de um plano geral de manifestação da justiça divina; mas ela tem outros fins, e mais importantes: o respeito pela liberdade criada, e a possibilidade do mérito, como diz São Tomás; a ocasião fornecida para a encarnação e a redenção; as lutas e as vitórias dos justos; todas as coisas nas quais se manifestam magnificamente a bondade, o poder, a sabedoria, a justiça de Deus. Exceto no sentido indicado acima, a permissão do pecado, o endurecimento e a condenação são, portanto, simplesmente efeitos da providência, e não da reprovação. Deus não criou ninguém para a condenação; Ele não a quer senão por uma vontade consequente; não é por ela que Ele permite o pecado e o endurecimento.

Por isso, também é preciso rejeitar a opinião daqueles que imaginam Deus como tendo decidido, por assim dizer, primeiro criar todos os homens e anjos, depois dar a beatitude a uns (os eleitos) e não a outros (os reprovados) e, por fim, fornecer aos primeiros os meios de salvação (predestinação) e permitir aos outros o pecado e o endurecimento. A reprovação não é esse ato arbitrário, anterior a toda

consideração de mérito e demérito: muitos homens são excluídos da vida eterna e punidos por seus pecados; Deus assim decidiu, não no tempo, mas na eternidade; eis em que sentido há, da parte de Deus, uma reprovação eterna (Q. XXI, a. 3, p. 433-439).

**CAUSA DA PREDESTINAÇÃO**.—A esse respeito, devemos nos questionar sobre o seguinte: 1. A predestinação tem uma causa nos predestinados? 2. O Cristo foi, pelos seus méritos, causa de nossa predestinação?.

1° **A predestinação tem uma causa nos predestinados?**—Em si mesma, a predestinação não tem outra causa senão a vontade divina; mas pode-se perguntar por que Deus predestina este e não aquele, e se o predestinado tem algum papel nas graças das quais é objeto.

**Respostas rejeitadas por Molina**. Deve-se evidentemente afastar os erros de Lutero, que nega a liberdade e o mérito, de Pelágio, que atribui ao mérito exclusivo do homem todo o efeito da predestinação, e de Santo Agostinho, que acreditava antes de seu episcopado na possibilidade de um ato de fé salvífico, sem a graça. Encontramo-nos então diante de várias opiniões entre os católicos (Q. XXIII, a. 1 e 5, disp. I, memb. 1 e 2, p. 439-412).

Em seu opúsculo sobre a predestinação, dirigido ao Concílio de Trento, o único que Molina leu, Ambrósio Catharin sustenta que Deus, ao dar a todos os homens os meios para se salvarem, caso o queiram, escolheu alguns, os predestinados, aos quais amou com um amor de predileção e aos quais, sem suprimir sua liberdade, deu tantas graças que é quase impossível que não sejam salvos. Esta opinião desagrada a Molina, porque ela não inclui entre os predestinados todos os que serão eleitos, e porque aqueles que ele chama de predestinados não serão com certeza salvos (Ibid., memb. 3, p. 442-444).

Outros afirmam que a razão da predestinação é a previsão do bom uso da liberdade que precede, ao menos por natureza, a primeira graça justificante. Essa é, apesar de divergências por vezes profundas, a opinião comum de Henrique de Gand, de São Boaventura, de Alexandre de Hales, de Gabriel Biel, de Javellus, de Tomás de Estrasburgo, de Alberto Pighius, de Bartolomeu Camerarius. Sem chegar, com Soto, a taxá-la de pelagianismo, Molina a considera falsa e pouco segura, caso a compreenda no sentido de que Deus regulasse eternamente a distribuição de seus dons com base na previsão do uso que a vontade livre faria deles; pois, nesse caso, esta seria, de fato, a fonte da predestinação (Ibid., memb. 4, p. 446-453).

A mesma razão é suficiente para rejeitar a opinião, sinalizada por Santo Tomás, segundo a qual os predestinados o são porque Deus prevê que farão bom uso da primeira graça recebida (Ibid., memb. 5, p. 453-455).

A opinião de Santo Tomás, a mais comum entre os escolásticos, resume-se em duas proposições: 1. Nada impede que os efeitos particulares da predestinação se comandem uns aos outros como causas finais ou meritórias. Dizemos, por exemplo, que Deus previu que daria a alguém a glória em razão de seus méritos (as disposições do homem são causa meritória da glória), e que ele lhe daria a graça para que merecesse a glória (a glória é causa final dos méritos e da graça); 2. A predestinação, em seu efeito integral, não tem causa no predestinado, mas somente em Deus. Desde toda a eternidade, Deus elegeu e predestinou uns para manifestar sua bondade, e reprovou os outros para manifestar sua misericórdia.

Mas, se Ele predestina ou reprova precisamente tais ou tais indivíduos, não há razão para isso, senão que o quis livremente e que Ele é o senhor de seus dons.

Tudo isso, Molina admite, embora rejeite várias explicações que se procurou dar. 1. Alguns distinguem um duplo auxílio divino, um eficaz, o outro suficiente, mas ineficaz, atribuindo à vontade divina somente esse caráter de eficácia ou ineficácia. Deus, dizem, quis predestinar certos indivíduos, porque quis dar-lhes graças eficazes de vocação e de perseverança, enquanto a outros ele deu graças suficientes, mas ineficazes. O que se torna da liberdade e da responsabilidade nesse caso? Pergunta Molina (Ibid., memb. 6, p. 455-469). 2. Vários fazem preceder a predestinação e a reprovação da previsão do pecado, ou ao menos do pecado original. Deus, dizem, com Santo Agostinho, vendo toda a humanidade infestada pelo pecado original e destinada em conjunto à perdição, quis desde toda a eternidade dar a certos indivíduos, por Cristo, meios eficazes de salvação. Ele o fez gratuitamente, sem que houvesse qualquer razão da parte dos homens. Quanto aos outros, não quis usar dos mesmos benefícios, mas os deixou na massa de perdição e, por isso, quis puni-los. Solução insuficiente, afirma Molina, pois Deus não quis apenas a salvação de todos no estado de inocência; ele quer salvar, por Cristo, todos os homens caídos.

**Princípios de solução.**—A questão da relação necessária entre a presciência e a predestinação também merece exame. São Tomás (III$^{a}$, q. 1, a. 3, ad 4$^{um}$) afirma que a predestinação pressupõe em Deus o conhecimento dos futuros. Esta proposição, se aplicada a todos os futuros e no sentido de uma presciência absoluta, não hipotética, é evidentemente falsa; por isso, Caetano a entende apenas dos futuros contingentes da ordem sobrenatural. Na realidade, antes da predestinação dos homens e de Cristo como homem, isto é, antes de decidir a encarnação, Deus conheceu todos os futuros contingentes, não como absolutos, mas como hipotéticos: Ele soube, em parte por seu conhecimento puramente natural, em parte por seu conhecimento médio, o que ocorreria se quisesse estabelecer a ordem das coisas natural e sobrenatural que Ele de fato estabeleceu, e o que os anjos e os homens fariam livremente, em todas as ordens possíveis. Deve-se, portanto, representar, antes de qualquer ato de sua vontade livre, prevendo que, sem Cristo, alguns anjos e toda a humanidade se perderiam, e que Ele poderia dar ao homem um Cristo redentor. Então, de um único ato de vontade, Ele escolheu a ordem das coisas que foi e será realizada, e que compreende a natureza, a graça e a união hipostática.

Esta escolha (*electio*) implicava a intenção de criar os anjos e os homens no estado de inocência, para que, por sua vontade auxiliada pela graça, chegassem à beatitude; também a intenção de dar a todos essa beatitude, se não colocassem obstáculos. A escolha desta ordem de coisas era, portanto, predestinação, para os anjos que Deus previa que chegariam à vida eterna. Para os outros anjos e para os homens, era apenas providência, unida à vontade de permitir o pecado. Tornou-se reprovação para os primeiros, devido à previsão de sua queda, e à vontade de excluí-los do reino celestial. Quanto aos homens, dos quais Deus previa a queda geral devido ao pecado original, essa mesma escolha implicava a vontade de lhes dar um redentor e de lhes providenciar a todos os meios de salvação. Sob esse ponto de vista, esse ato único de vontade divina foi ao mesmo tempo eleição e predestinação de Cristo, e providência para todos os homens, unida à vontade de permitir o pecado atual. Devido à previsão de salvação, foi também eleição em Cristo e por Cristo de todos aqueles que, pela graça e pelos méritos de Cristo, chegariam à vida eterna (Q. xxiii, a. 4 e 5, disp. 1, memb. 8, p. 477-490).

Em que medida o efeito integral da predestinação depende da vontade livre? Deixemos de lado as crianças que morrem antes de ter o uso da razão; sua predestinação está ligada unicamente à recepção de dons gratuitos, isto é, ao batismo. Os adultos, obviamente, não são predestinados *por causa* de seus méritos; eles o são, no entanto, *por* seus méritos. Sua salvação depende, de fato, do livre uso que fazem dos dons de Deus; e o bom uso de sua vontade livre, seja na disposição para a fé, esperança, caridade e a primeira graça habitual, ou nas obras sobrenaturais às quais são prometidos aumento de graça e vida eterna, ou ainda da abstinência do pecado, resistência às tentações, vitória sobre as dificuldades, depende de ambas as causas livres: Deus e a vontade, agindo cada uma como parte de uma causa integral única. Se, portanto, consideramos o bom uso da vontade livre como obra de Deus, ele está incluído no efeito integral da predestinação do adulto, como uma de suas partes. Se, ao contrário, consideramos-lo como obra da vontade livre, ele é o que Deus exige para cooperar na salvação e o que torna o homem digno de recompensa eterna por seus próprios méritos, que também são dons de Deus.

Da mesma forma que, no lançamento de uma flecha para o alvo, deve-se distinguir a flecha que é lançada e o movimento imprimido pelo arqueiro que a destina ao alvo; da mesma forma, na destinação de um adulto à vida eterna, deve-se distinguir o adulto dotado de liberdade e responsabilidade, e os meios pelos quais Deus o destina e decide auxiliá-lo a alcançar livremente a vida eterna. No bom uso da liberdade, que leva ao alvo, nada vem de Deus que não venha ao mesmo tempo da vontade criada, e vice-versa; todo o efeito é de cada uma dessas causas parciais que em conjunto constituem a causa integral. O bom uso da liberdade é efeito da predestinação apenas em relação a Deus, devido à predestinação eterna; no entanto, depende da vontade livre que o efeito integral da predestinação seja realizado, e, por consequência, que ele seja um efeito da predestinação (Q. xxiii, a. 4 e 5, disp. 1, memb. 9, p. 494-501).

**Conclusões de Molina sobre a predestinação eterna.**

**a)—O que ela é**.—A predestinação de uma criatura é «a razão (a ideia) da ordem e dos meios pelos quais Deus previu, por seu conhecimento natural e seu conhecimento médio, que essa criatura chegaria à vida eterna, unida ao desígnio ou à determinação da vontade divina de realizá-la por sua parte».

**b) Fonte de sua certeza**.—O adulto assim predestinado obterá certamente a vida eterna, mas essa certeza resulta da presciência divina, não dos meios ou efeitos da predestinação. Em si mesma, a livre cooperação do predestinado com os auxílios divinos para produzir o efeito total da predestinação é incerta; mas Deus, da altura de seu intelecto e antes de qualquer ato de sua vontade, conhece de maneira certa o que esse homem fará livremente ao ser colocado nessas condições. O ato da vontade divina decidindo atualizar essas condições conclui a predestinação.

Entende-se, então, que no *sentido dividido*, o adulto predestinado possa não obter a vida eterna, visto que nem a predestinação antecedente, nem os dons ou a cooperação de Deus o impedem de agir livremente, de maneira a incorrer na danação, como se não tivesse sido predestinado; mas entende-se também que no *sentido composto*, ele não possa deixar de ser salvo, porque a predestinação e a perda da vida eterna são incompatíveis de fato, e que, se esse homem fosse abusar de sua liberdade para perder a vida eterna, Deus não teria previsto que ele chegaria lá pelos meios que lhe destinava, e não teria tido a vontade de conduzi-lo por eles à salvação.

Vê-se, finalmente, como a predestinação de alguém se concilia com a liberdade que ele tem de se salvar ou se condenar, já que a certeza inerente à predestinação não é outra senão a da presciência divina, da qual se explicou mais acima a conciliação com a liberdade e a contingência. Da mesma forma, as crianças predestinadas serão salvas, se nascerem, forem batizadas e morrerem antes de atingir a idade da razão. Em si, nada disso é certo. Mas Deus prevê que isso ocorrerá pelo jogo das causas naturais ou livres; daí a certeza da salvação dessas crianças.

**c) Causa de seu efeito integral**.—A predestinação do adulto, considerada em seu efeito integral, isto é, não apenas em seus efeitos sobrenaturais, mas em tudo o que é meio em relação à vida eterna: vocação externa, tempo e lugar de nascimento, temperamento, etc., não tem causa por parte do predestinado; deve-se unicamente à vontade misericordiosa de Deus. Nada, de fato, no predestinado, precede esse resultado integral; o uso da vontade livre, ao qual se poderia pensar, é posterior a uma série de circunstâncias que entram no efeito integral da predestinação; mais ainda, ele faz parte dele próprio. Nada que o acompanhe, pois Deus distribui suas graças e seus auxílios onde, quando e como quer. Nada o segue, pois o bom uso da vontade livre não é causa das decisões divinas relativas à criação, à concessão dos dons naturais ou sobrenaturais, à predestinação.

Esta conclusão permanece verdadeira, caso se entenda por efeitos da predestinação aqueles que se referem à ordem sobrenatural; seu conjunto depende da vontade de Deus somente. Se tivesse uma causa por parte do predestinado, seria a previsão do bom uso da liberdade; mas os auxílios da graça preveniente e excitante precedem o uso que será feito dela, e a importância das graças posteriores não depende de sua utilização: vide os justos acabarem sendo condenados, e um ladrão ser salvo.

Tudo isso não impede, no entanto, que a vontade livre seja uma parte da causa livre da qual depende uma parte do efeito total da predestinação; pois, como foi dito mais acima, se essa realidade é efeito da predestinação, não o é na medida em que emana da vontade criada, mas na medida em que emana de Deus pela predestinação eterna.

***A fortiori***, a predestinação das crianças, considerada em seu efeito integral, não tem causa ou razão por parte delas, mas somente pela vontade de Deus.

Dada, em Deus, a ideia de diversas ordens possíveis de coisas, de auxílios e de circunstâncias, e a previsão do que as criaturas fariam livremente em cada uma delas, na hipótese em que Ele desejasse escolher tal ordem de coisas em vez de outra, a escolha, por parte de Deus, de tal ordem de coisas em vez de outra ordem de coisas e a decisão de atualizá-la no que lhe diz respeito; a eleição em Cristo, para a vida eterna, de tais ou tais homens; a decisão de lhes dar, por meio de Cristo, os meios pelos quais Ele prevê que eles alcançarão livremente a vida eterna; tudo isso não tem causa, razão ou condição, nem mesmo condição *sine qua non*, no uso previsto da liberdade por parte dos predestinados ou de terceiros. Deus não decidiu dar a tais homens os meios que lhes dá e pelos quais os predestina por ter previsto sua livre cooperação; Ele o fez porque lhe agradou querer isso: *pro suo beneplacito id illa voluit*.

**d) Papel da presciência**.—Contudo, enquanto essa vontade não tem razão ou condição por parte do predestinado, a presciência tem uma, o que muitos não notam. A realização efetiva da predestinação do adulto depende, não apenas de Deus, mas da cooperação livre do predestinado; e não é porque Deus

previu que o predestinado dará essa cooperação, mas ao contrário, é porque ele a dará que Deus a previu. Se, como pode, o predestinado fizesse o contrário, Deus teria previsto o contrário.

Uma vez que a livre cooperação do adulto é condição *sine qua non* para a presciência, segue-se que tudo o que inclui sua predestinação toma o caráter de predestinação, ou mantém apenas o de providência, conforme essa cooperação se dê ou não. Compreende-se, assim, que, a providência oferecendo a cada um ao menos meios suficientes de salvação, o destino de todos, predestinados ou reprovados, está em suas mãos, se fizerem bom uso de sua liberdade e chegarem à salvação; Deus o previu e sua vontade de lhes dar a vida eterna é predestinação; se, ao contrário, como Judas, não cooperarem com os auxílios providenciais, Deus previu que não alcançarão a vida eterna e sua vontade de a lhes dar não é predestinação. Assim, o decreto eterno de Deus em relação a cada indivíduo, seja no caso dos anjos, de Adão, do homem após a queda, é um decreto de providência; mas a presciência do bom uso que alguns farão de sua liberdade assistida pelos auxílios providenciais transforma esse bom uso em um decreto de predestinação para eles.

Isso não quer dizer que a predestinação dependa do indivíduo, uma vez que ela consiste na escolha feita por Deus de uma ordem de coisas na qual Ele prevê que esse indivíduo alcançará a salvação. Esse é precisamente o ponto delicado, «o abismo insondável dos desígnios de Deus». Deus conhecia uma infinidade de ordens providenciais nas quais os não predestinados chegariam livremente à vida eterna e, portanto, seriam predestinados; Ele conhecia igualmente uma infinidade de ordens providenciais nas quais os predestinados livremente perderiam a beatitude e seriam reprovados; e, no entanto, escolheu para uns e para os outros a ordem de providência na qual Ele previa que uns seriam salvos e outros não. Ele o fez por sua única vontade e sem levar em conta seus atos, mas sem injustiça, pois providenciou a todos os meios para chegar à vida eterna.

Notemos por fim que, se, no conhecimento médio, anterior ao ato livre da vontade divina, a certeza de que o predestinado chegará à vida eterna é hipotética, pois está subordinada à vontade de Deus de conceder tais meios e de tal maneira; em seu conhecimento livre, ao contrário, pelo qual, após o ato de sua vontade, Ele prevê simplesmente que o predestinado chegará à vida eterna, a certeza é absoluta e sem hipótese. No que diz respeito às crianças, depende de todas as causas livres que intervêm em seu nascimento, sua conservação, seu batismo, que a ordem de providência que as concerne e a vontade de Deus de lhes dar os meios de salvação prevaleçam sobre a predestinação (Q. xxiii, a. 4 e 5, disp. I, memb. 11, p. 505-523 e 528).

**e) Concórdia entre a predestinação e a presciência**.—A predestinação se fez segundo a presciência? Não, no sentido de que Deus teria decidido distribuir de tal ou tal maneira seus auxílios ou predestinar tais ou tais em razão ou por causa do uso que Ele previu que seria feito deles (cf. supra, memb. 4). Sim, no sentido de que dependia do livre uso que o adulto faria do auxílio divino que ele chegasse ou não à vida eterna; e dependia da presciência desse uso que esses auxílios tivessem razão de predestinação ou apenas de providência. Nesse segundo sentido, os Padres e os escolásticos pouco falaram; é dele (presciência média), no entanto, que depende a legítima conciliação da presciência, da providência e da predestinação com nossa vontade livre, bem como a legítima compreensão dos textos sagrados. Rom. VIII, I Ped., I; II Petr., I, etc.

Deus, ademais, embora não estando ligado pelo uso da vontade livre e pelas outras circunstâncias que Ele previu por parte do adulto, podia, entretanto, levar isso em conta, e era conveniente e perfeitamente razoável que o fizesse. Existem muitos exemplos disso na Bíblia. Os auxílios e os dons que Deus concede assim, no tempo, em consequência de algum bom uso da liberdade, os pecados que Ele permite ou as outras penas que Ele inflige em consequência de algum mau uso da liberdade, Ele decidiu de toda a eternidade concedê-los, permiti-los ou infligi-los em razão (*propter*) desse bom ou mau uso que Ele previu que existiria, na hipótese de que quisesse criar tal ou tal ordem de coisas. Molina considera até muito plausível, para a louvor e honra de Cristo e de sua santa mãe, que não apenas Deus tenha decretado dar a suas almas dons mais excelentes, mas que Ele previu que elas usariam melhor do que as outras sua liberdade, e que foi essa a razão pela qual foram escolhidas, em preferência a outras, para tamanha dignidade.

De acordo com essas explicações, compreende-se tanto a enorme diferença quanto a semelhança que existem entre a predestinação de Cristo para ser Filho de Deus pela união hipostática, e a dos outros homens em Cristo e por Cristo. Elas diferem no fato de que, na predestinação de Cristo como homem para ser ao mesmo tempo Filho de Deus, não se levou em conta o uso previsto de sua liberdade, uma vez que a natureza humana não deveria ser conduzida à união hipostática por esse uso; enquanto, na predestinação dos adultos em Cristo e por Cristo, tal uso deveria ser levado em conta, no sentido explicado acima, já que os homens foram predestinados à vida eterna para alcançá-la, se assim quisessem, por sua vontade sustentada pela graça, pelos auxílios e pelos méritos de Cristo. Elas se assemelham no fato de que, como a de Cristo, a predestinação dos outros homens, quanto ao seu efeito integral, foi puramente gratuita, uma vez que os auxílios e todos os meios sobrenaturais pelos quais Deus os predestinou derivam, como de sua fonte, da predestinação e dos méritos de Cristo. (Ibid., p. 523-528).

**f) Concórdia entre a predestinação e a liberdade**.—Em resumo, Deus, antes de qualquer ato livre de sua vontade, previa, com a ajuda de seu conhecimento puramente natural e de seu conhecimento médio, pela compreensão de sua essência, tudo o que estava ao seu alcance, entre outras coisas: as inúmeras criaturas racionais que Ele poderia criar, assim como as inúmeras ordens de coisas, auxílios e circunstâncias nas quais Ele poderia colocar todas essas criaturas e aquelas que decidiu criar; Ele previa também o que, nessas diversas ordens de coisas, aconteceria pela vontade de cada criatura racional, na hipótese de Ele querer estabelecer tal ou tal ordem de coisas, com tais ou tais auxílios de sua parte e tais ou tais circunstâncias.

Por um ato único e simples de sua vontade, Ele estabeleceu toda a ordem de coisas e seres que se desenrolaria desde a criação até o fim dos tempos, com os auxílios e os dons que decidiu conceder aos anjos e aos homens, de modo que cada um fosse livre para alcançar a vida eterna ou se afastar dela.

Por esse ato da vontade divina e da escolha de uma ordem de coisas e auxílios em vez de outro, os anjos e os homens que Deus previu que morreriam em estado de graça foram predestinados; os outros não o foram, embora, por esse mesmo ato, Deus tenha provido suficientemente para que chegassem à vida eterna, e que sua providência tenha sido mais ampla para alguns deles do que para muitos predestinados.

Se Deus escolheu uma ordem de coisas, de circunstâncias e de auxílios na qual apenas alguns foram predestinados; se, portanto, Ele quis dar a estes auxílios pelos quais previu que seriam salvos, enquanto aos outros Ele não quis dar senão auxílios pelos quais poderiam se salvar, embora prevendo que, por sua culpa ou pela de nossos primeiros pais, morreriam em estado de pecado, não há nenhuma causa ou razão por parte dos predestinados ou dos não predestinados. Tudo isso é devido à livre vontade de Deus e permanece incompreensível para nós. Sob esse ponto de vista, as Escrituras estão certas ao dizer que Deus escolheu aqueles que quis para predestiná-los, e que os eleitos e os predestinados o foram, de certa forma, por acaso.

Não obstante, é verdade que, dada a escolha eterna de tal ordem de coisas em vez de outra, se uns foram predestinados por essa escolha e pela providência, enquanto outros não foram, a razão ou a condição para isso foi que nem todos utilizariam essa ordem de coisas para morrer em estado de graça, e que Deus, da altura de sua inteligência, previu que estes o fariam e aqueles não.

Se, por impossível, Deus, ao escolher tal ordem de coisas e de auxílios, não tivesse tido o conhecimento médio pela qual penetrava a determinação do livre-arbítrio criado e as realidades contingentes que dele dependem, essa escolha teria tido razão de providência, mas não de predestinação, pois a incerteza inerente ao uso futuro do livre-arbítrio não teria sido resolvida para Deus. Portanto, não é à escolha da ordem de coisas e à providência divina que se deve atribuir a predestinação e a certeza da salvação do predestinado, mas à presciência somente.

Vê-se, portanto, como o nosso livre-arbítrio e o dos anjos se conciliam com a predestinação divina, como cada anjo pôde e cada adulto ainda pode alcançar ou não a vida eterna, como se a eleição da ordem de coisas que Deus escolheu desde toda a eternidade não tivesse tido razão de predestinação. Sem o conhecimento médio, de fato, essa eleição, que é apenas providência, deixa a atitude futura do livre-arbítrio na incerteza para Deus, assim como ela está em si mesma. Por outro lado, o conhecimento que a predestinação adiciona a essa eleição e à providência não retira absolutamente nada da liberdade, pois não chegamos à vida eterna porque Deus a previu, mas, ao contrário, Deus previu o que faríamos livremente e teria previsto o contrário se, como podemos, fizéssemos. Sem dúvida, é impossível que sejamos predestinados e não cheguemos à vida eterna, ou que Deus preveja nossa cooperação e nós não a demos; mas não deixa de ser verdade que, se não cooperássemos para nossa salvação, a predestinação e a presciência dessa salvação não teriam existido em Deus. Portanto, no sentido composto, é absolutamente necessário que o predestinado chegue à vida eterna; mas, no sentido dividido, permanecemos livres, e é possível que a predestinação não tenha existido.

Molina, portanto, não representa a predestinação como uma escolha puramente arbitrária pela qual Deus, sem levar em conta a liberdade de cada um e para ter a oportunidade de manifestar tanto sua misericórdia quanto sua justiça, teria decidido conduzir uns à vida eterna e afastar os outros por causa dos pecados dos quais sabia que seriam culpados, pelo próprio fato de não serem predestinados. Ele se recusa a representar Deus, de algum modo, enganando o livre-arbítrio de todos, para realizar seu desígnio, a fim de que, em todo caso, os predestinados cheguem à vida eterna e os outros acabem sendo condenados. Ele não pensa que o bom uso do livre-arbítrio dependa apenas da predestinação e de seus efeitos, de modo que o predestinado e o reprovado não possam se orientar em outro sentido, como se o primeiro não fosse predestinado e o segundo o fosse. Tudo isso lhe parece indigno da majestade e da bondade de Deus, contrário à Escritura e perigoso, senão totalmente errado.

Ele acredita, ao contrário, que Deus, prevendo todos os futuros, escolheu de uma só vez, em sua sabedoria, bondade, misericórdia e justiça, a ordem de coisas que se desenrolou desde a criação e se desenrolará até o fim dos tempos, como se a tivesse escolhido por partes, de acordo com os acontecimentos, sem ter a presciência do que fariam as criaturas livres. Ele acredita, consequentemente, que Deus decidiu eternamente criar e criou realmente os anjos e os homens no estado de inocência, como se não tivesse previsto a queda de alguns anjos e de nossos primeiros pais. Isso resulta dos dons e auxílios com os quais os criou e dos quais os proviu para que chegassem facilmente à vida eterna por seus próprios méritos, e está de acordo com a verdade e a bondade divinas, assim como com os testemunhos explícitos da Escritura.

Ele não pensa que Deus tenha tido em vista desde a eternidade a perda dos anjos e dos homens, para ter alguém a punir justamente, ou que tenha se alegrado com isso. A queda ocorreu fora da intenção de Deus e, por assim dizer, contra sua «veleidade», pois Ele tinha em vista o contrário e a esperava; mas, porque queria ver suas criaturas adquirir a beatitude livremente e por seus próprios méritos, a providência deveria permitir o pecado e tirar dele, por sua sabedoria, sua justiça, sua bondade e sua misericórdia, maiores bens, punindo eternamente os pecadores para fazer brilhar sua justiça vindicativa, e fazendo misericórdia a alguns por seu Filho, ao mesmo tempo em que salvaguardava a rigidez de sua justiça.

Deus, portanto, prevendo desde toda a eternidade a queda de alguns anjos e da humanidade, na hipótese de que Ele estabelecesse os anjos e os homens no estado de inocência, escolheu, com a ordem de coisas anterior à queda, a reintegração da humanidade pela vinda e pelos méritos de Cristo, e toda a ordem de coisas que se seguiria até o fim dos tempos, exatamente como se tivesse ignorado o futuro e escolhido a restauração da humanidade após a queda original.

Já que, por outro lado, todos os pecados derivam da queda original como sua fonte, deve-se acrescentar que eles também não se produzem pela intenção e vontade de Deus, mas acontecem mais contra sua «veleidade ». Por isso, é verdade que, para sua parte, Deus quer a salvação de todos sem exceção e não quer a morte do pecador, mas antes que ele se converta e viva. A escolha da ordem de coisas que se desenrolará até o fim dos tempos visa a realização dessa vontade salvífica universal.

Mas, nessa ordem de coisas, Deus deixou cada um dos adultos senhor de seus atos e de seu destino, como se Ele não tivesse a presciência do que fariam e se tornariam: portanto, como se não houvesse nele predestinação, mas apenas uma providência decidida a prover a salvação dos homens depois de ter tomado conhecimento de suas obras.

Em uma palavra: 1. Deus escolheu livremente a ordem de coisas e de auxílios, na qual Ele previu que certos adultos ou crianças chegariam à vida eterna e outros não, ao invés de outra ordem de coisas na qual os eleitos e os reprovados seriam diferentes; não houve causa nem razão para essa escolha por parte dos predestinados. 2. Mas se a escolha dessa ordem de coisas teve razão de predestinação para estes e não para aqueles, a razão ou condição foi, por parte dos adultos, que uns cooperariam livremente, outros não, e que Deus o previu pela altura de sua inteligência. 3. Por fim, embora Deus não tenha estado vinculado, em sua escolha de tal ordem de coisas, pelo uso que Ele previu que seria feito da liberdade, Ele pôde, no entanto, levar isso em consideração em muitos casos; convinha até que

o fizesse, e Ele o fez de fato, como foi mostrado acima (Q. xxiii, a. 4 e 5, disp. 1, memb. 13, p. 539-515).

4.*Como, à luz dessas conclusões, deve-se explicar certos textos dos Padres e das Escrituras*.—Duas coisas, como vimos, são necessárias para que o adulto chegue à vida eterna e seja predestinado por Deus: que Deus tenha decidido lhe dar os auxílios com os quais previu que esse adulto cooperaria; que, de fato, esse adulto coopere livremente de modo a morrer em estado de graça. A primeira condição depende de Deus, a segunda do homem.

Os Padres anteriores a Pelágio e a Santo Agostinho, considerando esta última, quase todos afirmaram que a predestinação estava conforme à presciência do uso do livre-arbítrio, e se esforçaram para interpretar as Escrituras nesse sentido. Diante da heresia pelagiana que negava a necessidade da graça, Santo Agostinho mostrou, com base nas Escrituras, que o começo da salvação vem de Deus, pela graça preveniente e excitante, e que os auxílios da graça são dados segundo o bom prazer de Deus, não conforme o valor do uso do livre-arbítrio. Mas ele acreditou dever concluir daí que a predestinação eterna depende apenas da eleição e do bom prazer de Deus, e que não está conforme os méritos e o uso previsto da liberdade. Por isso, ele entendeu o *Quer que todos os homens sejam salvos* [*Vult omnes homines salvos fieri*], I Tim. II, não como se se referisse a todos os homens, mas somente aos predestinados. Doutrina perturbadora, que deu origem, por reação, ao semi-pelagianismo, mas que foi seguida, entretanto, por Santo Tomás e pela maioria dos escolásticos.

Os antigos Padres sempre admitiram sem controvérsia, na medida em que as Escrituras afirmam claramente, que somos dotados de livre-arbítrio; que ninguém pode alcançar a vida eterna se a graça não lhe for concedida pelos méritos de Cristo; que nenhum adulto pode ser justificado, merecer a vida eterna e nela chegar por suas próprias forças, sem o auxílio da graça sobrenatural; que há em Deus a presciência de todos os futuros e a predestinação dos bons para a vida eterna pela graça, pelos dons e pelos auxílios sobrenaturais; finalmente, que tudo isso não suprime nem impede o livre-arbítrio, mas se concilia com ele. Eles todos admitem igualmente que o que depende da criatura livre não acontece porque Deus o previu, mas que Deus o previu porque isso acontecerá. Quanto a questão de saber se o começo da salvação, se o primeiro ato salvífico de fé, esperança, contrição ou caridade emana da vontade do adulto somente, ou se supõe a graça preveniente ou excitante, ela foi discutida e decidida somente por ocasião da heresia pelagiana.

Apesar desse acordo unânime, Santo Agostinho e os outros sempre julgaram extremamente difícil encontrar uma explicação plenamente satisfatória da concórdia do livre-arbítrio com a graça, a presciência e a predestinação, que faça entender como o adulto opera ou não sua salvação e obtém ou não a vida eterna segundo sua própria vontade. Refutaram bem os hereges que quiseram prejudicar a graça ou a liberdade,«mas não sei», declara Molina, «se as explicações dadas abriram aos hereges o caminho de volta à unidade da Igreja, e puseram fim, tanto quanto teria sido necessário, às discussões que nasceram entre os católicos há mil anos» (p. 547).

Uns, considerando a cooperação humana, disseram que a predestinação foi feita conforme a presciência dos atos livres e os méritos de cada um; outros, considerando os auxílios gratuitos de Deus, disseram que a predestinação foi feita conforme a vontade e o bom prazer de Deus. Nem uns, nem outros notaram que uma coisa é a predestinação segundo a presciência (*secundum præscientiam*), no sentido

de que Deus teria decidido dar seus auxílios conforme a qualidade dos atos livres ou por causa deles; e outra coisa é a predestinação com a presciência (*non sine præscientia*), no sentido de que Deus levou em conta o uso que Ele previu que seria feito da liberdade. Molina estima ter posicionado alguns princípios que poderiam ter sido de natureza a impedir o surgimento das heresias pelagiana e luterana, a facilmente pôr fim ao semi-pelagianismo, a apaziguar as discussões entre católicos.

O princípio fundamental é a maneira como Deus influi, por seu concurso geral, nos atos livres, e por seus auxílios particulares, os atos sobrenaturais; o segundo é a explicação do dom de perseverança, que requer, além de um auxílio especial de Deus, a livre cooperação do homem, sem a qual a vontade de dar esse auxílio não teria sido a vontade de conferir o dom de perseverança. Esses dois princípios foram suficientes para conciliar nosso livre-arbítrio com a graça.

Um terceiro princípio, o do conhecimento intermediário ou médio (*scientia media*), entre o conhecimento livre e o conhecimento puramente natural, trouxe à luz a concórdia do livre-arbítrio criado com a presciência.

O quarto princípio é que, se Deus quis criar tal ordem de coisas em vez de outra, não houve causa nem razão disso por parte dos predestinados ou dos reprovados; mas que, se essa ordem teve razão de predestinação para uns e não para outros, isso se deve à previsão do uso que cada um faria de sua liberdade. Esse princípio permitiu reduzir a dificuldade de conciliar a liberdade com a predestinação à questão de conciliá-la com a presciência, e fazer, a respeito da «predestinação segundo a presciência», uma distinção fecunda. A presciência não é causa da predestinação, mas não lhe é estranha.

Assim se esclarecem e se harmonizam a maioria dos textos patrísticos que parecem se contradizer. Aqueles que negam a predestinação segundo a presciência devem ser entendidos, tanto quanto possível, no primeiro sentido: querem dizer que os méritos individuais não são causa da predestinação. Este é o caso dos textos de Santo Agostinho e de seus discípulos. Aqueles, ao contrário, que afirmam a predestinação segundo a presciência devem ser entendidos, tanto quanto possível, no segundo sentido: querem dizer que Deus predestinou livremente os homens, levando em conta o bom uso que fariam de sua liberdade. Este é o caso dos textos de Orígenes, de Santo Atanásio, de Santo João Crisóstomo, de Santo Ambrósio, etc., sobre Rom., IX. Molina não duvida de que essa nova opinião sobre a concórdia do livre-arbítrio e da predestinação («*a nemine quem viderim, hucusque tradita», por ninguém, que eu saiba, transmitida até agora*) teria sido aprovada unanimemente por Santo Agostinho e pelos outros Padres, se a tivessem conhecido (Q. xxi, art. 4 e 5, disp. I, memb. ult., p. 545-550).

**2º O Cristo foi, por seus méritos, causa de nossa predestinação?**—1. O Cristo não foi causa de nossa predestinação quanto ao seu efeito integral. Ele nos mereceu os dons sobrenaturais que nos conduzem à vida eterna, não os dons puramente naturais que fazem parte, como auxiliares, do efeito integral da predestinação, como o temperamento que leva à virtude, o nascimento em país cristão, etc. Esses dons resultam da disposição do universo conforme Deus a estabeleceu antes da queda, e são independentes da ordem da graça. Tal é a opinião de Driedo, *De redemptione et captivitate generis humani*, t. II, c. 11, p. 3, art. 4.

2.No entanto, certos efeitos naturais têm sua origem nos méritos do Cristo: são todos aqueles que são obtidos pela oração, cuja eficácia se deve aos méritos do Cristo. Assim, a fecundidade de Rebeca, o nascimento de Samuel e de João Batista.

3.O Cristo não foi causa de nossa predestinação quanto ao seu efeito sobrenatural integral; pois ele não foi causa da encarnação, nem de seus méritos (cf. Santo Agostinho, *De prædestin. sanct.*, c. XV), que estão no primeiro plano dos efeitos sobrenaturais de nossa predestinação.

4.No entanto, Ele foi causa, não apenas da primeira graça justificante e dos auxílios sobrenaturais que a seguem, mas também da fé e de todas as disposições sobrenaturais que preparam para a primeira graça, assim como dos milagres e de todas as favores sobrenaturais que nos ajudam. Foi assim que Ele foi causa meritória das orações de Santo Estêvão e de Santa Mônica, que trouxeram a conversão de São Paulo e de Santo Agostinho.

Aqui, Molina se posiciona contra Driedo (*loc. cit.*), Ruard Tapper (t. 1, art. 6, *De satisfactione*, fol. 242) e Capreolus (In III$^{um}$, dist. XVII, q. a, ad I$^{um}$), segundo os quais o Cristo teria sido causa meritória da primeira graça e dos dons subsequentes, mas não da fé e das disposições que a precedem. Estas, segundo eles, seriam efeitos da predestinação eterna emanando unicamente da livre volição de Deus, e a primeira graça seria concedida apenas àqueles que estivessem assim preparados para receber a aplicação dos méritos do Cristo.

5.Em definitivo, deve-se afirmar simplesmente que o Cristo é causa de nossa predestinação, porque Ele é causa de seus méritos, de seus milagres e de tudo o que deles decorre para nós com vistas à vida eterna, e que Nele se encontram o fim e o modelo de nossa salvação. Subentende-se, evidentemente, que Ele não é causa de si mesmo.

Sem dúvida, São Paulo declara que fomos predestinados segundo a vontade de Deus (Efésios, I), e que a predestinação foi gratuita (Romanos, III); mas isso não impede que Deus nos tenha predestinados no Cristo, pelo Cristo, decidindo nos conceder gratuitamente o fruto dos méritos do Cristo; os dons sobrenaturais que conduzem à vida eterna (Q. xxi, a. 4 e 5, disp. II, p. 551-557.)

**III. CAUSA DA REPROVAÇÃO**.—A reprovação tem uma causa no reprovado?—Questão delicada à qual São Paulo (Romanos, IX) parece responder de forma clara pela negativa: Deus amou e predestinou Jacó, odiou e reprovou Esaú antes mesmo de nascerem, não pelas suas obras, mas por sua simples escolha; Ele tem misericórdia de quem quer e endurece a quem quer, como prova o exemplo de Faraó; da mesma massa de perdição, Ele tira, como o oleiro da argila, vasos de honra ou vasos de ignomínia, para manifestar seu poder ou sua misericórdia.

Parece, portanto, que a reprovação depende unicamente da boa vontade divina, sem que a previsão dos pecados tenha qualquer influência nisso.

1° *Princípios da solução*.—Isso não parece tão simples para Molina. O que é, de fato, a reprovação? Se a considerarmos do ponto de vista humano, podemos distinguir nela um triplo ato de vontade divina: a vontade de permitir os pecados que levarão à condenação; a vontade de endurecer o pecador, isto é, de não lhe conceder os auxílios com os quais ele poderia se recuperar; a vontade de excluí-lo do céu e enviá-lo para o inferno por causa dos pecados nos quais morrerá. Ora, esses três atos, que produzem de certa forma, no tempo, uma permissão, um endurecimento e finalmente a danação, têm em comum o fato de que todos pressupõem a previsão dos pecados a que se referem.

A vontade de permitir os pecados pressupõe uma previsão não *simpliciter*, mas *ex hypothesi*, uma previsão de que o adulto os cometerá na hipótese de Deus não o impedir com auxílios mais eficazes.

Ela não é, aliás, nada mais do que a vontade de não os impedir, uma vez que Deus prevê que, se não o fizer, o homem os cometerá livremente.

A vontade de endurecer o pecador pressupõe a previsão de que o pecador cometerá, de fato, os pecados que Deus permite, e que, na hipótese de Deus lhe conceder depois certos auxílios com os quais ele poderia se recuperar, e não outros auxílios de que ele não necessita, ele não se recuperará, por sua culpa. Ela não é, aliás, nada mais do que a vontade de não lhe dar outros auxílios, mais amplos ou diferentes, com os quais Deus prevê que ele se recuperaria. Acontece que Deus vá mais longe e «abandone», como se diz, o pecador; ele faz isso quando, como punição, diminui seus auxílios e permite tentações ou ocasiões de pecado mais graves, o que torna a conversão mais difícil. Mas, em nenhum caso, esse «abandono» chega a tirar do pecador a possibilidade de conversão.

A vontade de excluir o pecador do reino celestial como indigno e de enviá-lo ao fogo eterno pressupõe a previsão dos pecados que o reprovado cometerá e de sua persistência culpável até a morte.

Assim, esses três atos de vontade divina pressupõem como raiz a previsão dos pecados que serão livremente cometidos pelo adulto. Eles, no entanto, se diferenciam entre si e nos seus efeitos, pois a vontade de permitir o pecado e essa permissão em si mesma podem emanar unicamente da liberdade divina, sem caráter penal, de modo que a vontade de endurecer o pecador pode ser uma punição, e a vontade de excluí-lo do céu e enviá-lo ao inferno é sempre um castigo.

Essas observações permitem responder à questão proposta.

2° *Conclusões*.—1. A reprovação tem, no reprovado, uma causa meritória: o estado de pecado no qual Deus prevê que ele morrerá. É verdade que a reprovação exige como condição *sine qua non* a vontade divina de permitir o pecado e de endurecer o pecador até a morte; mas viu-se que ela não consiste nesses dois atos: ela é apenas a vontade de excluir tal pecador da vida eterna, como indigno, ou de enviá-lo ao suplício eterno, se Deus prevê que ele morrerá no pecado.

2.Se, como diz Santo Tomás, a reprovação incluísse a vontade de permitir o pecado que levará à condenação, e de endurecer o pecador até o fim de sua vida, o efeito integral da reprovação não teria causa no reprovado. Ele teria, no entanto, uma condição, pois, se o reprovado não morresse no pecado, ele não teria sido previamente reprovado por Deus.

3.Pois que a vontade divina, seja de permitir o pecado de Adão e as outras faltas dos reprovados, seja de endurecer o adulto até a morte, depende da presciência que Deus tem de seu conhecimento médio, resulta que essa permissão, esse endurecimento e todos os efeitos da reprovação divina não têm outra certeza senão a dessa presciência, e que a dificuldade de conciliar a liberdade humana com a reprovação eterna de Deus não difere daquela de conciliar a liberdade com a presciência ou com a predestinação.

Compreende-se facilmente, então, dada a presciência, que o decreto divino sobre a ordem das coisas e dos auxílios que se desenrolariam até o fim dos tempos tenha tido, por exemplo, em relação a Judas, razão de providência, na medida em que foi uma vontade de criar Judas para a bem-aventurança e de lhe dar os meios para alcançá-la; razão de permissão do pecado, na medida em que foi uma vontade de não lhe dar outros auxílios além daqueles pelos quais ele se perderia; razão de endurecimento, na medida em que foi uma vontade de puni-lo pela sua traição por meio de uma supressão de auxílios que

ele teria obtido sem isso e uma permissão das tentações mais graves, após as quais ele não se recuperaria; razão de reprovação, por fim, na medida em que foi uma justa decisão de excluí-lo do reino celestial e de puni-lo com penas eternas, por causa dos pecados nos quais Deus previu que ele morreria (Q. xxiii, a. 4 e 5, disp. IV, p. 561-573).

**COMPLEMENTOS DADOS POR MOLINA NO «APPENDIX AD CONCORDIAM»**. Mal fora publicada a *Concordia e* ela foi atacada por adversários, cujo nome Molina declara ignorar. Lembra-se que Báñez estava à frente deles. Eles alegaram extrair, por via de consequência, uma dezena de proposições que recaíam sob proibição de ensino, imposta anteriormente pelo tribunal da Inquisição de Castela.

Molina se defendeu tão bem que, após um exame profundo, o senado supremo declarou não haver razão para impedir a circulação do livro. Como suas respostas desenvolviam e reforçavam utilmente algumas de suas afirmações, e, por outro lado, ele temia a difusão sem contraposição das críticas das quais havia sido alvo, Molina julgou prudente publicar sua defesa. Esta constitui a primeira parte do *Appendix*. A segunda parte é formada por réplicas curtas a 17 «observações» contidas, segundo Molina, «em outro documento», no qual o autor isolou do contexto diversos trechos da Concordia.

1ª *parte*.—As acusações contra Molina apresentadas à Inquisição se resumem a três objeções que se referem ao objeto da providência, à fonte da presciência e ao efeito dos auxílios divinos.

1.*Objeto da providência*. Molina foi acusado de ensinar equivalentemente as seguintes proposições: Deus não providenciou singularmente todos os atos bons morais, nem predestinou que se realizassem aqui e agora; mas apenas providenciou que eles fossem determinados pelo livre arbítrio da criatura [*Deus non omnes actus bonos morales providit in singulari, nec prædefinivit, ut fierent hic et nunc; sed solum providit Deus illos determinandos a libero arbitrio creaturæ*].—Certos bens foram realizados por nós no tempo, que não são providos por Deus.—Deus não providenciou, nem determinou o número de todas as coisas singulares, por exemplo, bois e formigas [*Atiqua bona fiunt in tempore a nobis, quæ non sunt provisa a Deo.—Deus non providit, nec determinavit numerum omnium rerum singularium, v. g., boum et formicaruni*].

Ele insistiu, pelo contrário, na universalidade da providência, que atinge, em particular, todos os atos ou efeitos bons ou maus; mas ele distinguiu na providência o plano divino, a razão da ordem das coisas para seus fins [*ratio ordinis rerum in suos fines*], que a constitui como tal, e a execução desse plano, que se refere ao governo do mundo e deixa espaço para a ação das causas segundas. Deus quer o bem e dispõe todas as coisas para que ele seja realizado; Ele não quer o mal, que Ele prevê e permite, e não preparou suas causas para que elas o realizem (p. 575-578).

*2.Fonte da presciência*. — Alegou-se resumir a doutrina da *Concordia* sobre as fontes da presciência na seguinte fórmula: Deus previu que eu falaria, não porque Ele predefiniu que eu falasse; mas porque eu falaria, por isso previu que eu falaria [*Deus præscivit me locuturum, non quia prædefinit ut ego loquerer; sed quia ego eram locutus, ideo præscivit me locuturum*]; e acusaram o autor de excluir a providência de todos os atos morais ou livres.

Molina começa lembrando a longa série de autoridades que ele alegou em seu texto (q. xiv, a. 13, disp. LII, p. 325 sq.) em favor de sua doutrina: os Padres são unânimes, de São Justino a Santo Agostinho,

passando por Orígenes, João Damasceno, São João Crisóstomo, São Jerônimo, em ensinar que os futuros não acontecerão porque Deus os sabe de antemão, mas inversamente. Ele apela, então, à experiência que temos de nossa liberdade, ao poder e à sabedoria de Deus; rejeitar esta doutrina é suprimir o pecado, o mérito e renunciar a qualquer meio de conciliar a presciência divina com a contingência das coisas. «Além disso», prossegue ele, «a proposição citada não expressa meu pensamento: afirmo que uma predeterminação ou pré-definição livre da vontade divina é necessária para cada uma das ações das causas segundas, não apenas sobrenaturais, mas também naturais, e que ela é realmente a causa, de uma maneira que explicarei».

O ato de falar, para retomar o exemplo citado, pode ser ou moralmente bom ou indiferente, ou pecaminoso, ou sobrenatural e meritório. No primeiro caso, ele entra nos fins para os quais a vontade livre e os instrumentos da linguagem foram estabelecidos; Deus o previu por seu conhecimento natural e mediato, e decidiu, em sua eternidade, dar-lhe seu concurso geral; mas deixa o homem livre para não realizá-lo. No segundo caso, Deus coopera no ato como causa universal e decidiu permiti-lo para fins excelentes; mas não determinou a vontade e não quis que fosse realizado: é o homem que, abusando de sua liberdade e do concurso geral de Deus, determina-se para o pecado. No terceiro caso, Deus decretou eternamente chamar e ajudar o homem por graças prevenientes e cooperantes, tudo deixando-o livre; mas desde toda a eternidade lhe agradou que o homem cooperasse com suas graças, ele previu essa cooperação e a teve em vista, assim como o efeito total, por sua providência.

Além disso, quando se diz que Deus conheceu nossas ações futuras porque nós as faríamos livremente, esse «porque» (*ideo, quia*) não denota uma causa, mas uma condição *sine qua non* por parte do objeto. Sustentar que Deus conhece os futuros livres independentemente de nossa cooperação seria afirmar com os hereges que eles são inevitáveis, a menos que se pretenda, com Caetano, que, da presciência e da providência, decorre algo superior ao evitável e ao inevitável. Portanto, conclui Molina, eu não nego que Deus seja causa de nossas operações, mas apenas que Ele seja causa total. A providência determina a vontade humana a agir? Afirmar isso, caso se trate dos pecados, seria uma heresia. Para os atos bons, se «determinar» significa cooperar para a sua determinação por diversos auxílios, a providência os determina; mas se «determinar» significa produzir sem que a vontade se determine livremente, isso é um erro condenado pelo Concílio de Trento (sess. VI, c. v e can. 4) (p. 578-592).

3.*Efeitos dos auxílios divinos*. — Diz-se que Molina sustenta que, de dois homens não justos que recebem o mesmo auxílio de Deus, um se converte, o outro permanece no pecado; que o auxílio chamado suficiente às vezes se torna eficaz porque o homem coopera com ele para produzir seu efeito, e, por conseguinte, pode acontecer que, dois homens recebendo a mesma graça preveniente, um não coopere porque não quer, enquanto o outro coopere, de modo que sua cooperação equivale a uma graça.

Há, responde Molina, uma graça preveniente e uma graça cooperante. São graças realmente distintas ou é uma graça única que tem efeitos realmente distintos? A questão é deixada livre pelo Santo Ofício de Castela; mas o Concílio de Trento sustenta praticamente a unidade (sess. VI, c. v e can. 4), assim como Santo Tomás ($I^a$-$II^{ae}$, q. XI, a. 2 e 3). Além disso, as virtudes sobrenaturais de fé, esperança e caridade não desempenham sucessivamente o papel de graças prevenientes e de graças adjuvantes? Em todo caso, a graça preveniente, como tal, independentemente de sua intensidade, deixa livre o pecador para consentir ou não; um pode, portanto, converter-se, enquanto o outro, com um auxílio igual ou até

maior, não se converte (Conc. Trid., sess. VI, c. v e can. 4). A eficácia da graça preveniente depende, portanto, do livre consentimento do homem.

Isso quer dizer que nossa cooperação fornece força e eficiência à graça preveniente? De modo algum; mas Deus, que não quer nos salvar sem nós, estabeleceu que a graça preveniente não produziria seu efeito de conversão sem o nosso consentimento. Uma vez dado esse consentimento, a graça não é mais simplesmente preveniente, ela se torna cooperante e proporciona a conversão. Vê-se, portanto, que a distinção entre graça eficaz e graça ineficaz se aplica apenas à graça preveniente; a graça tal como necessária para a conversão é sempre eficaz (p. 592-599).

2ª *parte*.—Respostas de Molina a algumas observações.—Elas se limitam a destacar que seu adversário fez citações truncadas, a manter as afirmações levantadas por ele ou a explicá-las brevemente segundo as distinções já feitas acima (p. 599-606). Não nos deteremos mais sobre isso.

**SÍNTESE DAS TEORIAS DE MOLINA**.—Após esta longa análise, não será inútil sintetizar brevemente as teorias de Molina. Faremos isso aqui, destacando sua oposição ao que se costuma chamar de «tomismo», a fim de preparar o leitor para a compreensão das controvérsias cujas histórias serão esboçadas mais adiante.

Diante dos erros protestantes, Molina quis destacar e tornar preciso o papel da liberdade na conduta do homem. Para isso, estabeleceu como princípio que todos os atos sobrenaturais, de alguma forma, estão relacionados ao livre arbítrio; e então, afastando qualquer explicação que lhe parecesse minimizar ou até destruir a influência deste, expôs suas visões pessoais sobre a relação entre liberdade, graça, presciência, providência, predestinação e reprovação.

Todo o seu pensamento gravita em torno desses dois polos: o concurso simultâneo e o conhecimento médio.

1º *Concurso simultâneo*. Na ordem natural, declara Molina, o concurso divino necessário para a produção de qualquer ato não se exerce sobre o livre arbítrio; não consiste em um impulso prévio que leva a vontade a agir (*premoção física* dos tomistas). Pelo contrário, ele se exerce simultaneamente, com a vontade, sobre os atos que dela emanam (*concurso simultâneo*). Assim, a vontade não age como um instrumento nas mãos de Deus, causa principal, segundo a concepção dos tomistas; ela produz, por si mesma, uma parte do efeito realizado com o concurso divino, da mesma forma que um homem que puxa com outro uma mesma corda contribui com sua parte para mover o barco ao qual essa corda está atada. Deus e a vontade não são duas causas totais, das quais a segunda seria subordinada à primeira; mas duas causas parciais de um efeito total único.

Na ordem sobrenatural, pensa Molina, as coisas não acontecem de forma diferente. Sem dúvida, é necessário adicionar aqui, ao concurso geral de Deus, um influxo especial de graça, que eleva e excita previamente a vontade livre, tornando-a capaz de produzir atos sobrenaturais. Mas a vontade assim sobrenaturalizada não precisa, para agir na ordem sobrenatural, de um novo movimento divino, que se exerce sobre ela e a determina (*premoção* ou *predeterminação física* dos tomistas): desde que o auxílio prévio se mantenha, ela realiza livremente, com a graça e o concurso geral de Deus, o ato sobrenatural, que passa a ter assim três causas parciais (*concurso simultâneo*).

Dessa forma, decorrem duas consequências importantes:

1.Torna-se inútil estabelecer, entre graças *prevenientes* e *graças cooperantes* ou *adjuvantes*, uma distinção objetiva, como querem os tomistas; uma única e mesma graça é preveniente, na medida em que torna a vontade capaz de agir na ordem sobrenatural (*in actu primo*), e cooperante, na medida em que, com a vontade, ela realiza o ato sobrenatural (*in actu secundo*).

2.Não há necessidade também de sustentar, com os tomistas, uma distinção objetiva entre *graças suficientes* e *graças eficazes*: uma única e mesma graça é suficiente ou eficaz, conforme a vontade livre lhe dê ou não seu assentimento. A eficácia, portanto, não é um caráter intrínseco e específico: *não há graças eficazes por si mesmas*.

Assim, Molina quer dar um espaço maior à liberdade, nas duas ordens natural e sobrenatural; e, embora mantendo a plena transcendência do sobrenatural em relação à criatura, explicar como, com Deus querendo salvar todos os homens, a salvação de cada um está em suas próprias mãos.

2º *O conhecimento médio*. — Essa maneira de conciliar a graça e a liberdade pela teoria do concurso simultâneo não deixava de levantar sérias dificuldades do lado de Deus. Os tomistas explicavam a presciência divina, a providência, a predestinação e a reprovação por meio da premoção física e das graças eficazes. A rejeição da premoção física e das graças eficazes obrigava Molina, desse modo, a procurar outro meio de explicar como Deus conhece *infalivelmente* o futuro e dirige, com certeza, suas criaturas para o fim que lhes destinou. É aqui que ele recorre ao conhecimento médio.

Distinguiam em Deus um duplo conhecimento: o do possível e o do real. O primeiro chamava-se *scientia naturalis*, o segunda *scientia libera*. Entre o possível e o real, Molina distingue uma terceira categoria de objetos de conhecimento, o *futurível*, que seria realizado se certas condições o fossem. Ele faz disso o objeto de um terceiro conhecimento: a *scientia media*, que não se pode negar ao Deus onisciente. Desse «conhecimento médio» Molina não é o inventor, embora tenha dado a ele o nome; mas foi o primeiro a perceber a utilidade que se poderia tirar dele para tentar trazer uma nova solução aos problemas que o interessava.

Deus, diziam os tomistas, realiza infalivelmente no mundo seus decretos eternos, por meio de premoções físicas e de graças eficazes por si mesmas; ele prevê, nesses mesmos decretos, os atos livres da criatura. Molina explica a presciência infalível de Deus sem se apoiar em decretos predeterminantes que considera incompatíveis com a liberdade, mas apenas com a ajuda do conhecimento médio e da vontade divina. Sabendo, pelo conhecimento médio, o que cada vontade livre faria em todas as circunstâncias em que poderia se encontrar; sabendo, por seu conhecimento livre, em quais circunstâncias cada uma se encontrará de fato, devido à escolha divina de tal ordem de coisas determinada, Deus pode prever com certeza o sucesso das graças que destina a cada um. Sua presciência não repousa mais sobre os decretos de sua vontade, mas sobre a eminente compreensão que ele tem das vontades criadas.

Assim, explica-se também pelo conhecimento médio e pela livre vontade de Deus, a providência, a predestinação, a reprovação, e sua concórdia com a liberdade. De fato, a providência não é, segundo Molina, um ato de vontade absoluta, conduzindo infalivelmente os seres para o fim que Deus lhes destina; é um ato de inteligência prática: um plano, complementado por um ato de vontade absoluta sobre a ordem das coisas a ser realizada, e por um ato de vontade condicional sobre a conduta dos seres

livres. A infalibilidade da providência, portanto, não resulta, segundo ele, de um movimento que ela imprime às vontades, mas do conhecimento médio.

A predestinação não é, como queriam os semi-pelagianos, consequente à previsão dos méritos do homem; ela também não se deve ao fato de que Deus, antes de qualquer previsão sobre o que fará sua criatura, decreta dar-lhe graças eficazes por si mesmas, como querem os tomistas; ela consiste, segundo Molina, simplesmente no fato de que, em sua misericórdia, Deus decide dar a alguns graças com as quais ele prevê infalivelmente, por seu conhecimento médio, que colaborarão livremente.

Da mesma forma, a reprovação não consiste na recusa de dar graças eficazes por si mesmas, mas em um castigo fundamentado na previsão do pecado; e na medida em que implica, da parte de Deus, a vontade de permitir o pecado e de deixar o pecador morrer na impenitência, ela repousa, também, sobre o conhecimento médio.

Resumindo, enquanto os tomistas explicam a infalibilidade da presciência, da predestinação e da reprovação pelos decretos divinos, Molina a explica pelo conhecimento médio; enquanto os tomistas fazem depender da predestinação e da reprovação a presciência divina, Molina, invertendo os termos, faz depender da presciência a predestinação e a reprovação. A esse preço, Molina considera ter libertado a vontade livre, que agora se exerce sem impedimentos, sob o duplo influxo divino, natural e sobrenatural. Segundo o que ela escolhe, ela põe em prática ou não o concurso divino, recebe ou não a graça eficaz, realiza ou não o plano providencial, salva-se ou se condena, sem que isso implique qualquer mudança, nem no conhecimento, nem na vontade, nem na ação de Deus, pois Deus soubera desde toda a eternidade o que ela faria na ordem das coisas que Ele escolheu realizar.

Sob esse ponto de vista, o esforço de Molina para salvar a liberdade aparece também como um esforço de simplificação na concepção da ação divina. A razão da diversidade dos efeitos—atos bons, atos maus; graça preveniente, graça cooperante; graça suficiente, graça eficaz; predestinação, reprovação—não é mais procurada em Deus, mas no livre jogo da vontade. E, ao mesmo tempo, as dificuldades comumente extraídas do governo divino do mundo e das almas, contra a bondade de Deus, ficam notavelmente atenuadas.

**Conclusão.**—O autor da *Concordia*, consciente da originalidade de suas ideias, acredita ter tão bem «conciliado» o livre-arbítrio com a graça, a presciência, a providência, a predestinação e a reprovação que, se seu sistema tivesse sido conhecido, as heresias sobre a graça não teriam surgido, ou teriam sido facilmente abafadas. Reconhecer-se-á ao menos que ele teve algum mérito ao explorar, por novos caminhos, uma das regiões mais misteriosas da teologia, e que o fez com um objetivo apologético, sempre atento às precisões dogmáticas trazidas pelo Concílio de Trento. Trabalho laborioso, onde ele teve mais frequentemente a oportunidade de mostrar sutileza do que profundidade, e onde só progrediu penosamente, com muitos desvios, como se o receio de errar superasse a alegria da descoberta a cada passo. Em tal matéria, certamente, era necessário prudência; mas uma vez que o sistema estivesse estabelecido no pensamento, importava delinear suas linhas com vigor e decisão. Molina, o escritor, falhou em geral nessa maestria que se reconhece pela precisão da expressão, pela clareza da frase, pela solidez da estrutura de uma obra. Ele mesmo percebeu isso e tentou compensar tudo isso com excessos e repetições. Não conseguiu senão tornar seu livro quase ilegível. Daí, no leitor, fáceis confusões,

obscuridades, erros de interpretação, que contribuíram consideravelmente para indispor contra o autor e alimentar as polêmicas em torno de sua obra.

Após esta introdução vamos a obra de Luís de Molina.

# Parte I - Sobre as capacidades do livre-arbítrio para praticar o bem

## Discussão 1: Sobre os equívocos a respeito da presciência divina, nosso livre-arbítrio e a natureza contingente das coisas

1. Uma questão que sempre trouxe grandes desafios para a humanidade é como a liberdade de nossa vontade e a incerteza sobre o futuro podem coexistir com a presciência, providência, predestinação e reprovação divinas. Reconhecendo nossa limitação e confiando na ajuda de Deus, vamos explicar como isso é possível. Primeiro, em relação à presciência divina, e depois, em relação à providência, predestinação e reprovação. Para isso, precisamos começar afirmando que temos liberdade de escolha. Também precisamos definir como e em que medida essa liberdade existe. Além disso, devemos reconhecer que muitos eventos futuros são incertos, e precisamos entender a origem dessa incerteza. Só então poderemos explicar como tudo isso se harmoniza, primeiro com a presciência divina e, depois, com a providência, predestinação e reprovação divinas.
O parágrafo aborda o debate teológico entre liberdade humana (livre-arbítrio) e os atributos divinos (presciência, providência, predestinação, reprovação). Molina, autor da 'Concordia', é conhecido por sua teoria do 'molinismo', que busca harmonizar a soberania divina com a liberdade humana. Presciência refere-se ao conhecimento prévio de Deus sobre todas as coisas; providência é o plano divino que governa a criação; predestinação e reprovação são conceitos associados à eleição divina para salvação ou condenação, respectivamente, discutidos em debates como os entre calvinistas e arminianos.

2. Embora Santo Tomás, seguindo o plano de sua obra, aborde o tema do livre-arbítrio na questão 83, é importante que discutamos algo sobre isso agora. Isso porque, nestes comentários sobre a 'Primeira Parte' da Suma Teológica, não chegaremos a essa questão. Além disso, este é o momento adequado para tratar do assunto, pois, sem resolver algumas dúvidas sobre o livre-arbítrio, não poderemos

compreender plenamente tudo relacionado a ele. As demais questões sobre o livre-arbítrio serão abordadas de forma mais detalhada e proveitosa em nossos 'Commentaria in primam secundae'.
Santo Tomás de Aquino (1225-1274) foi um teólogo medieval cuja 'Suma Teológica' é uma obra fundacional da teologia católica. A 'Questão 83' da Primeira Parte da Suma trata do livre-arbítrio, defendendo que a liberdade humana é compatível com a causalidade divina. Molina menciona seus 'Commentaria in primam secundae', referindo-se a comentários sobre a primeira parte da segunda seção da Suma, onde questões sobre a graça e o livre-arbítrio são aprofundadas.

O leitor compreenderá que, em alguns momentos, abordamos questões relacionadas à graça, sempre que o assunto exigia. Isso porque a conexão entre o livre-arbítrio e a graça, a presciência, a providência, a predestinação e a reprovação é tão profunda que é quase impossível tratar de um tema sem mencionar os outros.
A 'graça' é um conceito central na teologia cristã, entendida como o favor imerecido de Deus para salvar a humanidade. A relação entre graça e livre-arbítrio foi amplamente debatida, especialmente durante a controvérsia entre pelagianismo (ênfase na capacidade humana) e agostinianismo (ênfase na graça soberana). Molina, como parte da escola jesuíta, defendia uma sinergia entre graça e liberdade humana, opondo-se às visões deterministas.

3. Por outro lado, o único raciocínio que devemos aceitar e adotar para conciliar o livre-arbítrio com a graça, a presciência, a providência, a predestinação e a reprovação divinas, como elas existem em ato, será aquele que não prejudique nenhuma dessas seis coisas. Devemos considerá-lo como o critério pelo qual examinaremos a verdade ou a falsidade de qualquer raciocínio apresentado. Sem dúvida, como veremos mais adiante, a existência do livre-arbítrio em nós — sem ser impedido pela presciência, providência, predestinação, reprovação ou graça divinas — é tão claramente ensinada nas Sagradas Escrituras quanto a existência da presciência, providência e predestinação divinas, e a necessidade da graça para alcançarmos a amizade com Deus e a vida eterna.
Molina enfatiza que a conciliação entre livre-arbítrio e atributos divinos deve preservar ambos sem contradição. As Escrituras, como base da doutrina cristã, são citadas como fundamento para a liberdade humana (ex.: Deuteronômio 30:19) e a soberania divina (ex.: Romanos 8:29-30). A reprovação, aqui, refere-se à doutrina da condenação eterna, que, em algumas tradições, é vista como permissão divina (não imposição ativa) da rejeição humana à graça.

Nesta primeira discussão, vamos apenas destacar alguns erros que, até hoje, foram propostos sobre a presciência divina, a liberdade da nossa vontade e a natureza contingente das coisas.

4. Santo Agostinho menciona em 'A Cidade de Deus' (livro 5, capítulo 9) que Cícero não conseguia entender como era possível harmonizar a liberdade de escolha e a natureza incerta das coisas com o conhecimento certo e imutável que Deus tem sobre eventos futuros que dependem de escolhas humanas. Cícero, baseado em sua própria experiência e na de outros, reconhecia a existência da liberdade de escolha. Por isso, ele negava que Deus pudesse ter conhecimento prévio desses eventos futuros incertos ou que pudesse haver qualquer previsão confiável sobre eles. Segundo Santo

Agostinho, ao tentar garantir a liberdade humana, Cícero acabou promovendo uma visão que desrespeita a natureza divina. Este erro será discutido e refutado em nossa penúltima disputa.
Marco Túlio Cícero foi um filósofo e político romano que questionou a compatibilidade entre a liberdade humana e a presciência divina. Santo Agostinho, um dos Pais da Igreja, refutou essa visão em 'De Civitate Dei', defendendo que a onisciência divina não anula a liberdade humana.Presciência divina refere-se ao conhecimento prévio e infalível de Deus sobre todos os eventos, incluindo ações humanas livres. Futuros contingentes são eventos que dependem de escolhas livres, não necessários por natureza.

5. Sobre a liberdade humana e a natureza das coisas, Santo Agostinho, em suas obras 'A Cidade de Deus' (livro 5, capítulo 1) e 'Confissões' (livro 4, capítulo 3), menciona um erro defendido principalmente por astrólogos e alguns filósofos. Eles acreditavam que as estrelas e planetas influenciavam a vontade humana, determinando suas escolhas e ações. Além disso, afirmavam que tudo o que acontecia no mundo — tanto o bem quanto o mal — era resultado de uma necessidade imposta pela posição e influência dos astros. Embora atribuíssem essa necessidade ao céu e às estrelas como causa primeira, eles sustentavam que essa ordem causal, chamada de 'fado', se estendia a todos os eventos, mesmo os mais insignificantes, tornando tudo inevitável. Alguns até negavam que essa ordem fosse resultado da vontade divina, eliminando a ideia de providência divina sobre os assuntos humanos. Outros, no entanto, afirmavam que essa ordem tinha origem em Deus, mas, mesmo assim, tudo acontecia por uma necessidade do fado, incluindo pecados e vícios, que seriam, portanto, atribuídos a Deus por ter estabelecido tal ordem.
Astrologia judiciária era a prática de prever o futuro ou determinar influências sobre a vida humana com base nos astros, condenada pela Igreja por negar o livre-arbítrio.O 'fado' (do latim 'fatum') aqui se refere a uma visão determinista pagã que atribuía eventos a uma cadeia causal rígida ligada aos astros, contrariando a noção cristã de providência divina.Santo Agostinho combateu a ideia de que os astros governam a vontade humana, afirmando que Deus concede liberdade ao homem, mesmo em Sua soberania.

Esse erro anula o livre-arbítrio e qualquer possibilidade de eventos contingentes. Por isso, ele claramente se opõe à fé católica. Quem defender essa ideia estará cometendo uma grave blasfêmia contra Deus, pois esse erro retrata Deus, de forma escandalosa, como aquele que nos leva a cometer pecados.
A negação do livre-arbítrio contradiz passagens bíblicas como Deuteronômio 30:19 e Josué 24:15, que enfatizam a escolha humana.A doutrina católica, baseada em concílios como o de Trento (1545-1563), afirma que o pecado é uma responsabilidade humana, não divina, preservando a justiça de Deus.

6. Os Pais da Igreja frequentemente repreendem e combatem, e com razão, o uso da palavra 'fado' nesse sentido (veja, por exemplo, São Gregório em sua Homilia Epiphaniae). Além disso, a própria Igreja o condena.
São Gregório mencionado é provavelmente Gregório Magno (540-604 d.C.), um dos Padres da Igreja e Papa. Sua 'Homilia Epiphaniae' critica a noção pagã de 'fado', associada ao determinismo, em defesa da providência divina e do livre-arbítrio. A condenação da Igreja refere-se à rejeição de conceitos fatalistas que negam a soberania de Deus e a responsabilidade humana.

No entanto, se entendermos que o destino é a ordem das causas que podem ou não acontecer, mas que estão sob o conhecimento seguro e imutável de Deus, que, por sua sabedoria suprema, sabe o que realmente vai ocorrer por causa dessas mesmas causas — às vezes Deus mesmo age ou permite que outras coisas aconteçam para que algo específico ocorra — e, nesse sentido, diz-se que os reinos são dados a uns ou a outros pelo destino, então Santo Agostinho afirma que essa ideia pode ser aceita, mas com uma explicação clara. Na verdade, não é isso que as pessoas geralmente entendem quando ouvem a palavra 'destino', mas sim o que explicamos antes. Por isso, a palavra 'destino' só deve ser usada se o seu significado for bem explicado, para evitar que alguém entenda de forma errada.
Santo Agostinho (354-430 d.C.) distingue entre o destino como ordem causal submetida à presciência divina (providência) e o fatalismo pagão. Ele corrige o termo para evitar a ideia de necessidade absoluta, enfatizando que Deus coordena causas contingentes sem anular a liberdade humana. O contexto histórico envolve debates contra o maniqueísmo e o estoicismo, que defendiam determinismos.

Boécio, em sua obra 'De Consolação da Filosofia', e mais tarde Santo Tomás de Aquino, na questão 116, concordam que é possível usar o termo 'fado' nesse sentido específico. No entanto, Santo Tomás ressalta que os santos preferiram evitar o uso da palavra 'fado', mesmo nesse contexto.
Boécio (477-524 d.C.), em 'A Consolação da Filosofia', explora a relação entre presciência divina e liberdade. Santo Tomás de Aquino (1225-1274), na 'Suma Teológica' (I, q.116), admite o 'fado' apenas como a ordem da providência divina, mas alerta contra o uso do termo devido a mal-entendidos. A rejeição dos santos reflete preocupação pastoral com a ambiguidade terminológica.

7. Alguns atribuem aos estoicos o erro do destino que acabamos de explicar. No entanto, se devemos acreditar no que Luis Vives diz em seus comentários ao 'De Civitate Dei' (livro 5, capítulos 1 e 10) de Santo Agostinho, Platão isentou a vontade humana e tudo o que depende do livre-arbítrio do homem da necessidade do destino, mas submeteu todo o resto a essa necessidade. Os estoicos teriam pensado o mesmo, como nos contam Plutarco e outros autores citados por Santo Agostinho no capítulo 10, conforme relata Vives.
Os estoicos (séc. III a.C.-II d.C.) defendiam um destino cósmico necessário ('heimarmene'), enquanto Platão (428-348 a.C.) isentava a vontade humana. Luis Vives (1492-1540), humanista espanhol, comentou 'A Cidade de Deus' de Agostinho, destacando essas diferenças. Plutarco (46-120 d.C.) relatou a visão estoica, citada por Agostinho no debate sobre a compatibilidade entre liberdade e soberania divina.

Mais adiante, ao discutirmos a origem da contingência, explicaremos se, além do livre arbítrio e do que depende dele, devemos considerar que outros eventos também não ocorrem por necessidade natural ou destino. Também veremos se nesses eventos há uma contingência do futuro em algum sentido, ao que responderemos afirmativamente.

8. Além de Simão, o Mago, que, segundo São Clemente em suas 'Reconhecimentos' (livro 3, capítulo 22), negava o livre arbítrio e afirmava que tudo ocorre por destino, outro herege chamado Bardesanes

(ou Bardesiano, como alguns dizem) também defendia que até mesmo as conversões humanas eram determinadas pelo destino. Santo Agostinho menciona isso em 'De haeresibus' (h. 35), embora haja divergências sobre o que Bardesanes realmente ensinava. Para mais detalhes, pode-se consultar Alfonso de Castro em 'Adversus haereses' (sob o termo 'destino').
Simão, o Mago (ou Simão Mago) é uma figura mencionada em Atos 8:9-24 como um feiticeiro que tentou comprar os dons do Espírito Santo. Sua associação com a negação do livre arbítrio e defesa do fatalismo reflete debates gnósticos do século II.Bardesanes (ou Bardesiano) foi um teólogo sírio do século II, associado ao gnosticismo, que defendia influências astrais no destino humano. A obra 'De haeresibus' de Agostinho (século V) catalogava heresias, incluindo essa visão fatalista.Alfonso de Castro foi um teólogo franciscano do século XVI, conhecido por sua obra 'Adversus haereses', que combatia heresias históricas.

Santo Agostinho, em sua obra 'De haeresibus' (heresia 70), relata que Prisciliano defendia a ideia de que os seres humanos estão conectados a estrelas que controlam seu destino. Assim como os maniqueus, que discutiremos a seguir, ele negava a existência do livre-arbítrio.
Prisciliano foi um bispo herege do século IV, fundador do priscilianismo, condenado por misturar cristianismo com práticas mágicas e astrologia. Sua doutrina sobre determinação astral assemelhava-se ao maniqueísmo, heresia persa do século III que negava o livre arbítrio através de um dualismo cósmico.

Muitos dos pensadores que discutiremos a seguir parecem negar o livre-arbítrio e aceitar a ideia de destino e sua necessidade. No entanto, eles não veem o destino como algo determinado pelos astros ou pelo céu, mas sim como uma consequência da própria estrutura do universo. Segundo essa visão, cada evento ocorre de acordo com uma ordem estabelecida e infalível, uma cadeia de causas tão firme que tudo acontece por necessidade natural. Observei que muitos parecem aceitar a necessidade do destino porque, ao negar o livre-arbítrio, afirmam que nossos atos dependem apenas da influência livre — seja natural ou sobrenatural — da graça de Deus. Dessa forma, esses atos não seriam simultaneamente resultado de nossa vontade livre. No entanto, eles não precisam defender a necessidade do destino, pois podem argumentar que, dada a constituição do universo, as coisas poderiam acontecer de uma maneira ou de outra, embora tudo dependa exclusivamente da ação livre de Deus.
O conceito de 'influxo livre da graça de Deus' refere-se à doutrina da graça divina na teologia medieval, discutindo como Deus coopera com a vontade humana sem anular sua liberdade. A 'necessidade do destino' aqui mencionada alude ao debate entre determinismo divino e liberdade humana, central nas controvérsias protestantes sobre predestinação.

9. O Concílio de Braga (I, cap. 9) condenou, contra Prisciliano, o erro do destino ao qual estamos nos referindo: 'Se alguém acredita que as almas e os corpos humanos estão sujeitos a astros que determinariam seu destino, como afirmaram os pagãos e Prisciliano, seja anátema'; e no cap. 10: 'Se alguém acredita que os doze signos, ou seja, os astros que os astrônomos costumam observar, estão dispersos por cada parte da alma e do corpo e, além disso, lhes dão os nomes dos patriarcas, como fez Prisciliano, seja anátema'. O Papa Leão I, em sua carta 91, dirigida a Toríbio, bispo de Astorga, condena o mesmo erro da seguinte maneira: 'A décima primeira blasfêmia destes é a seguinte:

acreditam que as almas e os corpos dos homens estão sujeitos a astros que determinariam seu destino; desta loucura necessariamente se segue que os homens que se deixaram enredar nos erros dos pagãos, se esforcem em venerar os astros que acreditam lhes favorecem e em mitigar aqueles que acreditam lhes são adversos. No entanto, na Igreja católica não há lugar para agir assim'. Veja também o cap. 13 da mesma carta.
O Concílio de Braga (século VI) condenou o priscilianismo, heresia que misturava astrologia pagã com cristianismo. Prisciliano afirmava que corpos e almas estavam submetidos aos astros, ideia rejeitada pela Igreja por negar a soberania divina. O Papa Leão I (440-461) reforçou esta condenação, destacando a incompatibilidade entre adoração astral e a fé católica.

10. Os maniqueus negavam o livre arbítrio humano, afirmando que o homem não tinha a capacidade de escolher livremente entre o bem e o mal. Eles ensinavam que o homem possuía duas almas misturadas: uma vinha de Deus, como fonte do bem, e era considerada uma parte substancial de Deus, fazendo com que o homem, por ela, só pudesse desejar e praticar o bem. A outra alma vinha do princípio do mal, e por ela o homem só poderia praticar o mal. No entanto, eles também acreditavam que, dependendo da mistura dessas duas almas, alguns homens poderiam ser piores que outros, e o mesmo homem poderia agir melhor em certos momentos do que em outros, conforme a proporção da mistura e o grau de purificação da alma derivada do princípio do mal. Essa visão é relatada por Santo Agostinho (heresia 46) e outros autores de grande autoridade.
Os maniqueus (seguidores de Mani, século III) pregavam um dualismo radical com duas almas em conflito: uma divina (bem) e outra demoníaca (mal). Esta visão anulava o livre-arbítrio, reduzindo ações humanas a determinismo cósmico. Agostinho, ex-maniqueu, posteriormente refutaria esta heresia em seus escritos.

11. Santo Agostinho também defendeu o erro dos maniqueus por alguns anos, antes de se converter à fé católica. Ele não conseguia entender a causa do mal e, influenciado pelas falsas promessas dos maniqueus, acreditava que eles o libertariam de todo erro e o levariam ao verdadeiro conhecimento de Deus, como ele mesmo relata em sua carta a Honorato. No entanto, após ser iluminado pela fé católica, ele escreveu os livros 'De libero arbitrio' para combater esse erro. Neles, ele demonstra que o homem possui livre-arbítrio e que, ao se desviar da razão correta e da lei de Deus, abusando de sua liberdade, o homem se torna a causa de todo mal culposo. Isso só é possível porque o homem tem a liberdade de escolher agir de forma contrária. Santo Agostinho deixa claro que o mal culposo não deve ser atribuído a Deus, o autor da natureza, que deu aos homens a liberdade de escolher o bem e proibiu o mal, nem a qualquer outra causa externa. A responsabilidade pelo mal culposo recai exclusivamente sobre o homem, devido ao seu livre-arbítrio.
Santo Agostinho, após sua conversão (386 d.C.), desenvolveu no 'De libero arbitrio' a doutrina do livre-arbítrio como causa do mal moral. Contrastando com o maniqueísmo, defendia que Deus concede liberdade para escolher o bem, sendo o homem responsável pelo mau uso desta faculdade.

12. O erro dos pelagianos surgiu durante o tempo de Santo Agostinho, após ele ter escrito seus livros 'De libero arbitrio' e outras obras importantes, como ele mesmo menciona em suas 'Retratações' (livro 1, capítulo 9). Esse erro contradizia a verdade e a fé, sendo completamente oposto ao dos maniqueus.

Pelágio e seus seguidores exageravam o poder do livre-arbítrio, negligenciando a necessidade da graça para a salvação. Eles afirmavam que, ao pecar, Adão prejudicou apenas a si mesmo e que seus descendentes nasceram sem pecado, assim como Adão antes de pecar. Eles acreditavam que o livre-arbítrio, sem a ajuda da graça, era suficiente para crer, evitar pecados, superar tentações e merecer a vida eterna. Além disso, pensavam que o arrependimento, alcançado apenas pelo livre-arbítrio, poderia perdoar os pecados. Eles atribuíam à graça de Deus apenas o dom do livre-arbítrio e a capacidade de não pecar, bem como a revelação da lei. No entanto, acreditavam que o perdão dos pecados dependia do arrependimento alcançado pelo livre-arbítrio. Essa visão levou-os a crer que o livre-arbítrio, sozinho, era suficiente para a salvação. Santo Agostinho e outros autores, como os Padres dos Concílios de Cartago e Mileve, refutaram essa ideia. Santo Agostinho escreveu 'De natura et gratia' para combater esse erro.
O pelagianismo (século V), liderado por Pelágio, exagerava o livre-arbítrio ao negar o pecado original e a necessidade da graça divina para salvação. Condenado nos Concílios de Cartago (418) e Mileve (416), foi combatido por Agostinho em 'De natura et gratia', enfatizando a dependência humana da graça.

13. Quando os líderes da Igreja antiga combatiam heresias, muitas vezes concentravam todos os esforços em erradicar o erro específico que enfrentavam. Nesse processo, preocupados em corrigir o problema imediato, podiam negligenciar outros aspectos da fé que poderiam gerar novos equívocos. Por exemplo, Santo Agostinho, em obras como 'De libero arbitrio', defendeu a liberdade humana contra os maniqueus, mas, naquela época, não havia necessidade de enfatizar o papel essencial da graça divina, pois isso não estava em debate. Mais tarde, os pelagianos usaram esses escritos para afirmar que os primeiros teóricos da Igreja concordavam com suas ideias sobre o livre-arbítrio. Da mesma forma, quando Agostinho escreveu contra os pelagianos, destacando a necessidade da graça para a salvação, alguns monges exageraram essa ideia, negando o livre-arbítrio e o mérito humano, afirmando que Deus recompensa os fiéis apenas por Sua graça, independentemente de suas obras.
Os Padres da Igreja referidos são teólogos cristãos dos primeiros séculos, responsáveis por definir doutrinas contra heresias. O pelagianismo negava o pecado original e enfatizava a capacidade humana de buscar a salvação sem graça divina, enquanto os maniqueus pregavam um dualismo entre bem e mal como forças cósmicas. Santo Agostinho, bispo de Hipona (354-430), combateu ambas as heresias, equilibrando livre-arbítrio e graça.A obra 'De libero arbitrio' (Sobre o Livre-Arbítrio) de Agostinho aborda a origem do mal, defendendo a liberdade humana. Já 'De natura et gratia' (Sobre a Natureza e a Graça) refuta o pelagianismo, afirmando a necessidade da graça para a salvação.

14. Contra esse erro, Santo Agostinho escreveu 'Sobre a Graça e o Livre Arbítrio'; e em sua Carta 146, dirigida a Valentino, ele diz o seguinte: 'Dois jovens da sua congregação vieram até mim para me informar que o seu mosteiro está perturbado por uma certa discordância, porque alguns estão dizendo que a graça que o homem recebe é de tal forma que se deve negar que o homem tenha livre arbítrio; além disso, afirmam que no dia do juízo Deus não retribuirá a cada um segundo as suas obras. Também me informaram que muitos de vocês não pensam da mesma forma, mas, ao contrário, admitem que a graça de Deus ajuda o livre arbítrio, para que possamos julgar e agir corretamente, de modo que, quando o Senhor voltar para retribuir a cada um segundo as suas obras, Ele reconheça a bondade das

nossas obras, que Deus teria preparado para que caminhássemos por elas. Aqueles que pensam assim estão certos. Portanto, eu lhes peço, irmãos, pelo nome de nosso Senhor Jesus Cristo, que digam isso a todos: Em primeiro lugar, nosso Senhor Jesus Cristo, como está escrito em João 3:17, não veio para julgar o mundo, mas para salvá-lo através dEle. Mas, mais tarde, como escreveu o apóstolo Paulo (Romanos 3:6), Deus julgará o mundo, quando vier para julgar os vivos e os mortos, como declara toda a Igreja no Credo. Portanto, se não há graça divina, como Jesus Cristo salvará o mundo? E se não há livre arbítrio, como Deus julgará o mundo? Por essa razão, o livro 'Sobre a Natureza e a Graça' e a carta que mencionei e que os referidos jovens lhes terão entregue devem ser entendidos segundo esta fé, a saber: vocês não devem negar a graça de Deus, nem devem defender o livre arbítrio de tal modo que se afastem da graça de Deus, como se pudessem, sem ela, pensar algo ou fazer algo bom em certo sentido aos olhos de Deus, sendo isso totalmente impossível.' Assim fala Santo Agostinho. Leia-se também tudo o mais que ele diz nesta carta e na seguinte.
A Epístola 146 de Agostinho foi escrita ao abade Valentino, líder monástico, para resolver disputas sobre graça e mérito. Os monges em questão debatiam se a salvação dependia exclusivamente da graça (negando o livre-arbítrio) ou se as obras humanas tinham papel. Agostinho defende a sinergia: a graça capacita o livre-arbítrio para obras meritórias.O Símbolo da Fé mencionado é o Credo dos Apóstolos, declaração básica da fé cristã desde o século II, usado em batismos e liturgias.

Citamos esta passagem para mostrar como os hereges de hoje cometem uma injustiça ao abraçar o erro que mencionamos e, indo ainda mais longe, tentam usar Santo Agostinho como defensor e garantidor desse erro. Por enquanto, deixaremos de lado outros muitos testemunhos de Santo Agostinho que claramente refutam esses hereges.

15. Do erro que acabamos de mencionar, surge outro erro defendido pelos mesmos monges: Eles afirmavam que não se deve repreender alguém por não fazer o bem ou por praticar o mal. Em vez disso, devemos orar a Deus para que Ele conceda a graça necessária para que a pessoa faça o bem. Segundo eles, a capacidade de realizar boas obras depende totalmente de Deus, por meio do auxílio de Sua graça. Portanto, se Deus concede Sua graça, certamente a pessoa que a recebe fará o bem. Mas, se Deus não a concede, a pessoa não terá o poder de fazer o bem. Contra esse erro, Santo Agostinho escreveu seu livro 'Sobre a Correção e a Graça' (De correptione et gratia).
O erro descrito nega a responsabilidade humana, atribuindo tudo à graça. 'De correptione et gratia' (Sobre a Correção e a Graça) de Agostinho argumenta que a repreensão é válida, pois a graça opera através dos meios humanos, incluindo a admoestação.

Até agora, discutimos os erros relacionados ao nosso livre-arbítrio que surgiram antes do tempo de Santo Agostinho.
O período patrístico refere-se aos primeiros séculos da Igreja, quando os Padres da Igreja (como Santo Agostinho) desenvolveram a doutrina cristã. A menção a Agostinho alude às suas controvérsias contra os pelagianos, que negavam o pecado original e enfatizavam excessivamente o livre-arbítrio humano, levando Agostinho a defender a graça divina como essencial para a salvação.

16. Como Alfonso de Castro relata em 'Adversus omnes haereses' (leia-se 'liberdade' e 'futuro contingente'), Pedro Abelardo defendia que tudo ocorre devido a uma necessidade absoluta, que nem Deus, nem os seres humanos, podem mudar. Nicolau Sandero, em 'De visibili monarchia Ecclesiae' (livro 7, capítulo 146), citando Gabriel Prateolo, afirma que Abelardo apenas sustentava que Deus age por necessidade de natureza. Talvez por isso Alfonso de Castro tenha concluído, indo além, que Abelardo também negava a liberdade da vontade humana, acreditando, assim como Duns Escoto, que, como Deus teria decidido agir por necessidade de natureza, tudo aconteceria por essa necessidade e o homem não teria livre arbítrio, embora Deus não influenciasse as causas secundárias com um influxo maior do que aquele com o qual realmente influencia. No entanto, mais adiante, demonstraremos que isso é falso.
Pedro Abelardo (1079-1142) foi um teólogo medieval conhecido por suas discussões sobre lógica e ética. A 'necessidade absoluta' aqui refere-se à ideia de que eventos são determinados inevitavelmente, sem contingência. Duns Escoto (1265-1308) defendia que Deus age por 'necessidade de natureza', mas preservando Sua liberdade. 'Causas segundas' são agentes criados (como humanos) que agem sob o influxo divino, tema central na discussão molinista sobre liberdade e graça.

17. Como mencionado no Concílio de Constança (sessão 8, artigo 27), onde João Wycliff foi condenado, ele defendia que tudo acontece por uma necessidade absoluta. Diz-se — e parece ser verdade — que João Hus, também condenado por esse mesmo Concílio (sessão 15), cometeu o mesmo erro. Acredita-se ainda que Lorenzo Valla concordou com as ideias desses hereges, conforme relatado por Ruardo Tapper, decano de Louvain, em seu artigo sobre o livre-arbítrio.
O Concílio de Constança (1414-1418) condenou João Wycliff (precursor da Reforma) e João Hus (reformador tcheco) por heresias, incluindo o determinismo radical. Lorenzo Valla (1407-1457), humanista, questionou o livre-arbítrio em 'De Libero Arbitrio'. Ruardo Tapper (1487-1559) foi teólogo contra-reformista, envolvido na defesa da ortodoxia católica contra protestantes.

Agora, não tenho certeza se todos eles acreditaram que Deus age por necessidade da natureza e que não poderia ter estabelecido e disposto as coisas desde a eternidade de maneira diferente de como realmente foram estabelecidas — como afirmava Abelardo — ou se, ao contrário, acreditaram que, certamente, Deus não age por necessidade da natureza, mas poderia ter disposto as coisas de maneira diferente de acordo com seu arbítrio, embora, em virtude da imutabilidade de sua vontade, da certeza da ciência divina e da própria disposição das coisas, tudo aconteceria por necessidade absoluta e as coisas careceriam de contingência. Alfonso de Castro alude ao erro de Wycliff em termos da primeira explicação. Pois afirma que este sustentou que a vontade de Deus e a criação em ato respondem a uma mesma medida e que Deus não poderia ter querido ou agido de maneira diferente do que fez. Mas muitos outros interpretam em termos da segunda explicação o erro de Wycliff, João Hus, Lorenzo Valla e Lutero, pois este, por assim dizer, segue a doutrina de Wycliff neste ponto.
A 'imutabilidade da vontade divina' é a doutrina de que Deus não muda em Seus decretos. A 'contingência' refere-se a eventos que poderiam ser diferentes, em oposição à necessidade absoluta. A discussão sobre se Deus age por necessidade ou livre arbítrio remonta à disputa entre tomistas, escotistas e molinistas. Lutero, influenciado por Agostinho, negou o livre-arbítrio em 'De Servo Arbitrio' (1525), alinhando-se parcialmente com as críticas a Wycliff.

18. Primeiro, Lutero argumentou que o livre-arbítrio não tem poder real sobre os desejos internos de buscar o bem, porque a capacidade de realizar esses desejos depende apenas de Deus, e a vontade humana permanece passiva ao desejar o bem. No entanto, em nossos 'Comentários sobre a primeira parte de São Tomás' (questão 12, artigo 2) e em outros textos, mostramos que o ato de desejar algo com a vontade ou compreender algo com o entendimento é uma ação vital que vem das próprias capacidades da alma. Essas capacidades, ou o que as sustenta, só podem ser chamadas de ativas se elas mesmas produzem esses atos. Portanto, o erro de Lutero não só vai contra a fé católica — já que ele tira o mérito das boas obras feitas com a ajuda da graça divina —, mas também contradiz a razão natural e a filosofia verdadeira. Lutero ainda afirmou que, embora a vontade humana possa ordenar a execução de boas ações externas, diz-se que ela coopera e age ao realizá-las. Por isso, ele ensinou que, após o pecado ou antes de receber a graça, o livre-arbítrio é apenas um nome sem realidade. Quando o Papa Leão X o condenou, Lutero respondeu: 'Eu errei ao dizer que, antes da graça, o livre-arbítrio é apenas um nome sem realidade. Na verdade, deveria ter dito que o livre-arbítrio é uma ilusão, um nome vazio, porque ninguém tem controle sobre seus pensamentos, bons ou maus. Tudo acontece por necessidade absoluta, como ensinou Wycliff, condenado pelo Concílio de Constança, e como o poeta disse: Tudo está sujeito a uma lei imutável'. No fim, Lutero chegou ao extremo de afirmar que o livre-arbítrio não tem controle sobre seus atos e que os pecados e más obras dependem de Deus tanto quanto as boas. Nisso, ele foi muito mais insensato e ímpio do que os maniqueus, que nunca ousaram atribuir os pecados a Deus.
Lutero negou a eficácia do livre-arbítrio nas volições internas, baseando-se na dependência exclusiva de Deus para atos bons. Isso contradizia a teologia católica, que via a cooperação humana com a graça como essencial para o mérito (Concílio de Trento).Leão X condenou as teses luteranas na bula 'Exsurge Domine' (1520), reafirmando o livre-arbítrio.O Concílio de Constança (1414-1418) condenou John Wycliff por negar o livre-arbítrio, associando-o à heresia da predestinação absoluta.A comparação com os maniqueus (seita dualista do século III) destaca a acusação de que Lutero, ao atribuir o pecado a Deus, superou sua heresia.

É muito surpreendente que o erro deles, que é tão ímpio quanto estúpido, tenha conseguido convencer alguém. Se for útil, leia, entre outros, Ruardo Tapper em seu artigo sobre o livre-arbítrio, onde ele cita as palavras de Lutero, e John Fisher, bispo de Rochester, em sua obra 'Confutação da Afirmação Luterana' (artigo 36).
Ruardo Tapper (1487-1559) foi teólogo católico holandês e opositor do protestantismo.John Fisher (1469-1535), bispo de Rochester, foi mártir católico e crítico de Lutero.

19. Filipe Melanchton, inicialmente seguindo o mesmo erro de Lutero e tentando explicar o pensamento de seu mestre, afirmou que todas as nossas ações — sejam neutras, como comer ou beber, sejam boas, como a vocação e conversão de São Paulo, sejam más, como o adultério de Davi — são ações realizadas por Deus, que as executa em nós não de forma permissiva, mas com um poder tão grande que a traição de Judas seria uma ação tão divina quanto a vocação de São Paulo. Mais tarde, envergonhado pela gravidade de seu erro, reconhecendo que sua doutrina levava a inúmeros absurdos e convencido pelos escritos dos católicos, especialmente o de João Cochleo sobre o livre arbítrio,

Melanchton rejeitou o erro de Lutero. Ele passou a defender a liberdade do arbítrio humano, afirmando que Deus não é a causa do pecado, mas sim o próprio livre arbítrio do homem, entre outras coisas. Melanchton, colaborador de Lutero, inicialmente defendeu o determinismo divino até em pecados (como o adultério de Davi: 2sm11:2-4 e a conversão de Paulo: at9:3-6).João Cochleo (1479-1552), teólogo católico, influenciou Melanchton a rejeitar o determinismo luterano.

Consulte Ruardo Tapper na referência indicada, pois ele explora esse assunto em detalhes e também afirma que os líderes e cidades protestantes reconheceram o livre-arbítrio.
Os 'príncipes protestantes' referem-se a governantes alemães que adotaram o luteranismo após a Dieta de Augsburgo (1530), mas alguns mantiveram nuances sobre o livre-arbítrio.

20. Calvino continua no mesmo erro de Lutero e admite que tanto os filósofos quanto os Padres da Igreja ensinam o oposto. No entanto, ele argumenta que os Padres agiram assim com uma intenção específica: evitar o ridículo dos filósofos, já que estavam ensinando algo contrário a uma opinião amplamente aceita entre eles. Mas quem não percebe que essa justificativa é frívola e sem sentido? Ainda assim, Calvino faz uma exceção para Santo Agostinho, a quem ele apresenta, de forma desonesta e falsa, como um defensor de seu erro.
João Calvino foi um dos principais teólogos da Reforma Protestante, conhecido por sua ênfase na predestinação e na soberania absoluta de Deus. A crítica de Molina aqui reflete disputas entre correntes teológicas sobre a interpretação do livre-arbítrio e da presciência divina.Os 'Padres da Igreja' são teólogos cristãos dos primeiros séculos (período patrístico) cujos escritos fundamentaram a doutrina da Igreja. Santo Agostinho (século IV-V), citado aqui, foi um dos mais influentes, especialmente nas discussões sobre graça e liberdade humana. Molina acusa Calvino de distorcer o pensamento de Agostinho para apoiar sua própria visão determinista.

Até agora, discutimos os erros que, até o presente, foram sustentados sobre a presciência de Deus, o nosso livre-arbítrio e a contingência das coisas.

# Discussão 2: O que devemos entender pelo termo 'livre arbítrio'?

1. Primeiro, precisamos definir o que significa 'livre-arbítrio'. A liberdade pode ser entendida de duas formas. A primeira: a partir da palavra 'livre', em oposição a 'escravo'. Nesse sentido, a Bíblia diz: 'Onde está o Espírito do Senhor, aí há liberdade' (2 Coríntios 3:17); 'quando vocês eram escravos do pecado, estavam livres da justiça' (Romanos 6:20); 'a própria criação será libertada da escravidão da corrupção para participar da gloriosa liberdade dos filhos de Deus' (Romanos 8:21). Aqui, não vamos tratar dessa forma de liberdade.
O termo 'livre-arbítrio' refere-se à capacidade de escolha humana, debatida na teologia protestante. Molina contrasta 'liberdade' como oposta à escravidão espiritual, citando versículos que enfatizam a liberdade no Espírito (2 Coríntios) e a libertação da servidão do pecado (Romanos).

2. Segundo: a partir da palavra 'prazer'. No entanto, aqui também ela é comumente usada de duas maneiras diferentes.

O primeiro modo de entender a liberdade é como o oposto da coerção. Assim, dizemos que algo acontece livremente quando ocorre por impulso próprio, seja por necessidade natural ou não. Dessa forma, reconhecemos que, nas pessoas divinas, o Pai gerou o Filho por impulso próprio e não de maneira forçada, embora o Pai tenha gerado o Filho necessariamente por uma necessidade natural. Entendida dessa maneira, a liberdade não é suficiente para afirmar que alguém tem livre arbítrio, apesar do que defendem os luteranos, que argumentam que os seres humanos têm livre arbítrio apenas porque agimos por impulso próprio. No entanto, seguindo essa mesma lógica, também deveríamos atribuir o uso do livre arbítrio não apenas às crianças e aos dementes, mas também aos animais, já que eles também agem por impulso próprio.
Os 'luteranos', seguidores de Martinho Lutero, negavam o livre-arbítrio em questões espirituais, afirmando que a salvação era somente pela graça. Molina critica essa visão, argumentando que reduzir o livre-arbítrio a mero impulso próprio equipararia humanos a animais, ignorando o juízo racional.

3. No segundo sentido, a liberdade pode ser entendida como o oposto da necessidade. Dessa forma, um agente livre é aquele que, mesmo com todas as condições necessárias para agir, pode escolher agir ou não agir, ou fazer uma coisa ou o seu contrário. Essa capacidade de escolha é o que chamamos de 'liberdade'. No entanto, essa escolha só ocorre após o julgamento e a decisão da razão. Por isso, essa capacidade de escolha, que depende do julgamento prévio da razão, é chamada de 'livre arbítrio'. Assim, o livre arbítrio está localizado na vontade, onde a liberdade se manifesta, mas sempre precedida pelo julgamento da razão. Dessa maneira, o agente livre se diferencia do agente natural, que não tem a capacidade de escolher agir ou não agir. Para o agente natural, uma vez que todas as condições necessárias estejam presentes, ele agirá necessariamente e de uma única maneira, sem a possibilidade de fazer o contrário.
Molina define o 'livre-arbítrio' como a capacidade da vontade, precedida pela razão, de escolher entre alternativas contrárias. Opõe-se ao 'agente natural' (como fenômenos físicos), que age por necessidade. Essa distinção é central no debate entre determinismo e liberdade humana na teologia escolástica.

4. Aqui devemos destacar duas coisas. Primeira: As crianças e os dementes não apenas agem por impulso próprio, mas também realizam muitos atos livremente, de tal modo que estaria em seu poder realizá-los ou não, ou até mesmo fazer o contrário, como afirmamos com o Padre Francisco de Vitoria em nossos Commentaria in primam secundae (q. 1, a. 1). No entanto, todos esses atos não podem ser imputados a eles como culposos, nem como meritórios, porque não discernem entre o bem e o mal morais fazendo uso da razão, como é necessário para que um ato seja culposo ou meritório. Por esse motivo, embora estejam em posse de algum uso do livre arbítrio, carecem daquele que é necessário para que seus atos sejam culposos ou meritórios. Esse primeiro uso, como estabelecem as leis, é aquele em posse do qual, segundo se diz, as crianças estariam até o momento de completar oito anos de idade.
Francisco de Vitoria foi um teólogo dominicano espanhol do século XVI, pioneiro na Escola de Salamanca e defensor dos direitos dos povos indígenas nas Américas. Sua menção aqui reflete a

influência do tomismo na discussão sobre o livre-arbítrio.A imputação moral depende do 'discernimento racional', conceito central na teologia moral: atos só são meritórios/culposos quando realizados com plena consciência (cf. Catecismo da Igreja Católica, §1735).A idade de oito anos como marco para responsabilidade moral remete a costumes medievais, quando a primeira comunhão era administrada nessa fase, associada ao 'uso da razão'.

5. Segundo: A vontade não pode evitar escolher todos os seus atos. Por exemplo, a vontade de alguém que contempla a Deus nesta vida não pode deixar de amar a Deus. Além disso, muitas vezes, enquanto estamos em nossa jornada em direção à bem-aventurança, somos surpreendidos por certos atos que a vontade não pode evitar. Isso mostra que a vontade não age com livre-arbítrio em relação a todos os seus atos, mas apenas em relação àqueles que ela pode escolher ou não escolher. Assim, a liberdade pode ser entendida como a capacidade de escolher entre diferentes opções. Se a vontade pode escolher indiferentemente entre um ato e seu oposto, então a liberdade pode ser reconhecida em relação ao tipo de ato que, como se diz, representa a forma mais completa e perfeita de liberdade.
A contemplação de Deus 'nesta vida' refere-se à teologia da visão beatífica parcial, debatida na escolástica. Molina argumenta que mesmo nesse estado hipotético, o amor a Deus seria necessário (não contingente), mas ainda livre.A distinção entre 'liberdade de exercício' (agir ou não) e 'liberdade de especificação' (escolher entre alternativas) vem de Duns Scotus, crucial para entender o molinismo.

6. Sobre a primeira questão, me perguntaram se as crianças, antes de atingirem o uso da razão (momento em que podem ser responsabilizadas por ações boas, más ou meritórias), são capazes de realizar atos com liberdade suficiente para escolher fazê-los ou não, ou até mesmo fazer o oposto. Isso se deve ao fato de que, antes de estarem plenamente preparadas para discernir e deliberar entre o bem e o mal moral de forma necessária para que suas escolhas sejam consideradas culpáveis, meritórias ou virtuosas, seu entendimento já estaria suficientemente desenvolvido para avaliar o que é útil ou prazeroso, ou para compreender as diferentes formas de mal contrárias ao bem útil e prazeroso. Assim, elas poderiam representar essas formas de bem de maneira indiferente. Como a vontade não é forçada pelo objeto nem pelo entendimento (que apresenta à vontade, de forma indiferente, uma opção de bem ou mal, ou até mesmo uma forma de bem ao refrear uma ação), isso é suficiente para falarmos de liberdade. Portanto, a vontade pode, de maneira indiferente e, portanto, livremente, escolher ou rejeitar o objeto, ou até mesmo refrear a ação.
O debate sobre atos 'pré-racionais' das crianças vincula-se à doutrina do pecado original: mesmo sem atos culposos pessoais, herdariam a culpa ancestral (controversa no protestantismo, cf. Confissão de Westminster 6.3).A 'indiferença' do intelecto ante o bem útil/deleitoso reflete a ética tomista: a vontade segue o bem apprehendido, mas com liberdade de 'não escolher' (non velle).

7. Também me perguntaram se, em certas situações, adultos podem realizar atos livres que são instantâneos e, portanto, não podem ser considerados culpáveis, meritórios ou virtuosos. Isso ocorreria porque, embora tenham tido tempo e preparo suficientes para refletir sobre o aspecto prático ou prazeroso desses atos, eles não tiveram tempo ou preparo para considerar sua dimensão moral, seja por causa da complexidade do assunto ou por outro motivo.

A questão dos atos 'instantâneos' em adultos alude à teologia do hábito (habitus): ações repetidas formam disposições que reduzem a necessidade de deliberação (cf. Aristóteles, Ética a Nicômaco II.1).A imputabilidade reduzida por 'dificuldade do objeto' relaciona-se ao conceito de ignorância invencível e coação moral, tratado nos manuais de confessores pós-Trento.

8. Também me perguntaram se isso acontece com pessoas que, ao acordar, têm um uso da razão que não é totalmente livre nem completo, mas parcialmente livre e parcialmente forçado. Isso ocorre, por exemplo, com crianças e pessoas com demência, que, por hábito, tendem a realizar certas ações.
O parágrafo aborda a imputação moral de atos em crianças e dementes, tema relacionado à doutrina do **pecado original** e à **idade da razão**. Na tradição protestante, crianças abaixo da 'idade de responsabilidade' não são consideradas culpáveis por pecado (cf. Deuteronômio 1:39). O conceito de 'uso da razão' parcialmente livre reflete debates medievais sobre quando a vontade humana se torna moralmente responsável, tema também tratado no **Concílio de Trento** (Sessão V, sobre o pecado original).

9. Em resposta à primeira pergunta, afirmo, como já deixei claro aqui, que isso certamente acontece porque, antes que a mente das crianças esteja suficientemente desenvolvida para distinguir entre o bem e o mal moral de forma necessária para que seus atos de vontade ou de recusa, ou até mesmo a contenção desses atos, possam ser atribuídos a elas como culpados, meritórios ou virtuosos, ela precisaria estar preparada para compreender o que é necessário para que a vontade aja livremente.
Molina discute a **liberdade da vontade** versus a preparação do entendimento, um tema central na controvérsia entre **tomistas** e **molinistas**. A ideia de que a vontade age livremente sem necessidade de 'comando do entendimento' contrasta com a visão de Tomás de Aquino (Suma Teológica I-II, q.9), que enfatiza o papel da razão na direção da vontade. A menção à 'visão pura de Deus' alude à doutrina da **visão beatífica**, considerada o único bem que necessita a vontade (1 Coríntios 13:12).

Além disso, acredito que a liberdade está na vontade, não no entendimento. Para ter a liberdade de querer ou não querer, ou de evitar uma ação ao não querer quando poderíamos querer, ou ao querer quando poderíamos não querer, não é necessário que o entendimento passe por todo o processo de deliberação que muitos consideram essencial. Também não é preciso que o entendimento dê uma ordem à vontade para que ela queira ou não queira, ou para que evite a ação. Para querer, basta que haja o conhecimento de algo bom no objeto, algo que seja agradável, útil ou digno. Se essa bondade não for tão grande ou evidente a ponto de forçar a vontade a agir — como acontece com todas as coisas boas, exceto a visão direta de Deus —, a vontade pode escolher livremente não agir, embora geralmente aja se a bondade for grande e não houver obstáculos. Da mesma forma, se houver o conhecimento de algo ruim, a vontade pode escolher livremente não querer e rejeitar o objeto. No entanto, nada a obriga a não querer, pois ela pode evitar a ação ao não querer, embora, quando o objeto for muito intenso, geralmente escolha não querer, a menos que algo a leve a preferir algo doloroso por causa de um bem associado a isso. Assim, se o entendimento estiver preparado e tiver o conhecimento necessário, a vontade, por sua liberdade natural, pode escolher querer, não querer ou evitar ambos os atos. Isso foi explicado em detalhes ao falar sobre o pecado dos anjos em nossos 'Commentaria in primam secundae',

questão 9, e parcialmente em nossos 'Commentaria in primam D. Thomae partem'. Além disso, qualquer pessoa pode confirmar isso por sua própria experiência.
O termo **liberdade inata** refere-se à doutrina molinista do **livre-arbítrio** como capacidade natural da vontade, mesmo sob efeito do pecado original. A referência aos 'Commentaria in primam secundae' remete aos comentários de Molina sobre a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, parte de seu diálogo crítico com a tradição escolástica. A menção ao 'pecado dos anjos' alude à queda de Lúcifer (cf. Judas 1:6), usado como exemplo clássico de escolha livre sem coação externa.

A liberdade natural da vontade permite que, assim como as crianças podem entender o que é bom ou ruim em coisas prazerosas ou úteis, e também refletir sobre o que é moralmente certo ou errado, elas possam escolher livremente querer ou não querer certas coisas, mesmo antes de terem a capacidade de raciocinar plenamente, o que seria necessário para serem responsabilizadas por suas ações.
A discussão sobre **imputação culposa ou meritória** relaciona-se à doutrina da justificação. O **Concílio de Trento** (Sessão VI, Cap. 5) definiu que a cooperação humana com a graça exige 'uso pleno da razão'. A ideia de 'deliberação suficiente' reflete a teoria molinista da **ciência média**, que busca conciliar liberdade humana e presciência divina.

Mesmo pessoas com problemas mentais ainda têm algum entendimento do que é moralmente bom ou ruim. Isso acontece porque a liberdade da vontade é algo natural. Elas podem formar julgamentos práticos corretos sobre essas questões e, às vezes, raciocinam de forma válida sobre elas. A experiência mostra que, quando questionadas ou mesmo sem serem, frequentemente respondem corretamente a questões morais, apresentam argumentos válidos e tomam decisões livres sobre esses atos. No entanto, devido à confusão e desordem em suas faculdades mentais, elas não têm um julgamento pleno e completo da razão, que é necessário para que seus atos livres sejam considerados meritórios ou não. Por isso, seus atos não podem ser vistos como virtuosos ou culpáveis, e, da mesma forma, não merecem punição nem recompensa por esses atos.
O parágrafo aborda a relação entre liberdade da vontade, imputabilidade moral e capacidade racional, conceitos centrais na teologia moral. A discussão sobre a imputabilidade de atos em pessoas com perturbações mentais reflete debates históricos sobre a responsabilidade moral, como os tratados por Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino. A 'imputação meritória' refere-se à doutrina de que ações humanas podem ser julgadas como merecedoras de recompensa ou punição divina, dependendo do uso pleno da razão.

Também não acho improvável que, em certas situações, pessoas prudentes e cuidadosas possam duvidar — e com razão — se têm pleno uso da razão para pecar e serem responsáveis por isso, ou mesmo para confessar seus pecados e receber a absolvição. Nesses casos, após ouvirem suas confissões, poderiam e deveriam receber a absolvição com a seguinte condição: 'Se você pode receber a absolvição'. Isso é semelhante ao batismo de uma criança recém-nascida, quando há dúvida se está viva ou morta, e se batiza com a condição: 'Se você é humano, eu te batizo'. Em ambas as situações, não há risco de irreverência sacramental, pois o sacramento pode ser muito benéfico, seja a criança viva, seja a pessoa que se confessa plenamente consciente de sua culpa.

A menção à absolvição condicional ('Se você pode receber a absolvição') relaciona-se à prática sacramental católica pós-Trento (1545-1563), onde a validade dos sacramentos dependia da intenção do ministro e do receptor. O exemplo do batismo condicional remete ao ritual romano para casos de incerteza vital, prática comum desde a Idade Média. A discussão sobre 'irreverência sacramental' alude às controvérsias protestantes sobre a eficácia dos sacramentos dependente da fé.

Sobre essa primeira questão, é importante destacar que há uma grande diferença entre refrear livremente um ato sem querer (quando poderíamos querer) ou querendo (quando poderíamos não querer), e querer refrear livremente um ato por meio de um ato da vontade direcionado a um objeto específico. Para que o segundo caso ocorra, é necessário que o entendimento reconheça alguma bondade no ato de refrear, pois a vontade só pode desejar algo que seja percebido como bom. No entanto, no primeiro caso, não é necessário que o entendimento veja o ato de refrear como algo bom, pois a vontade não precisa realizar nenhum ato específico para que isso aconteça. Basta que, quando um objeto é apresentado como bom e a vontade pode desejar, a bondade desse objeto não seja tão evidente a ponto de forçar a vontade a agir. Assim, a vontade tem o poder de não realizar o ato e, portanto, de refreá-lo livremente. Da mesma forma, se um objeto é apresentado como mau e a vontade pode rejeitá-lo, ela não é obrigada a fazê-lo, mantendo o poder de não realizar o ato de rejeição e, assim, refreá-lo livremente.
A distinção entre atos voluntários mediados por conhecimento do bem e atos meramente refreados envolve a teoria escolástica do 'voluntarium' (ato deliberado). A ideia de que a vontade só se move por um bem percebido ('sob a forma de bem') deriva da ética aristotélico-tomista, especialmente da 'Suma Teológica' (I-II, q.8).

10. Em resposta à segunda pergunta que me foi apresentada, devo dizer que os adultos podem realizar ações livres que não apenas não foram plenamente pensadas em relação ao seu aspecto moral ─essas são as únicas ações chamadas de 'instantâneas'─ ou apenas parcialmente pensadas, mas também ações completamente pensadas que, devido a uma ignorância que não pode ser superada ou a uma distração que não é culposa, podem ser isentas de culpa, embora, em outras circunstâncias, seriam consideradas culposas. No entanto, essas mesmas ações podem ser moralmente boas e virtuosas se realizadas por alguém em estado de graça. Um exemplo disso é quando alguém ─depois de consultar especialistas sobre um assunto complicado, mas agindo de boa fé─ assina um contrato que acredita ser justo, visando um bom propósito. Outro exemplo é quando alguém, sem culpa, come com moderação e por um bom motivo, esquecendo-se de jejuar em um dia em que isso é obrigatório.
O conceito de 'ignorância invencível' (incapacidade de conhecer o dever moral) foi desenvolvido por teólogos como Francisco Suárez. A menção a jejuns preceptivos refere-se às disciplinas eclesiásticas medievais, como o jejum quaresmal. A distinção entre atos 'medianamente deliberados' e 'plenamente deliberados' remete à casuística moral do século XVI.

11. Sobre a terceira pergunta, posso dizer, com base na minha própria experiência, que os atos realizados por pessoas que estão saindo do sono para o estado de vigília — especialmente enquanto a razão ainda não está completamente livre de uma certa lentidão que afeta os sentidos internos e os membros do corpo, dificultando seus movimentos — não podem ser considerados culpáveis. Isso

ocorre porque, nesse momento, o uso pleno da razão ainda não está presente. Esses atos são realizados apenas em resposta a um objeto prazeroso, sem qualquer consciência do bem ou mal moral envolvido, ou por medo de que a maldade desses atos vá contra a lei de Deus, como costuma acontecer com pessoas que têm o hábito de temer a Deus e a culpa que pode resultar de tais atos. No entanto, é claro que esses atos não são culpáveis, pois as mesmas pessoas que, sob a influência desse estado, consentiram em realizar um ato ruim, mais tarde, ao recuperarem a liberdade e o uso pleno da razão, mostram-se completamente certas de que, se não estivessem naquele estado, mas neste, não teriam consentido em realizar tal ato. Ainda assim, ao atingirem o estado pleno de vigília, sentem-se perturbadas, pois talvez tenham ofendido a Deus ao consentirem em um ato movido por um impulso prazeroso ou outra paixão, graças à liberdade inata de sua vontade. Além disso, elas temem que talvez tivessem o poder de não consentir e de reprimir a paixão e o ato.
O conceito de 'imputação culposa' refere-se à atribuição de responsabilidade moral por um ato, exigindo plena consciência e uso da razão. Molina argumenta que atos realizados durante a transição do sono à vigília, com a razão ainda embotada, não são moralmente imputáveis, pois falta o conhecimento claro do bem e do mal. Isso reflete debates escolásticos sobre a relação entre liberdade, consciência e graça.

12. Aqui é importante notar que, no assunto que estamos discutindo, há uma diferença significativa, que não deve ser ignorada, entre as maneiras como crianças, pessoas com deficiência mental e aqueles que estão dormindo alcançam o uso pleno da razão.
A distinção entre crianças, dementes e pessoas em estado de sono quanto ao 'uso perfeito da razão' remonta a discussões patrísticas e medievais sobre a capacidade moral. Agostinho e Tomás de Aquino, por exemplo, debateram como a razão se desenvolve e como sua ausência ou limitação afeta a imputabilidade do pecado.

As crianças nascem sem conhecimento e com os sentidos, principalmente os internos, bloqueados por um excesso de umidade. Com o tempo, o calor natural do corpo reduz essa umidade e fortalece os membros, nervos e órgãos dos sentidos, permitindo que as crianças usem cada vez mais seus sentidos. Esses sentidos fornecem ao entendimento o conhecimento e a capacidade de distinguir entre as coisas. Além disso, através da experiência, educação e ensino de outros, elas gradualmente acumulam conhecimento sobre o bem e o mal morais, o que lhes permite avaliar seus próprios atos como virtuosos ou maliciosos, tornando-se assim merecedoras de elogio e recompensa ou censura e castigo. No entanto, o conhecimento do bem e do mal morais não é suficiente para dizer que as crianças alcançaram um uso perfeito da razão, pois esse conhecimento precisa ser preciso. Elas também não alcançam simultaneamente um uso perfeito da razão sobre todas as coisas, pois primeiro o alcançam em relação às coisas mais fáceis e acessíveis, e depois em relação às mais difíceis e abstrusas, especialmente se não lhes foram ensinadas. Por isso, a educação e a compreensão inata de cada um fazem com que se possa chegar mais rapidamente à aquisição de um uso perfeito da razão. Além disso, o conhecimento total e necessário para discernir entre o bem e o mal morais não é adquirido de forma súbita, mas gradualmente e de maneira progressiva ao longo do tempo, embora o conhecimento já adquirido sobre algum objeto ou objetos e que seja suficiente para discernir entre eles, se apresente, se Deus for

conhecido, em um momento indivisível de tempo; no entanto, Deus permanece totalmente oculto para nós, enquanto vivemos na prisão tenebrosa do corpo.
O processo gradual de aquisição da razão nas crianças, descrito aqui, alinha-se com a visão aristotélica-tomista da alma racional desenvolvendo-se por etapas. A menção à 'umidade excessiva' refere-se à teoria dos humores, base da medicina medieval, que associava desequilíbrios corporais ao funcionamento cognitivo. A 'idade da discrição' (momento em que a criança passa a discernir moralmente) era tema central no direito canônico e na teologia sacramental.

Por outro lado, mesmo que pessoas com demência tenham tido um entendimento suficiente do bem e do mal moral, além de um uso pleno da razão antes de ficarem doentes, o fato é que, devido à doença, seus órgãos sensoriais internos foram prejudicados, e sua mente foi afetada por um desequilíbrio de humores e secura excessiva. No entanto, elas poderiam recuperar gradualmente o uso pleno da razão à medida que seus órgãos voltassem ao estado natural, seja por meio de medicamentos ou porque o próprio corpo superou e expulsou a doença. Por isso, não só é impossível determinar o exato momento em que recuperam o uso pleno da razão, mas também os momentos próximos a esse, assim como no caso das crianças. Além disso, não podemos afirmar se essa recuperação acontece de uma vez, com o retorno de todos os conhecimentos que tinham antes da doença, ou se ocorre gradualmente, com a recuperação de alguns aspectos primeiro e depois dos demais.
A análise sobre a recuperação da razão em dementes reflete a integração entre medicina galênica (teoria dos humores) e teologia moral na Idade Média. A 'secura excessiva e maus humores' alude aos desequilíbrios fisiológicos que, segundo a medicina da época, afetavam a mente. Teólogos como Duns Scotus discutiam como doenças mentais influenciavam a responsabilidade moral.

Por fim, aqueles que dormem tinham pleno uso da razão antes de adormecer e mantêm na memória todas as informações necessárias para esse uso. Durante o sono, estão apenas privados do uso da razão devido à umidade no cérebro, que bloqueia as vias por onde os espíritos sensitivos fluem para os órgãos dos sentidos. Isso permite que o corpo se recupere. Por isso, ao acordar, as pessoas geralmente retomam o uso pleno da razão de forma súbita, como a experiência mostra, quando os espíritos sensitivos fluem de repente e ocupam os órgãos dos sentidos. No entanto, às vezes, uma pequena parte desses espíritos pode se dispersar enquanto as vias ainda estão cheias de humores, causando sonhos e visões. Essas visões são mais vívidas quanto mais espíritos se dispersam, menos cheias estão as vias de humores e menos impuros esses humores são. Em casos raros, uma grande quantidade de espíritos pode se dispersar e causar sonhos tão vívidos que, enquanto pequenos humores impedem um despertar completo e causam dormência nos membros e órgãos dos sentidos, podem perturbar as emoções tanto durante o sono quanto ao despertar. Se ocorrerem atos de natureza venérea, vingativa ou outros atos ruins nesse estado, eles não devem ser considerados culposos, pois há falta de pleno uso do livre arbítrio. No entanto, não negamos que alguém que acabou de acordar possa cometer atos ruins por falta de atenção ao mal moral ou deliberação, o que não necessariamente constitui pecado mortal, como discutido anteriormente. Também não desaprovamos a prudência de quem, por precaução, confessa atos que, na verdade, não são culposos. Explicaremos nossa posição sobre isso e como os confessores devem julgar tais casos.

# Discussão 3: Sobre os quatro estados da natureza humana e a liberdade de escolha, que também se aplica às ações humanas sobrenaturais

1. Embora a ordem natural e a nossa doutrina pareçam exigir que, após explicarmos a questão sobre a natureza e o nome do 'livre-arbítrio', devamos imediatamente provar sua existência, isso se tornará mais fácil se tomarmos como base e fundamento de tudo o que vamos dizer na nossa Concordia o seguinte: quais são as forças, reconhecidas pelos católicos, que o livre-arbítrio possui para realizar obras naturais e sobrenaturais. Por essa razão, antes de tudo, dedicaremos algumas discussões a essa questão. No entanto, primeiro apresentaremos esta terceira discussão, na qual mostraremos os quatro estados em que a natureza humana é geralmente considerada, para maior clareza, e as forças do nosso livre-arbítrio.

2. O primeiro estado é o da natureza humana em sua forma mais básica, ou seja, sem pecado, sem graça e sem qualquer outro dom sobrenatural. O homem nunca existiu nesse estado e nunca existirá. No entanto, os filósofos da natureza acreditavam que o homem foi criado assim, porque não conseguiam compreender outra possibilidade sem a luz da revelação divina. Nesse estado, o homem teria uma capacidade natural de entendimento e uma vontade que segue a razão, mas também teria uma parte sensível, com desejos e impulsos que muitas vezes entram em conflito com a razão, como expliquei em meus 'Comentários sobre a primeira parte de Tomás de Aquino' (questão 2, artigo 3, resposta 4). Por causa disso, o homem está sujeito aos movimentos de suas emoções, que lutam contra a razão e tentam levar a vontade para o que é errado e contrário ao bom senso. Além disso, o homem está sujeito a todas as fraquezas que vêm de sua natureza física, como fome, sede, cansaço, doença e morte. Por tudo isso, o homem é único, pois, sendo uma mistura de duas naturezas opostas, frequentemente se desvia de seu propósito natural, especialmente quando considerado a partir de sua parte superior (a razão). Essa parte superior é dificultada pelo corpo corrupto, que a prejudica, e pelas emoções, que a puxam para o lado oposto. Diferentemente do homem, as outras criaturas naturais geralmente alcançam seus propósitos com facilidade e naturalidade.
Os filósofos da natureza mencionados referem-se a pensadores pré-cristãos como Aristóteles e estoicos, que não tinham acesso à revelação divina. A ideia de um estado 'em pura nudez' sem pecado ou graça contrasta com a visão cristã da Queda. Os termos 'apetitos irascíveis e concupiscíveis' são conceitos da psicologia tomista, descrevendo inclinações sensoriais que podem conflitar com a razão.

3. O segundo estado é aquele em que o primeiro homem, Adão, foi criado antes de pecar; é chamado de 'estado de inocência'. Deus criou toda a humanidade em Adão, com o propósito de que, por meio da geração, a humanidade se propagasse em direção a um fim sobrenatural: a visão clara e o gozo de Deus. Deus quis que os homens alcançassem esse fim por seus próprios méritos, proporcionados a esse objetivo, de modo que o fim alcançado trouxesse honra e louvor aos homens. Por isso, Deus concedeu a Adão, em benefício dele e de seus descendentes, não apenas os princípios necessários para se tornarem merecedores da vida eterna — como a fé, a graça, a caridade e outras virtudes sobrenaturais —, mas também o dom da justiça original, que seria transmitido por geração aos seus descendentes.

Esse dom incluía a repressão das forças sensitivas, para que não se opusessem à razão, e a imunidade do corpo contra fadiga, doenças e outras tribulações. Assim, o homem, livre da rebelião inata de suas forças sensitivas e das aflições do corpo, poderia seguir com facilidade os mandamentos, tornar-se merecedor da vida eterna e alcançá-la por seus próprios méritos. Esses méritos, embora provenientes dos dons concedidos gratuitamente por Deus, são simultaneamente dons divinos. Tudo isso foi feito não apenas para que o homem fosse digno de receber o prêmio, a louvação e a honra, mas também para que tudo redundasse em louvor e honra ao próprio Criador, de quem tudo emana como fonte.
O 'estado de inocência' refere-se à doutrina católica da justiça original de Adão antes do pecado, incluindo harmonia entre corpo e alma. O Concílio de Trento (1545-1563) definiu que Adão perdeu esta justiça para toda a humanidade (Sessão V). A noção de mérito humano cooperando com a graça divina é central na teologia molinista.

4. Salomão fala sobre a condição de justiça ou retidão do primeiro homem em Eclesiastes 7:30, onde diz: 'Deus fez o homem reto'. E em Eclesiástico 17:1-2, lemos: 'Deus criou o homem da terra, fez-o à sua imagem e o revestiu com sua virtude'. Os Concílios de Orange II e de Trento (sessão 3, decreto sobre o pecado original) também ensinam essa retidão, afirmando que, ao pecar, o primeiro homem perdeu a santidade e a justiça em que havia sido criado, e tudo nele se tornou pior, tanto no corpo quanto na alma. O Concílio de Trento define que Adão não apenas transmitiu a morte e as penalidades do corpo para toda a humanidade, mas também o pecado, e que ele perdeu, para si e para seus descendentes, a santidade e a justiça. No entanto, o concílio também afirma que aqueles que são regenerados ainda têm um desejo ou impulso para lutar e alcançar um mérito maior. Em nossos 'Comentários sobre a Terceira Parte' (questão 1, artigo 2), explicamos outras razões pelas quais era extremamente conveniente que tudo o que foi dado à humanidade no estado de inocência não fosse restaurado nesta vida.
O Concílio de Orange II (529 d.C.) combateu o semi-pelagianismo, afirmando a necessidade da graça para a salvação. O Concílio de Trento reafirmou a doutrina do pecado original (1546). 'Renascidos' refere-se aos cristãos batizados, que segundo Trento mantêm uma disposição para a luta espiritual mesmo após a justificação.

5. O terceiro estado do homem é o estado após o pecado, mas antes de receber a graça que o torna agraciado. Quando Adão pecou, ele perdeu para toda a humanidade os dons do estado de inocência. Deus decidiu, com razão, não se reconciliar com a humanidade até que houvesse satisfação pelos pecados cometidos. Além disso, Deus não restauraria os dons necessários para alcançar o fim sobrenatural, a menos que alguém se tornasse merecedor disso. Por causa do pecado de Adão, Deus justamente retirou todos os bens sobrenaturais da humanidade e enfraqueceu suas forças naturais, que teriam sido fortalecidas pela justiça original e pelos dons sobrenaturais. No entanto, essas forças naturais permaneceram intactas, como seriam se tivéssemos sido criados em um estado natural, sem a intenção de alcançar um fim sobrenatural. O pecado de Adão nos prejudicou apenas em relação à graça, mas nossas faculdades naturais permaneceram como são por natureza, sem a influência de dons sobrenaturais, como ensina Santo Tomás de Aquino. Assim, a natureza humana após o pecado, antes de receber a graça, difere da natureza humana criada em estado natural apenas pela privação da glória, da graça, da justiça original e de outros dons sobrenaturais. Essas privações são consideradas castigos para

a natureza humana após o pecado, mas não para a natureza humana criada em estado natural, que nunca teve esses dons. Portanto, as negações e os defeitos que surgiram após o pecado, como a rebelião das paixões, a morte e outras tribulações, são verdadeiramente castigos para a natureza humana após o pecado, mas não para a natureza humana criada em estado natural.
O parágrafo discute o estado do homem após o pecado original, um conceito central na teologia cristã vinculado à queda de Adão (Gênesis 3). Molina segue a visão agostiniana-tomista de que o pecado de Adão privou a humanidade dos dons sobrenaturais (como a graça santificante e a justiça original), embora a natureza humana em si permanecesse intacta. A 'justiça original' refere-se à harmonia pré-lapsariana entre vontade, razão e paixões, perdida após o pecado. Santo Tomás de Aquino (século XIII), citado aqui, foi um teólogo medieval cuja 'Summa Theologica' é referência central para a teologia católica.

6. Portanto, como a humanidade, após cair no pecado, precisou de um redentor para libertá-la por meio de seus méritos e para que fossem restaurados os meios de graça voltados a um fim sobrenatural, é razoável concluir que, no estado de inocência, os homens receberam meios de graça que lhes permitiam, por seus próprios méritos (que também eram dons de Deus), alcançar uma recompensa maior ou menor, dependendo de como cooperavam com a graça divina. No entanto, após a queda, isso não poderia mais ocorrer da mesma forma, pois a redenção exigia a intervenção de um redentor. Por isso, os adultos que perderam a graça por sua culpa só podem recuperá-la e restabelecer a amizade com Deus por meio do sofrimento e da cooperação com o auxílio divino, como explicamos detalhadamente em nossos 'Commentaria in tertiam partem'. Assim, distinguimos dois estados em que o homem se encontra após a queda, chamados de 'natureza caída', que se originam do estado feliz de inocência. O primeiro é o estado do homem antes de recuperar a graça que o torna agraciado, que corresponde ao terceiro dos quatro estados que explicamos. O segundo é o estado do homem após recuperar a graça, que é o quarto e último estado.
Molina introduz a necessidade de um Redentor, tema central do cristianismo (João 3:16). A ideia de 'mérito' aqui está alinhada com a teologia católica pós-Trento, que enfatiza a cooperação humana com a graça divina. O 'Estado de natureza caída' refere-se à condição humana após o pecado original, exigindo a mediação de Cristo para restaurar a relação com Deus.

7. No terceiro estado, podemos pensar no ser humano antes de receber todos os dons da graça — ou seja, no estado em que se encontra o incrédulo, quando Deus o chama pela primeira vez à fé e à graça — ou já tendo recebido alguns dons da graça, como a fé e a esperança, que são concedidos para que ele possa recuperar a graça que o torna agraciado e que havia perdido por causa do pecado. Nesse estado, Adão se encontrou após cair em pecado, assim como muitos fiéis que, diariamente, perdem a graça por pecados que não são contrários à fé nem à esperança.
O 'terceiro estado' mencionado inclui a jornada do infiel à fé, refletindo a teologia da justificação. A distinção entre fé/esperança (virtudes teologais) e a graça santificante perdida alinha-se com a doutrina católica de Trento (1545-1563), que diferencia entre pecados mortais e veniais. Adão é citado como exemplo de quem perdeu a graça, mas manteve a possibilidade de restauração.

8. É importante entender que a justiça original, vista como uma graça e uma virtude teologal, tinha o propósito de corrigir falhas inerentes à natureza humana. Ela permitia que a natureza humana agisse sem defeitos em relação a objetivos naturais, mas não a capacitava a alcançar objetivos sobrenaturais. Por isso, a justiça original e o vigor que ela proporcionava — que permitia à vontade e outras capacidades funcionarem no estado de inocência — são considerados dons naturais, embora a justiça em si seja um dom sobrenatural. Já os dons que capacitam o homem a buscar um fim sobrenatural são chamados de 'gratuitos'. Por essa razão, os Concílios de Trento (sessão 6, capítulo 1) e de Orange II (cânon 1) afirmam que, após a queda, o homem perdeu os auxílios gratuitos, suas capacidades naturais foram prejudicadas, e o pecado afetou, mas não destruiu, o livre-arbítrio, reduzindo e inclinando sua liberdade. Os Concílios se referem às capacidades que o livre-arbítrio tinha no estado de inocência, graças à justiça original, e não às que o homem teria se tivesse sido criado em um estado de natureza pura.
A 'justiça original' é explicada como um dom sobrenatural que sanava defeitos da natureza humana, mas não elevava ao fim sobrenatural. Os Concílios de Trento (1545-1563) e Orange II (529 d.C.) são eventos históricos cruciais: Trento reafirmou a doutrina católica contra a Reforma, enquanto Orange II condenou o semi-pelagianismo, defendendo a primazia da graça. O 'livre-arbítrio' aqui é entendido como preservado, mas enfraquecido pelo pecado, uma posição intermediária entre agostinianismo e pelagianismo.

9. Antes de analisarmos o livre-arbítrio humano em seus diferentes estados, é importante destacar, de forma geral, que, de acordo com a visão ortodoxa dos Padres da Igreja, a vontade humana é naturalmente livre em relação aos atos que estão dentro de sua capacidade natural. Isso significa que a pessoa tem o poder de escolher realizar ou não esses atos, ou de decidir entre opções sem ser forçada. No entanto, quando se trata de atos sobrenaturais, que exigem a ajuda de Deus, a vontade humana também é livre, mas de uma maneira que permite cooperar ou não com a graça divina, ou até mesmo escolher o oposto. Portanto, tanto a realização de atos sobrenaturais que preparam para a justificação ou que seguem a justificação (sendo meritórios para o aumento da graça e da vida eterna) depende da graça divina quanto da livre escolha da vontade humana. Assim, o livre-arbítrio se aplica não apenas a escolhas comuns, como plantar vinhas ou construir casas, ou a escolhas ruins que se desviam de um propósito natural ou sobrenatural, mas também a escolhas boas que estão alinhadas com virtudes morais. Além disso, o livre-arbítrio também se estende a escolhas sobrenaturais que visam a um fim sobrenatural, conforme definido pelo Concílio de Trento (sessão 6, especialmente no cânon 4), que será brevemente explicado.

# Discussão 4: Até onde vai o poder do livre-arbítrio no estado de inocência

1. Para começar pelo segundo estado que explicamos anteriormente, vamos apresentar a visão comum dos Padres da Igreja e de Santo Tomás de Aquino (Suma Teológica, 1. 2, q. 109, a. 2, 3 e 8; a. 10 ad tertium). Eles ensinam que, no estado de inocência, o homem possuía a justiça original, que mantinha

as paixões sob controle, impedindo que se rebelassem contra a razão. Isso também evitava que o corpo se cansasse ou sofresse ao praticar atos virtuosos e obedecer à razão e à lei de Deus. Nesse estado, o homem, com seu livre-arbítrio e apenas com o auxílio geral de Deus (sem ajuda especial adicional), era capaz de cumprir toda a lei de Deus em sua essência, desde que não fosse exigido nada sobrenatural. Assim, ele podia evitar todo pecado — tanto os veniais quanto os mortais — por quanto tempo desejasse, mesmo que fosse um período muito longo. Como o homem podia fazer isso sem sofrimento, cansaço e com grande facilidade; como só enfrentava tentações externas e desejos nobres de excelência e louvor, tanto na vontade quanto no entendimento; e como, finalmente, estava dotado de uma serenidade nas paixões e de dons elevados, podia superar todas as tentações com facilidade. Portanto, não havia razão para que ele não pudesse cumprir toda a lei por meio de seu livre-arbítrio, por quanto tempo quisesse, e evitar todo pecado mortal e venial.
O termo 'justiça original' refere-se à doutrina teológica da condição harmoniosa de Adão e Eva antes do pecado original, onde suas faculdades estavam em plena subordinação à razão e a Deus. Santo Tomás de Aquino (1225-1274) foi um teólogo medieval essencial para a teologia católica, autor da 'Suma Teológica'. O 'concurso geral de Deus' indica a ação divina que sustenta a criação, distinta de auxílios especiais como a graça sobrenatural.Os 'Padres' mencionados são os Padres da Igreja, teólogos dos primeiros séculos que definiram doutrinas cristãs fundamentais.

2. Além disso, a opinião comum dos teólogos é a seguinte: nesse mesmo estado e por meio dos dons sobrenaturais da fé, esperança, caridade e graça, o homem pôde trabalhar para sua salvação com o auxílio geral de Deus e tornar-se digno da vida eterna, sem a necessidade de outros auxílios específicos. Naturalmente, como essas virtudes se harmonizam com a realização, graças às capacidades naturais e à influência comum de Deus, dos atos aos quais estão direcionadas, e Adão não tinha dificuldade em realizar, continuar ou multiplicar esses mesmos atos, ele certamente podia trabalhar para sua salvação e tornar-se digno da vida eterna com o auxílio geral de Deus.
Os 'dons sobrenaturais de fé, esperança e caridade' correspondem às três virtudes teológicas descritas em 1 Coríntios 13:13. Os 'Doutores' citados são os Doutores da Igreja, título dado a teólogos de contribuição excepcional, como Agostinho e Tomás de Aquino. A 'graça' aqui se refere ao favor imerecido de Deus para a salvação.

3. Demonstração: Quando recebemos o dom da fé, da esperança e do amor sobrenaturais, somos capazes de realizar atos de fé, esperança ou amor sobrenaturais, bem como obras meritórias. No entanto, não conseguimos sustentar essas ações por muito tempo devido à resistência de nossos desejos naturais e à fraqueza do nosso corpo, como explica Domingo de Soto em 'De natura et gratia' (livro 3, capítulo 4). Como Adão, antes da queda, não sofria de fraqueza, fragilidade ou rebelião interior, ele poderia, com a ajuda comum de Deus, trabalhar para sua salvação e merecer a vida eterna.
Domingo de Soto (1494-1560) foi um teólogo espanhol da Escola de Salamanca, conhecido por seus debates sobre graça e livre-arbítrio. A 'rebelião das forças sensitivas' alude à desordem causada pelo pecado original, onde paixões descontroladas dificultam a virtude (cf. Romanos 7:23).

4. Por isso, no estado de inocência, os primeiros pais tinham total liberdade, tanto para se afastar de tudo que os distraísse de seus objetivos naturais e sobrenaturais, quanto para fazer o que fosse

necessário para alcançar esses objetivos. Santo Agostinho, em seu livro 'Sobre a Correção e a Graça' (capítulos 10-12), explica que os primeiros pais tinham liberdade total e receberam graça e ajuda divina. No entanto, isso não significava que eles não pudessem cair; essa impossibilidade só existe no estado de felicidade eterna. Eles podiam escolher perseverar ou não, e a decisão de não perseverar dependia apenas de sua vontade livre. O autor do 'Hypognosticon' (livro 3, início) também afirma que os primeiros pais receberam essa mesma liberdade plena.
Santo Agostinho (354-430) foi bispo de Hipona e um dos principais teólogos do período patrístico. O 'Hypognosticon' é uma obra de autoria disputada, atribuída a ele por alguns medievais. O 'estado de felicidade eterna' refere-se à visão beatífica no céu, onde não há possibilidade de pecado.

5. Alguém pode nos questionar com base no que foi definido pelo Concílio de Orange II (capítulo 19), que diz: mesmo que a natureza humana tenha mantido a integridade que Deus lhe deu ao criá-la, sem a ajuda de Deus, ela não pode ser salva. Portanto, se o homem não pode manter a saúde que recebeu sem a graça de Deus, como poderia recuperar o que perdeu sem essa mesma graça? A partir dessa definição, parece claro que, para evitar os pecados mortais que levaram à perda da saúde recebida e, assim, para permanecer na justiça original e na graça, os primeiros pais precisaram de um auxílio adicional e especial da graça, além da justiça original e dos dons habituais da graça e das virtudes teologais. Da mesma forma, o homem, após perder a graça habitual, precisa de um auxílio especial para recuperá-la.
O Concílio de Orange II (529 d.C.) foi um concílio regional que condenou o semi-pelagianismo, afirmando a necessidade da graça divina para a salvação. O capítulo 19 citado reforça que mesmo na condição original (antes da Queda), o homem dependia do auxílio de Deus para perseverar. A 'justiça original' refere-se ao estado de harmonia perfeita que Adão e Eva possuíam antes do pecado original.Os 'dons habituais da graça' mencionados são entendidos na teologia católica como as disposições sobrenaturais infundidas por Deus, incluindo as virtudes teologais (fé, esperança e caridade).

6. Santo Tomás ensina (Suma Teológica, 1. 2, q. 109, a. 2, 3 e 4) que, para o homem amar a Deus acima de tudo com o amor natural próprio de uma natureza íntegra e cumprir todos os mandamentos naturais — incluindo aqueles que, se violados, resultam em pecado venial —, ele não precisa de uma ajuda especial de Deus, mas apenas da assistência universal que Deus oferece a todas as causas secundárias. No artigo 8 da mesma questão, Santo Tomás afirma que o homem precisa da ajuda de Deus para permanecer no bem, pois, se essa ajuda fosse retirada, a própria natureza humana se destruiria. No entanto, parece que, ao falar dessa ajuda, Santo Tomás se refere ao influxo universal pelo qual Deus mantém todas as coisas em existência e do qual dependem todas as ações e efeitos das causas secundárias enquanto elas existirem. Discutiremos isso mais detalhadamente ao tratar do concurso universal de Deus.
Santo Tomás de Aquino (1225-1274) foi o principal teólogo medieval cuja 'Suma Teológica' é referência central na teologia católica. A distinção entre 'auxílio universal' (concursus generalis) e 'auxílio especial' da graça reflete o debate sobre como Deus sustenta a criação (conservatio) enquanto preserva a causalidade secundária.O termo 'causas segundas' na filosofia tomista designa as criaturas como instrumentos da causalidade primária divina, mantendo a distinção entre soberania divina e liberdade humana.

Até agora, não me recordo de ter lido sobre alguém que tenha resolvido ou mesmo mencionado a dificuldade que acabei de apresentar, a qual foi extraída do Concílio de Orange II (capítulo 19).

7. Agora, a solução e a verdadeira compreensão desse capítulo são claras, se considerarmos dois pontos. Primeiro: como mencionamos na disputa 1 e explicaremos mais adiante, os pelagianos defendiam que as capacidades naturais do nosso livre-arbítrio, consideradas de forma precisa — ou seja, sem qualquer ajuda adicional ou dom especial de Deus —, seriam suficientes tanto para manter o favor de Deus quanto para recuperá-lo ou renová-lo por meio do arrependimento, após perdê-lo por causa do pecado. Segundo: como mostraremos mais adiante nesta obra, quando os Padres da Igreja falam contra esses erros dos pelagianos ou definem algo, eles usam o termo 'auxílio da graça' para se referir àquilo que, ao ser acrescentado às capacidades do nosso livre-arbítrio, o ajuda a não falhar e a realizar obras sobrenaturais. Esse auxílio pode ser um hábito sobrenatural que influencia com poder ou uma ação e influência sem a necessidade de um hábito. Ambos os casos eram chamados de 'graça', e os Padres afirmavam, contra os pelagianos, que o nosso livre-arbítrio precisava dessa graça além de suas próprias forças.
Pelagianismo foi uma heresia do século V que negava o pecado original e afirmava a capacidade humana de alcançar a salvação sem a graça divina. O termo 'livre-arbítrio' aqui se refere à capacidade de escolha moral, cuja relação com a graça foi amplamente debatida na controvérsia semipelagiana.Os 'Padres' mencionados são os Padres da Igreja, teólogos dos primeiros séculos cujos escritos foram fundamentais para o desenvolvimento da doutrina cristã. A distinção entre graça habitual (estado sobrenatural) e graça atual (auxílio momentâneo) é crucial para entender a teologia da graça neste período.

8. Com base nisso, devemos entender que os Padres do Concílio de Orange II, no capítulo mencionado, quiseram principalmente combater os ensinamentos dos pelagianos ao afirmar que o homem não pode recuperar a saúde espiritual perdida apenas com suas próprias forças, sem a graça, ou seja, sem a ajuda sobrenatural de Deus, como explicamos anteriormente. Antes de apresentar essa conclusão, eles estabeleceram o seguinte: mesmo que a natureza humana tivesse permanecido no estado de perfeição em que foi criada, ela não poderia se salvar apenas com suas forças naturais, como os pelagianos afirmavam, sem a ajuda de Deus, especialmente através dos hábitos da justiça original, da graça e das virtudes teologais. Portanto, se a natureza humana não pôde manter a saúde espiritual que recebeu sem a graça de Deus, como poderia recuperá-la sem a graça de Deus, apenas com suas próprias forças? Assim, ninguém deve concluir dessa definição que, no estado de inocência, os primeiros pais precisaram de uma ajuda especial além dos hábitos da justiça original, da graça e das virtudes teologais para evitar pecados mortais e perseverar na graça.
O Concílio de Orange II (529 d.C.) foi um sínodo regional que reafirmou a doutrina da graça contra o pelagianismo e o semi-pelagianismo. Os pelagianos negavam o pecado original e defendiam que o ser humano poderia alcançar a salvação por esforço próprio, sem necessidade da graça divina. A 'justiça original' refere-se ao estado de perfeição moral de Adão antes da Queda.

9. O que dissemos até agora está de acordo com o que Santo Agostinho afirma em 'De natura et gratia' (capítulo 48), onde ele diz que, no estado atual, a natureza humana precisa da ajuda medicinal do

Salvador para evitar o pecado e perseverar sem cometer pecado mortal. Certamente, a medicina do Salvador inclui a graça habitual, que nos cura. Por isso, Santo Agostinho inclui nessa ajuda o influxo habitual da graça.
Santo Agostinho (354-430) foi bispo de Hipona e principal opositor do pelagianismo. A 'graça habitual' na teologia católica refere-se à graça santificante que cura a natureza humana e a eleva ao plano sobrenatural, diferente da graça atual (auxílio momentâneo).

10. No livro 'De correptione et gratia' (capítulos 11 e 12), ao falar sobre a ajuda da graça que permitiria a Adão perseverar sem pecar no estado de inocência, o texto se refere aos dons habituais da justiça original, da graça, das virtudes teologais e de outros hábitos sobrenaturais. Esses dons mantinham a parte inferior da natureza de Adão sob controle, evitando que ela se rebelasse contra a razão. Além disso, esses dons o inclinavam natural e sobrenaturalmente para o bem, permitindo que ele seguisse facilmente os mandamentos e resistisse à tentação, embora ele tenha acabado cedendo a ela.
As 'virtudes teologais' (fé, esperança e caridade) são dons infundidos por Deus que orientam o homem para o fim sobrenatural. A 'justiça original' incluía a harmonia entre corpo-alma, imortalidade e isenção da concupiscência, conforme a teologia medieval.

Por isso, no capítulo 11 mencionado, ele afirma: 'O primeiro homem não recebeu uma graça que o impedisse de querer ser mau. Em vez disso, ele recebeu uma graça que, se ele tivesse escolhido permanecer nela, nunca teria se tornado mau. Sem essa graça, mesmo com o livre arbítrio, ele não poderia ter sido bom, pois, por meio do livre arbítrio, ele poderia ter abandonado essa graça. Deus não quis criar o primeiro homem sem essa graça, que Ele concedeu ao seu livre arbítrio, porque o livre arbítrio é suficiente para praticar o mal, mas não para praticar o bem (aqui se refere ao bem sobrenatural, do qual Santo Agostinho fala), a menos que o Bem Onipotente o ajude. Se o primeiro homem não tivesse abandonado essa ajuda por meio de seu livre arbítrio, ele teria permanecido sempre bom. Mas ele a abandonou e, assim, também foi abandonado. Certamente, essa ajuda era tal que, se o primeiro homem quisesse, ele poderia tê-la abandonado, e se ele tivesse escolhido, poderia ter permanecido nela. No entanto, não era uma ajuda que garantisse que ele nunca desejaria ser mau. Essa é a graça que Adão recebeu no início.' É assim que Santo Agostinho se expressa.
O conceito de 'livre arbítrio' aqui discutido refere-se ao debate agostiniano sobre a liberdade humana após a Queda: para Agostinho, o livre-arbítrio permanece, mas sem a graça é incapaz de escolher o bem sobrenatural. O 'bem sobrenatural' diferencia-se do bem natural por exigir a elevação divina da natureza humana.

11. No capítulo 12, ele afirma: 'O primeiro homem, criado em retidão e bondade, tinha a capacidade de não pecar, não morrer e não abandonar o bem. Ele recebeu o dom da perseverança, não para garantir que ele perseverasse, mas para que seu livre-arbítrio não pudesse perseverar sem esse dom.' Mais adiante, ele continua: 'A vontade de Adão, livre de pecado e de desejos que pudessem vencê-la, foi fortalecida de tal forma que a decisão de perseverar estava em harmonia com a bondade de sua natureza e a possibilidade de viver bem.' Santo Agostinho ensina que, no estado de inocência, se Adão tivesse escolhido, ele teria tido a capacidade e a decisão de perseverar, graças aos dons divinos que suprimiam os conflitos internos e orientavam sua vontade para o bem.

Santo Agostinho, um dos Pais da Igreja (séculos IV-V), é citado aqui discutindo o estado de Adão antes da Queda (estado de inocência). O 'livre-arbítrio' refere-se à capacidade humana de escolher entre o bem e o mal, tema central na teologia agostiniana. A 'justiça original' mencionada é a condição harmoniosa de Adão antes do pecado, incluindo domínio sobre paixões desordenadas.O termo 'perseverança' aqui se relaciona com a capacidade de permanecer na graça divina, um dom que Adão possuía potencialmente, mas não concretizou devido ao pecado.

12. Santo Tomás também afirma (Suma Teológica, 1.2, q. 109, a. 10 ad tertium), como Santo Agostinho nos lugares citados, que esse é o dom que Adão recebeu e graças ao qual pôde perseverar. Segundo a opinião de Santo Tomás que acabamos de apresentar, devemos dizer que, como sustenta o Aquinate, este dom bastava a Adão para evitar também todo pecado venial por um longo tempo e, em maior medida ainda, todo pecado mortal e, por esta razão, poder perseverar na graça. No entanto, não se deve pensar que, da mesma forma que o dom habitual da justiça original e da graça bastou a Adão para perseverar nela, assim também, segundo a opinião de Santo Tomás, a nós bastaria para perseverar na graça o mesmo dom habitual da graça que torna agraciado e que recebemos quando ressurgimos do pecado. Certamente, Santo Tomás não ensina tal coisa e, além disso, ambos os casos diferem, porque os primeiros pais não receberam essas forças tanto da graça que torna agraciado quanto do dom da justiça original que refreia a parte inferior do homem para que não lute com a superior. Com razão, o Concílio de Trento (sess. 6, can. 22) define o contrário, a saber: 'Para perseverar na graça, além do próprio dom habitual da graça, necessitamos do auxílio cotidiano e adicional de Deus, porque Ele nunca nega aos justos o necessário para que, se quiserem, perseverem na graça', como veremos no devido tempo.
Santo Tomás de Aquino (século XIII), teólogo medieval, é referenciado através de sua 'Suma Teológica'. A distinção entre pecado mortal (ruptura grave com Deus) e venial (falha menos grave) é parte da teologia moral católica.O Concílio de Trento (século XVI), mencionado aqui, foi a resposta da Igreja Católica à Reforma Protestante, reafirmando doutrinas como a necessidade da graça divina para a salvação.

13. Santo Agostinho (em 'De correptione et gratia') e São Tomás de Aquino (no texto mencionado) afirmam que, por meio da graça de Cristo, os seres humanos receberam mais do que Adão. Enquanto Adão recebeu a capacidade de perseverar, mas não perseverou por sua própria culpa, muitos cristãos, além de receberem a capacidade de perseverar, de fato perseveram até o fim. Isso ocorre porque a graça de Cristo teve um efeito maior na vida dos crentes, que cooperaram com seu livre-arbítrio, do que a graça dada a Adão, que falhou em perseverar. No entanto, eles não negam que, se a graça dada a Adão não dependesse de sua vontade, ela poderia ter produzido ambos os efeitos: a capacidade de perseverar e a perseverança em si. A falha de Adão em perseverar foi culpa dele, pois ele não cooperou com a graça que recebeu. Se Adão tivesse perseverado, isso não teria sido apenas por suas próprias forças, mas principalmente pela cooperação de Deus, que lhe deu os dons necessários para perseverar. Ainda assim, a decisão final dependia do livre-arbítrio de Adão. São Tomás também destaca que, no estado de inocência, Adão poderia ter perseverado com muito mais facilidade do que nós hoje, mesmo com a mesma graça.
A comparação entre a graça de Adão (no Éden) e a dos cristãos (pós-Redenção) reflete debates sobre sinergismo divino-humano. Agostinho e Tomás enfatizam que a graça de Cristo supera a de Adão,

permitindo não apenas a possibilidade, mas a realização efetiva da perseverança.O conceito de 'cooperação com a graça' é central na teologia da salvação: a ação divina não anula, mas habilita a liberdade humana.

A partir disso, podemos entender uma segunda forma de explicar a doutrina de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino que estamos discutindo. Essa doutrina deve ser compreendida em relação à própria graça, e não apenas ao seu efeito. Assim como a justiça original, que controla o desejo para evitar conflitos com a razão, deve ser considerada um dom natural, como já mencionamos em discussões anteriores, a graça dada aos mártires por meio de Cristo foi muito maior do que a recebida por Adão. Essa graça permitiu que os mártires não apenas perseverassem, mas também vencessem, enfrentando longas e intensas batalhas por Cristo. Enquanto Adão, com a graça que recebeu, poderia ter perseverado, ele caiu diante de uma pequena tentação sem muita resistência. Portanto, para alcançar vitórias tão impressionantes contra inimigos poderosos como a carne, o mundo e o diabo, os mártires, como São Lourenço e São Vicente, precisaram de uma graça muito maior do que a que Adão necessitava para permanecer sem pecado em um estado de felicidade e tranquilidade. É isso que Santo Agostinho quer dizer, como ele explica claramente em sua obra 'De correptione et gratia'.

# Discussão 5: O que o livre-arbítrio pode fazer após perder o estado de inocência, apenas com a ajuda geral de Deus, em relação a ações que não vão além de um propósito natural

1. Para começar a discutir o livre-arbítrio no ser humano — seja em seu estado original, seja após a queda no pecado —, vamos partir da seguinte conclusão: com o auxílio geral de Deus, e sem qualquer outro dom ou ajuda especial da graça, o ser humano é capaz de realizar ações moralmente boas. Essas ações são boas e virtuosas em relação a um objetivo natural, mas não são consideradas boas ou virtuosas em relação a um propósito sobrenatural, pois não estão alinhadas com esse fim superior.

Na próxima discussão, vamos explorar a segunda parte desta conclusão. A primeira parte é amplamente aceita entre os teólogos escolásticos, com exceção de Gregório de Rímini, João Capreolo e alguns outros. Eles acreditam que, após a queda no pecado, o livre-arbítrio humano não tem capacidade para realizar boas ações moralmente corretas sem a ajuda especial de Deus. A primeira parte da conclusão também está em harmonia com o pensamento dos Padres da Igreja, apesar das opiniões divergentes de alguns.
Gregório de Rímini foi um teólogo agostiniano medieval (c.1300-1358) conhecido por suas posições sobre a graça e livre-arbítrio. João Capreolo (1380-1444) foi um importante tomista francês. Os 'escolásticos' referem-se aos teólogos medievais que combinavam filosofia com teologia.Os Padres da Igreja são teólogos cristãos dos primeiros séculos cujos escritos fundamentaram a doutrina da Igreja.

2. A primeira parte da conclusão pode ser explicada assim: O ser humano tem uma capacidade natural de entender o que é certo, apropriado e de acordo com a razão correta. Isso é algo que experimentamos

e é confirmado no Salmo 4:6, onde o profeta pergunta: 'Muitos dizem: Quem nos mostrará o bem?' e depois pede: 'Faze resplandecer sobre nós a luz do teu rosto!'. Fomos criados à imagem de Deus e, por isso, sabemos o que é bom e correto. Além disso, como usamos a razão para entender isso, agir contra a razão correta é um erro e um pecado. Crianças e pessoas com deficiências mentais não podem cometer esse tipo de pecado quando fazem algo errado, porque não têm a capacidade de distinguir entre o bem e o mal moral. Portanto, quando fazemos coisas boas, como honrar nossos pais, ajudar os pobres por compaixão, cumprir nossos deveres conjugais e outras ações relacionadas às virtudes morais, não encontramos uma dificuldade tão grande que nos impeça de decidir e realizar essas ações com facilidade. Isso mostra que não só podemos querer, mas também podemos realizar ações morais semelhantes apenas com a ajuda geral de Deus e as capacidades naturais do nosso livre-arbítrio. Seria estranho se fôssemos criados para um propósito natural, mas não pudéssemos realizar nenhuma ação correta com nossas próprias forças e apenas com a ajuda geral de Deus.
A 'luz natural' (lumen naturale) é um conceito teológico que indica a capacidade da razão humana de discernir verdades morais básicas sem revelação divina. A 'reta razão' (recta ratio) é o princípio de agir conforme o ordenamento moral objetivo discernível pela razão.

3. Gregório de Rímini responde a isso: 'Para que essas ações sejam moralmente boas, é necessário que tenham Deus como objetivo final; mas o homem não pode fazer isso sem a ajuda especial de Deus'. No entanto, como cada virtude exige uma bondade moral própria, de acordo com seu próprio propósito e objetivo imediato, e se distingue de outras virtudes, embora não em termos de superioridade em relação a um objetivo maior, quem pode negar que essa conexão não é necessária para que uma ação atinja a bondade moral de uma virtude — como a misericórdia ou a justiça —, desde que essa ação seja direcionada a Deus de maneira virtuosa? Assim, assim como todos os bens, por suas próprias naturezas e pela vontade divina, existem para um objetivo final, eles também são desejados de maneira virtuosa para um objetivo final, porque são desejados como tais. Além disso, como o homem sabe pela luz natural que Deus é a causa primeira e o objetivo final de todas as coisas — como aprendemos na Epístola aos Romanos, capítulo 1 —, o livre arbítrio, com suas forças naturais e apenas com a ajuda geral de Deus, pode direcionar essas ações para Deus, uma vez que Ele é conhecido pela luz natural; isso é suficiente para que tais ações sejam moralmente boas em relação a um objetivo natural.
A referência a Romanos 1 alude ao argumento paulino de que Deus pode ser conhecido através da criação (teologia natural). A direção dos atos para Deus como fim último era um debate central na teologia moral medieval.

4. Essa mesma conclusão pode ser comprovada a partir de Romanos 2:14-15, onde lemos: 'Quando os gentios, que não têm a lei escrita, cumprem naturalmente o que a lei exige, eles mostram que a lei está gravada em seus corações'. Aqui, o apóstolo Paulo afirma que os gentios, mesmo sem a lei escrita, às vezes agem de acordo com os mandamentos da lei, guiados apenas por sua natureza. Isso demonstra que os princípios morais da lei estão presentes em seus corações, mesmo sem uma revelação formal.
A referência a Romanos 2:14-15 trata da doutrina paulina da 'lei natural', presente mesmo em gentios (não judeus) que não conheciam a Lei Mosaica. Paulo argumenta que a consciência humana reflete princípios morais divinos, mesmo sem revelação escrita.

5. Quando Santo Agostinho — ou quem quer que seja o autor do livro 'Hypognosticon', no terceiro volume — ensina que, no estado de inocência, Adão tinha plena liberdade para fazer o bem sobrenatural, merecer e alcançar a vida eterna, mas que ele perdeu essa liberdade, tanto para si mesmo quanto para nós, e que, por meio de Cristo, recebemos a graça e os dons divinos para realizar o bem sobrenatural, ele está defendendo a mesma ideia que nós. Ele conclui dizendo: 'Afirmamos que todos os seres humanos têm livre-arbítrio e a capacidade de raciocinar, embora não possam começar ou concluir nada que se relacione a Deus como fim sem a ajuda divina. No entanto, podem realizar ações relacionadas à vida presente, sejam boas ou más. Chamo de boas obras aquelas que surgem de um bem natural, como trabalhar no campo, comer e beber, ter amigos, vestir-se, construir uma casa, casar-se, cuidar dos animais, aprender habilidades úteis e buscar qualquer bem que tenha como objetivo a vida presente. Essas ações dependem do governo divino para existir e continuar. Por outro lado, chamo de más obras atos como adorar ídolos, cometer assassinatos, etc.'. Assim, Santo Agostinho não nega que o homem, usando seu livre-arbítrio e sem a graça especial, possa agir de acordo com a razão, como comer dentro dos limites que ela estabelece. Ele afirma claramente que, sem a graça, podemos realizar atos moralmente bons, como a temperança, desde que estejam voltados para fins naturais. Ele exclui apenas o bem que tem Deus como fim sobrenatural, pois esse tipo de bem requer a elevação à ordem sobrenatural por meio da graça.
Santo Agostinho (354-430 d.C.) foi um dos principais teólogos do período patrístico. O _Hypognosticon_ é uma obra pseudônima atribuída a ele na Idade Média, mas hoje considerada de autoria incerta.O 'estado de inocência' refere-se à condição de Adão antes do Pecado Original, segundo a teologia cristã.A distinção entre 'bem natural' (ações boas dentro da ordem terrena) e 'bem sobrenatural' (ações voltadas para a salvação) é central na discussão medieval sobre graça e livre-arbítrio.

Santo Agostinho também defende essa mesma conclusão, com ainda mais clareza, em sua obra 'De spiritu et littera' (capítulo 28 e passagens relacionadas). Ele explica que, por meio da graça de Cristo, recebemos nossa justificação e realizamos boas obras. Além disso, ele afirma que não há justiça pela lei natural nem pela lei escrita. No entanto, Santo Agostinho ressalta que o pecado não apagou completamente a imagem de Deus em nós. Mesmo vivendo no pecado e no mal, ainda somos capazes de realizar algumas boas obras, como menciona São Paulo em sua Epístola aos Romanos (2:14-15). Por isso, Santo Agostinho diz: 'Assim como alguns pecados veniais, inevitáveis nesta vida, não impedem o justo de alcançar a vida eterna, da mesma forma, algumas boas obras realizadas pelos ímpios não são suficientes para que alcancem essa vida eterna, pois até os piores homens realizam boas obras.'
_De spiritu et littera_ (Sobre o Espírito e a Letra) é uma obra de Agostinho que debate a relação entre a graça divina e a lei moral.O conceito de 'pecados veniais' (ofensas menos graves que não rompem totalmente com Deus) contrasta com 'pecados mortais' na teologia católica.A 'imagem de Deus' no homem refere-se à doutrina da criação (Gênesis 1:27), que Agostinho via como parcialmente preservada mesmo após a Queda.

O Concílio de Trento (sessão 6, cânone 1) parece apoiar a mesma ideia, ao afirmar que boas ações morais não são suficientes para justificar o ser humano sem a graça divina, que vem por meio de Jesus

Cristo. O concílio também declara que é possível haver boas ações morais que resultam apenas da natureza humana ou do ensino da lei.

## Discussão 6: O livre-arbítrio, com a ajuda de Deus, pode realizar algo que leve a um objetivo sobrenatural?

1. Na discussão anterior, falamos sobre a capacidade do nosso livre-arbítrio, com a ajuda geral de Deus, de realizar ações moralmente boas que não vão além de um propósito natural, tanto no estado de inocência quanto no estado de pecado.

No que se refere às ações que levam a um objetivo sobrenatural, na medida em que são adequadas em grau e ordem a esse objetivo, vamos estabelecer a seguinte conclusão.

2. Sem a ajuda especial de Deus, nosso livre-arbítrio não pode fazer nada que nos faça merecer a vida eterna ou aumentar a graça. Também não podemos, por nós mesmos, fazer algo que esteja relacionado a um propósito sobrenatural, mesmo que seja algo natural que possa nos preparar para receber a graça, seja pela vontade ou pelo entendimento. Para tudo isso, precisamos da ajuda sobrenatural de Deus, seja por uma ação direta Dele ou por um dom especial que Ele nos dá para realizar essas ações. Por isso, desde que nossos primeiros pais pecaram, Deus decidiu não nos dar nada relacionado ao sobrenatural, especialmente aquilo que nos leva a um propósito sobrenatural, a menos que nos tornemos merecedores disso por meio de Cristo. Por isso, precisamos de Cristo como nosso redentor, para que tudo isso nos seja dado e possamos nos tornar dignos de desfrutar da felicidade eterna na presença de Deus.
O termo 'graça' refere-se ao favor imerecido de Deus para a salvação, enquanto 'vida eterna' é a comunhão eterna com Ele. A queda de Adão e Eva (Gênesis 3) privou a humanidade dos dons sobrenaturais, exigindo a redenção por Cristo.

3. Esta conclusão sobre a fé se opõe diretamente ao erro pelagiano. Com base nas Sagradas Escrituras e em oposição aos pelagianos, Santo Agostinho demonstra essa conclusão em várias passagens. Ele afirma que, por causa do pecado, o primeiro pai (Adão) perdeu para a humanidade todo bem de ordem sobrenatural. Por isso, a liberdade de realizar ações que vão além dos limites do bem natural e se dirigem a um fim sobrenatural foi perdida. Isso inclui a capacidade de alcançar a graça, a menos que recebamos a ajuda do dom ou auxílio sobrenatural de Deus, direcionado a esse fim. Essa ajuda é semelhante aos auxílios e dons que nos são concedidos por meio de Cristo.
Pelagianismo: heresia do século V que negava o pecado original e defendia a autossuficiência humana para salvação. Santo Agostinho (teólogo do período patrístico) combateu essa visão, baseando-se na necessidade da graça divina (Efésios 2:8-9).

4. Esta conclusão se baseia em dois pontos principais. Primeiro: Ações puramente naturais não têm a capacidade ou a proporção necessária para alcançar a felicidade eterna. Por isso, Deus exige tanto dos anjos quanto dos humanos — não apenas em termos de entendimento, mas também de vontade —

meios sobrenaturais que estão além das capacidades naturais de ambos. Com isso em mente, fica claro que o livre-arbítrio, por si só, não pode realizar nada do que estamos discutindo. Isso se aplica não apenas ao homem em seu estado caído, mas também a Adão — que, sem a graça ou outros dons sobrenaturais, possuía apenas a justiça original — e aos anjos criados em seu estado natural, com apenas o apoio geral de Deus. A razão é que, nesses casos, o livre-arbítrio está limitado a ações naturais, enquanto a conclusão aqui trata de ações sobrenaturais. Portanto, a primeira parte da conclusão é verdadeira tanto para os anjos em seu estado natural quanto para Adão com apenas a justiça original, sem graça ou outros dons sobrenaturais. Embora a justiça original fosse um dom sobrenatural, seu propósito era apenas controlar nossos impulsos naturais e nos proteger da morte, doenças, fadiga e outras misérias da vida. Assim, ela permitia que o homem cumprisse seu dever sem dificuldades, mas não dava a ele a capacidade de realizar obras que ultrapassassem as forças naturais. Apenas permitia que ele perseverasse no bem natural, de acordo com a razão. Por isso, Santo Agostinho (Enchiridion, cap. 105) afirmou: 'Mesmo naquele estado (de inocência), não poderia haver mérito algum sem a graça.'
O termo 'justiça original' refere-se ao estado de harmonia pré-queda de Adão, considerado um dom sobrenatural que o capacitava a evitar desordens internas e sofrimentos físicos, mas não garantia mérito sobrenatural por si só.Santo Agostinho (354-430 d.C.) foi um dos principais Padres da Igreja Ocidental cujas obras, como o 'Enchiridion', foram fundamentais para combater heresias como o pelagianismo e estabelecer a doutrina do pecado original.

5. Segundo: Deus deu tanto aos anjos quanto ao primeiro homem dons e meios sobrenaturais que lhes permitiriam, por meio de seu livre-arbítrio, merecer a vida eterna. Dependendo de seus méritos, eles seriam elevados a um maior ou menor grau de felicidade. Com o dom da justiça original, Deus fortaleceu a fraqueza natural do homem, capacitando-o a perseverar em ações racionais, quase o igualando aos anjos nesse aspecto. No entanto, aos anjos, Deus concedeu dons e meios sobrenaturais para que pudessem merecer a vida eterna, mas, se os perdessem uma única vez, nunca mais poderiam recuperá-los. Já ao primeiro homem, e por ele a toda a humanidade, Deus deu dons de tal forma que, se fossem perdidos pelo pecado, só poderiam ser restaurados pelos méritos de alguém que, de maneira plenamente digna, oferecesse satisfação pelos pecados da humanidade e se tornasse verdadeiramente merecedor desses dons diante de Deus.
A doutrina da 'satisfação' mencionada remete à teologia da expiação, onde Cristo compensa a dívida do pecado humano através de sua morte na cruz, um conceito desenvolvido por Anselmo de Cantuária no século XI.A menção à impossibilidade de recuperar os dons após o pecado refere-se à doutrina católica da perda da graça santificante pelo pecado mortal, exigindo sacramentos para sua restauração.

6. Pelágio se afasta do primeiro princípio ao acreditar que as capacidades naturais do livre-arbítrio podem, por si só, não apenas merecer a vida eterna, mas também alcançar o perdão dos pecados através do arrependimento, caso o homem cometa pecados de forma culpável. Por isso, ele também teve que rejeitar o segundo princípio e todas as conclusões que propusemos, afirmando que, no início, não houve pecado transmitido aos descendentes de Adão; que Adão teria morrido mesmo sem pecar; que Cristo não foi o redentor da humanidade, mas apenas um mestre e legislador; e que as capacidades naturais do livre-arbítrio são suficientes, primeiro, para crer — como é necessário para a salvação — em tudo o

que Deus nos revelou por meio de Cristo e outros; segundo, para cumprir todos os mandamentos e superar todas as tentações e dificuldades que nos impedem de alcançar o propósito proposto; e, terceiro, para alcançar a vida eterna. Essas afirmações contradizem grandemente as Sagradas Escrituras e a fé católica, como Santo Agostinho e outros Padres da Igreja demonstram claramente e extensivamente em vários textos.
Pelágio (século V) foi um monge britânico cuja heresia negava o pecado original e afirmava que a salvação poderia ser alcançada apenas pelo esforço humano, sendo condenado nos Concílios de Cartago (418 d.C.) e Éfeso (431 d.C.).A referência à 'satisfação pelos pecados da humanidade' alude à doutrina da justificação, onde os protestantes enfatizam a 'justiça imputada' de Cristo, enquanto os católicos enfatizam a 'justiça infundida' pela graça.

No entanto, nosso objetivo aqui não é discutir essas questões em detalhes, pois elas serão abordadas em outro momento. Nosso foco é apenas mencionar o que consideramos necessário para explicar como o livre-arbítrio, a graça, a presciência, a providência, a predestinação e a reprovação se harmonizam de maneira tão admirável. Para isso, será suficiente demonstrar a primeira parte da conclusão proposta, utilizando definições da Igreja. Isso porque os luteranos, contra os quais defendemos a liberdade do livre-arbítrio, concordarão facilmente com a conclusão que apresentamos contra os pelagianos.
O debate entre luteranos e católicos sobre o livre-arbítrio remete à 'Controvérsia de Erasmo e Lutero' (1524-1525), onde Lutero negava a capacidade humana de cooperar com a graça na obra salvífica, em oposição ao ensino católico do Concílio de Trento (1545-1563).Predestinação e reprovação são conceitos calvinistas desenvolvidos por João Calvino (1509-1564), mas aqui usados no contexto molinista para harmonizar liberdade humana e soberania divina.

7. O Concílio de Trento (sessão 6, cân. 1) afirma: 'Se alguém disser que o ser humano pode ser justificado diante de Deus por suas próprias obras, seja por suas capacidades naturais, seja por seguir a lei, sem a graça divina dada por Jesus Cristo, que essa pessoa seja condenada.' No cân. 3, declara: 'Se alguém disser que, sem a ação prévia, a inspiração e a ajuda do Espírito Santo, o ser humano pode crer, ter esperança, amar ou se arrepender da forma necessária para receber a graça da justificação, que essa pessoa seja condenada.' Além disso, o Concílio de Orange II (cap. 5 e seguintes) ensina — deixando de lado outras definições por enquanto — que até mesmo o início da fé depende de um auxílio especial de Deus.
O Concílio de Trento (1545-1563) foi um marco da Contrarreforma, reafirmando doutrinas católicas em resposta à Reforma Protestante. A sessão 6, cânones 1 e 3, enfatizam a justificação pela graça mediante a fé, rejeitando a salvação apenas por obras humanas. O Concílio de Orange II (529 d.C.) condenou o semipelagianismo, afirmando que até o início da fé depende da graça divina, um princípio que influenciou a teologia medieval e reformada.

8. As Escrituras Sagradas e os Concílios geralmente falam sobre nossas obras no sentido de como elas nos levam a um objetivo sobrenatural, ajustando e moldando-nos para esse fim, e não no sentido de como elas nos levam a um objetivo natural ─pois essa última consideração é mais relevante para os filósofos morais─. Portanto, quando ensinam que não podemos realizar certas obras específicas sem um auxílio especial ou dom de Deus, querem dizer que essas obras, em seu nível e propósito, estão a

serviço de um fim sobrenatural e têm uma relação proporcional com ele. Por isso, geralmente se referem às obras mencionadas em nossa conclusão. Afinal, não há razão para associar ao fim sobrenatural outras obras que resultam apenas do livre arbítrio.
O termo 'filósofos morais' refere-se a pensadores seculares (como Aristóteles ou estoicos) que analisavam a ética sem referência ao sobrenatural. A distinção entre obras 'naturais' (orientadas a fins terrenos) e 'sobrenaturais' (voltadas à vida eterna) é central na teologia da graça, especialmente no debate entre molinistas e tomistas sobre a cooperação humana com a graça divina.

Além disso, como o bispo de Rochester, John Fisher, ensina, em certas passagens das Escrituras Sagradas, apenas as ações que merecem a vida eterna são chamadas de 'obras' e consideradas como tais. Outras ações, mesmo realizadas com ajuda divina, não recebem esse nome nem são consideradas dessa forma. Isso é visto em João 15:5, onde Jesus diz: 'Eu sou a videira; vocês são os ramos. Quem permanece em mim e eu nele, esse dá muito fruto; pois sem mim vocês não podem fazer nada.' Aqui, o 'fruto' é entendido como mérito para a vida eterna. E em 1 Coríntios 13:1-2, lemos: 'Ainda que eu fale as línguas dos homens e dos anjos... ainda que eu tenha o dom de profecia e conheça todos os mistérios e toda a ciência, ainda que eu tenha tanta fé, que possa mover montanhas, se não tiver amor, nada sou.' John Fisher (1469-1535), bispo de Rochester, foi mártir católico oposto à Reforma Anglicana. Sua interpretação reflete a doutrina da 'caridade como forma das virtudes' (Agostinho): obras só são meritórias para salvação se motivadas pelo amor divino (caritas). A citação de João 15:5 e 1 Coríntios 13:1-2 reforça que obras sem amor (agape) são vazias, tema central nas disputas sobre fé versus obras na Reforma.

9. Por isso, Santo Agostinho às vezes não considera algo como bom e virtuoso, a menos que seja acompanhado pela caridade, que é a essência das virtudes em relação a um fim sobrenatural. Em outras ocasiões, ele não vê algo como bom se não estiver relacionado a Deus ou a um fim sobrenatural, ou se não estiver alinhado com esse fim em ordem e grau. Por exemplo, em 'De gratia et libero arbitrio' (cap. 18), ele afirma: 'Nada que o homem faça com retidão será verdadeiramente bom, se faltar a caridade'. Em 'Adversus Iulianum' (livro 4, cap. 3), ele argumenta que as obras dos infiéis não são verdadeiramente virtuosas, não apenas porque os infiéis muitas vezes confundem vícios com virtudes (como chamar teimosia de constância ou temeridade de fortaleza), mas também porque, sem a fé e a caridade direcionadas ao fim sobrenatural, nada pode ser considerado verdadeiramente virtuoso aos olhos de Deus. Santo Agostinho conclui que uma obra só é 'boa' se levar ao reino eterno de Deus e que tal obra só é possível com a graça de Deus, recebida por meio de Cristo, o único mediador. Em 'Hypognosticon' (livro 3, cap. 4), ele afirma que todos têm livre-arbítrio, mas, sem Deus, ele não pode iniciar ou completar nada que tenha Deus como objetivo, servindo apenas para as obras desta vida. No capítulo 5, ele acrescenta que, sem a graça, o livre-arbítrio não pode começar nem terminar o que agrada a Deus. No capítulo 10, ele declara que negar o livre-arbítrio é contrário à fé católica, mas afirmar que ele não pode realizar boas obras sem Deus é parte da doutrina católica. Em sua 'Epístola 146', ele chama essas obras de 'obras de Deus'. Para Santo Agostinho, uma 'boa obra' é aquela que merece a vida eterna ou está alinhada com um fim sobrenatural, incluindo a fé e as obras que preparam para a graça. Essa interpretação é compartilhada por teólogos como Domingo de Soto e Ruardo Tapper.

Santo Agostinho (354-430) definiu a graça como indispensável para obras meritórias, influenciando tanto o protestantismo (ex.: Lutero) quanto o catolicismo tridentino. 'Caridade como forma das virtudes' significa que o amor a Deus é o fundamento de todas as virtudes verdadeiras. Domingo de Soto (1494-1560), teólogo dominicano do Concílio de Trento, e Ruardo Tapper (1487-1559), decano de Louvain, representam a síntese tomista-agostiniana na teologia católica pós-Reforma.

10. Além disso, ao considerar o termo 'bem' dessa maneira, refletindo sobre a capacidade e a liberdade que os primeiros pais tinham no estado de inocência, graças aos dons sobrenaturais que receberam para exercerem seu livre-arbítrio, e ao mesmo tempo reconhecendo que, por causa do pecado, eles perderam tanto esses dons sobrenaturais quanto a capacidade e a liberdade de exercerem seu livre-arbítrio — a menos que Cristo restaurasse esses dons e o livre-arbítrio recebesse uma ajuda sobrenatural —, Santo Agostinho ensina que a liberdade para fazer o bem foi perdida por causa do pecado e que Jesus Cristo a restaurou, como demonstraremos mais adiante com muitos outros testemunhos seus que merecem ser citados. No entanto, também é evidente, não apenas pelos testemunhos apresentados na discussão anterior, mas por outros que apresentaremos mais adiante, que Santo Agostinho não negou que, por causa do pecado, nosso livre-arbítrio foi privado dos bens sobrenaturais, mas, ao contrário, ele defendeu claramente a liberdade para realizar bens morais que não vão além de um fim natural.
O parágrafo discute a doutrina agostiniana do pecado original e sua relação com a liberdade humana. Os 'primeiros pais' referem-se a Adão e Eva no estado de inocência (antes da Queda), onde possuíam dons sobrenaturais (como a graça santificante) que permitiam uma liberdade plena para o bem. Após o pecado, esses dons foram perdidos, afetando o arbítrio (livre-álbrio) humano. Santo Agostinho (teólogo do século IV-V) ensinou que somente através de Cristo e da graça restauradora a liberdade para o bem sobrenatural é recuperada, um tema central em debates sobre predestinação e livre-álbrio na teologia patrística.

11. A maioria dos outros testemunhos das Escrituras Sagradas deve ser entendida como referente às mesmas obras. Como São Paulo diz em 1 Coríntios 12:3: 'Ninguém pode dizer: Jesus é Senhor, a não ser no Espírito Santo'; e em 2 Coríntios 3:5: 'Não que, por nós mesmos, sejamos capazes de pensar algo como se viesse de nós, mas a nossa capacidade vem de Deus'. Certamente, São Paulo também nega que, apenas com o auxílio geral de Deus, os incrédulos possam proferir o nome de Jesus ou conceber qualquer pensamento bom. Ele quer ensinar que, sem o auxílio especial e o dom de Deus, ninguém pode invocar e confessar com verdadeira fé a nosso Senhor Jesus Cristo, nem pensar algo que, em grau e ordem, leve a um fim sobrenatural. Além disso, é importante esclarecer que os Concílios também definem o mesmo que esta doutrina.

## Discussão 7: O livre-arbítrio, com a ajuda geral de Deus, pode concordar com a fé apenas no que diz respeito à essência desse ato, ou seja, um acordo puramente natural?

1. Precisamos explicar de forma específica como o livre-arbítrio atua em relação aos atos necessários para a justificação de um adulto não crente, ou seja, os atos de crer, ter esperança, amar e arrepender-se. Sobre esses atos, devemos analisar dois pontos principais: primeiro, o que o livre-arbítrio pode fazer em relação à essência do ato, ou seja, como ele pode ocorrer de maneira natural, sem a necessidade de ser sobrenatural para alcançar a justificação; e, segundo, como o livre-arbítrio pode cooperar para que o ato seja sobrenatural — o que é essencial para a justificação — e quais ajudas divinas são necessárias para isso. Para evitar repetições, quando discutirmos o ato de crer e explicarmos algo que se aplica aos outros atos, também faremos referência a eles.
O parágrafo aborda a relação entre o livre-arbítrio e os atos necessários para a justificação (como crer, esperar, amar e arrepender-se). A 'justificação' é um conceito central na teologia protestante, referindo-se ao ato divino de declarar o pecador justo pela fé em Cristo, não por obras (Romanos 3:28). O debate sobre o papel do livre-arbítrio na justificação foi crucial na Reforma Protestante, especialmente na controvérsia entre Erasmo e Lutero.

2. Portanto, começando pelo ato de crer, em primeiro lugar, não há dúvida alguma — especialmente se falarmos daquilo que não podemos conhecer apenas com a luz natural, como, por exemplo: Deus é três pessoas, Cristo é Deus, etc. — de que, antes de aceitarmos essas verdades, elas precisam ser apresentadas a nós para que creiamos nelas. Também não há dúvida de que — se devemos aceitar algo como revelado por Deus, mas que também podemos conhecer com a luz natural, como, por exemplo: Deus existe, Deus é um, etc. — precisamos de um ensino que nos mostre que Deus já revelou essas verdades; afinal, não podemos chegar a isso apenas com a luz natural. Por isso, em Romanos 10:14, São Paulo disse: 'Como crerão naquele de quem não ouviram falar? E como ouvirão, se não houver quem pregue?' E um pouco depois (10:17), ele acrescentou: 'Logo, a fé vem pelo ouvir a mensagem.'
A citação de Romanos 10:14,17 reflete o ensino paulino de que a fé surge pela pregação da Palavra. Isso contextualiza a importância da pregação na história da Igreja, especialmente no período da Reforma, onde a autoridade das Escrituras (sola Scriptura) e a fé (sola fide) eram pilares. O 'conhecimento natural' mencionado refere-se à teologia natural, que busca compreender Deus através da razão, em contraste com a revelação sobrenatural.

Portanto, a questão que discutimos é esta: Depois de apresentar e explicar tudo o que deve ser crido, e depois de expor os argumentos usados para convencer as pessoas de que tudo isso foi revelado por Deus — e que Ele ordenou que acreditássemos nisso —, e, além disso, considerando o chamado externo para a fé por meio de pregadores e outros ministros da Igreja, perguntamos: Será que o livre arbítrio, apenas com a ajuda geral de Deus, é capaz de concordar com o que é apresentado como revelação divina, mesmo que esse ato seja apenas natural e insuficiente para alcançar a justificação? Ou será que o chamado interior, a iluminação da mente e a atração por uma ajuda sobrenatural — que discutiremos na próxima questão — são tão necessários para concordar com as verdades da fé que não só não podemos concordar com elas de maneira sobrenatural, como é exigido para a justificação, mas também não poderíamos concordar com elas de maneira puramente natural?
O debate sobre a necessidade da 'vocação interna' e 'iluminação sobrenatural' remete à controvérsia entre agostinianos e pelagianos/semi-pelagianos. Pelágio defendia a capacidade humana de buscar Deus naturalmente, enquanto Agostinho argumentava que a graça sobrenatural é indispensável. Na

teologia protestante, essa discussão ecoa na doutrina da graça irresistível (calvinismo) versus a cooperação humana (arminianismo).

3. A resposta positiva a essa pergunta sempre me pareceu correta, assim como para os teólogos que mencionaremos mais adiante.

Primeiro: Estou convencido de que a própria experiência mostra que, quando há razões e argumentos que tornam algo crível — ou seja, digno de ser aceito com base nessas razões e argumentos —, o livre arbítrio tem a capacidade de conceder seu assentimento, já que a vontade controla e ordena ao entendimento que o aceite. No entanto, o que é sustentado pela fé, com base em milagres que a confirmam, nas profecias de vários profetas, no consenso entre o Novo e o Antigo Testamento e em muitas outras evidências que explicaremos no momento certo, é considerado 'muito digno de crédito', como disse o profeta no Salmo 92, versículo 5. Isso é tão claro que aqueles que ouvirem os ensinamentos da fé e, mesmo após conhecerem as razões que normalmente são apresentadas para mostrar que foi revelado por Deus, não concederem seu assentimento, estarão cometendo um pecado mortal sem desculpa.
O Salmo 92:5 mencionado refere-se à confirmação da verdade divina através das obras de Deus, um argumento comum na teologia natural para validar a fé mediante evidências. O texto usa a estrutura clássica da apologética cristã que associa milagres e profecias como 'motivos de credibilidade'.

4. Isso é comprovado por passagens como João 5:36, onde Jesus diz: 'As obras que eu faço dão testemunho de mim'; e em João 10:38: 'Mesmo que não queirais crer em mim, crede nas minhas obras'; e em João 15:22: 'Se eu não tivesse vindo e falado com eles, não teriam pecado; mas agora não têm desculpa para o seu pecado'; e também em João 15:24: 'Se eu não tivesse feito entre eles obras que ninguém mais fez, não teriam pecado'. Assim, aqueles que ouviram Jesus e testemunharam seus milagres puderam, com a ajuda geral de Deus, aceitar a doutrina de Cristo como verdadeira, evidenciada por tantos milagres, e assim evitar o pecado da incredulidade.
As citações de João enfatizam o papel dos milagres como testemunho da divindade de Cristo, refletindo debates do século XVI sobre a suficiência das evidências para a fé. O 'concurso geral de Deus' é um conceito molinista que indica a ação divina universal sustentando a liberdade humana.

5. Em segundo lugar: Hoje, os judeus aceitam tudo aquilo em que os antigos judeus acreditavam antes da vinda de Cristo, conforme a fé católica. No entanto, hoje isso é mais difícil para eles, pois percebem que a vinda do Messias foi anunciada e acreditada em quase todo o mundo. Além disso, após a destruição do templo de Jerusalém, eles ficaram sem profeta, sem sacerdote, sem sacrifício e sem lei, e foram desprezados por Deus e pelas nações. Eles também foram alvo de escárnio por séculos, desde a paixão de Cristo até os dias de hoje. Antes da vinda de Cristo, os judeus não tinham ouvido falar do Messias e não viram o cumprimento das profecias sobre Ele. Seria ridículo e até ímpio afirmar que os judeus de hoje, com a ajuda especial de Deus, aceitam as mesmas coisas que os antigos judeus antes de Cristo. Segundo Santo Agostinho, outros Padres da Igreja e o Concílio de Trento, a fé da Igreja é a mesma tanto no tempo da lei escrita quanto no da graça. Além disso, no tempo da lei escrita, a fé necessária para a salvação era um dom de Deus tão grande quanto é hoje. Portanto, embora nem antes

nem agora possamos aceitar o que a fé ensina sem a ajuda especial de Deus, podemos, com nossas próprias forças e o auxílio geral de Deus, dar nosso assentimento a essas verdades de forma natural, embora isso não seja suficiente para alcançar a salvação.
A destruição do Segundo Templo de Jerusalém (70 d.C.) marcou uma virada histórica para o judaísmo, contextualizando a crítica à rejeição judaica de Cristo. O Hypognosticon (atribuído a Agostinho) e o Concílio de Trento (1545-1563, Sessão 6 sobre justificação) são usados para defender a unidade da fé através das dispensações bíblicas.

6. Demonstração: A fé que existiu após o pecado de Adão, seja na lei natural, na lei escrita ou na graça, foi a mesma, embora em certos momentos tenha se intensificado mais do que em outros, em relação ao número de coisas que precisavam ser explicitamente cridas. Não se deve afirmar que o ato de crer — necessário para alcançar a salvação — realizado pelos fiéis da lei natural não foi sobrenatural ou um dom de Deus. Portanto, esse ato não deve ser incluído entre aqueles que os Concílios afirmam que não podem ser realizados apenas com as forças humanas, sem um auxílio especial de Deus. Ninguém disse que, no início da lei natural, quando ainda não havia seitas religiosas, os homens a quem seus pais ensinavam — junto com o pouco que então era matéria de fé — que Deus é único, criador de tudo e recompensador daqueles que o buscam, não pudessem dar seu assentimento a isso apenas com as forças de sua natureza, em relação à essência desse ato, e se inclinar a essa crença junto com os outros homens da época. No entanto, sem a ajuda especial de Deus, eles não teriam realizado esse ato sobrenatural da maneira necessária para alcançar a salvação.
A distinção entre lei natural, lei escrita e graça reflete a teologia da história da salvação. O 'ato sobrenatural' refere-se à necessidade da graça especial para a fé salvífica, em contraste com o assentimento natural possível pelo livre-arbítrio, tema central na controvérsia de auxiliis entre molinistas e tomistas.

7. Em terceiro lugar: Quem persiste em errar sobre um único artigo de fé perde a fé sobrenatural que tinha em todos os outros artigos. A partir desse momento, ele não realiza mais um ato sobrenatural de fé, mas apenas um ato natural em relação aos outros artigos nos quais não erra. Portanto, como a experiência mostra, uma vez perdida a fé, os hereges concordam com o que resta da fé como se fosse uma revelação de Deus. Além disso, não devemos acreditar que, cada vez que eles concordam, Deus os ajuda com uma assistência especial. Assim, conclui-se que, com as forças do nosso livre-arbítrio e apenas com a ajuda geral de Deus, podemos concordar, em um ato puramente natural, com os artigos da fé católica.
O conceito de 'fé sobrenatural' versus 'ato natural' remete à teologia medieval, que distingue entre a fé infusa por Deus (sobrenatural) e o assentimento racional humano (natural). A menção a hereges que perdem a fé alude a debates pós-Reforma sobre a autoridade doutrinal.Luis de Molina, sendo um teólogo jesuíta, aborda aqui sua doutrina do 'livre arbítrio' em sintonia com a controvérsia de auxiliis (século XVI), que discutia a relação entre graça divina e liberdade humana.

8. Em quarto lugar: Os luteranos ou outros hereges podem apresentar o caso de um pagão que se junte à sua seita e concorde com tudo o que eles consideram como revelação de Deus, incluindo os principais artigos de fé e alguns erros que são tão difíceis de acreditar quanto as verdades da fé. Portanto, como o

concurso geral de Deus é suficiente para que o pagão concorde — já que não se deve pensar que o pagão receba ajuda sobrenatural para realizar esse ato —, conclui-se que o concurso geral de Deus também é suficiente para concordar, de maneira puramente natural, com aquilo que é matéria de fé.
Os 'luteranos' referem-se aos seguidores de Martinho Lutero, líder da Reforma Protestante no século XVI. O 'concurso geral de Deus' é um termo molinista que descreve a cooperação divina básica com as ações naturais humanas, sem intervenção especial para a salvação.

9. Em quinto lugar: Pessoas com grande inteligência e discernimento têm mais dificuldade em aceitar os mistérios da Trindade, da encarnação e da eucaristia do que aqueles com menos conhecimento. Isso porque os menos instruídos tendem a acreditar mais na autoridade e na recomendação de outros do que em seu próprio raciocínio, aceitando de forma geral tudo o que a fé propõe, desde que seja explicado de maneira simples. Por isso, quando pessoas sábias e inteligentes aceitam os artigos da fé, elas merecem maior reconhecimento divino do que os menos instruídos. No entanto, um herege que não erra sobre esses três mistérios os aceita, junto com seus erros, de forma puramente natural, apenas com a ajuda geral de Deus, convencendo-se de que esses mistérios são revelações divinas. Por outro lado, os menos instruídos e de raciocínio lento, que mal entendem o que lhes é ensinado por autoridade, podem alcançar a fé — pelo menos o suficiente para a salvação — ao aceitar os artigos da fé com a assistência divina. Eles podem aceitar esses ensinamentos de forma natural, movidos pela autoridade de outros e com a ajuda geral de Deus. A única razão para negar que o livre arbítrio possa realizar um ato natural como esse é a dificuldade envolvida.
Os 'mistérios da Trindade, encarnação e eucaristia' são dogmas centrais do cristianismo definidos em concílios como Niceia (325 d.C.) e Trento (1545-1563). A discussão sobre 'doutos vs. ignorantes' reflete tensões históricas entre fé e razão, abordadas por autores como Tomás de Aquino.

10. Em sexto lugar: Vamos imaginar uma criança que não foi batizada, criada apenas entre cristãos, que se dedica com afinco aos ensinamentos da fé e dos costumes, e que nunca foi exposta a qualquer erro. Suponhamos também que Deus decide cooperar com ela apenas com sua cooperação geral. Quem poderia afirmar que essa criança não concordaria com o que sabe ser um artigo de fé ou que adotaria uma crença diferente daquela das pessoas ao seu redor? Portanto, como essa criança concordaria apenas com as forças de seu livre-arbítrio, juntamente com a cooperação geral de Deus, é necessário concluir que o livre-arbítrio tem a capacidade de concordar, de maneira puramente natural, apenas com a cooperação geral de Deus, com o que é matéria de fé, sem que isso seja suficiente para alcançar a justificação.
A menção a uma 'criança não batizada' ecoa debates sobre o batismo infantil e a justificação na Reforma. A 'justificação' era um ponto-chave de discórdia entre católicos e protestantes, especialmente após o Concílio de Trento (1547), que condenou a visão luterana de justificação somente pela fé.

11. Para apoiar nossa visão, podemos citar o que o Concílio de Trento afirma (sessão 6, cânone 3): 'Se alguém disser que, sem a inspiração prévia do Espírito Santo e sem a sua ajuda, o homem pode crer, ter esperança, amar ou arrepender-se da maneira necessária para receber a graça da justificação, seja anátema'. O Concílio deixa claro que esses atos, que são puramente naturais e, portanto, insuficientes para alcançar a justificação, só podem ser realizados com as forças do livre arbítrio e o auxílio geral de

Deus. Ou, pelo menos, indica que isso pode ser afirmado sem risco. O Concílio de Orange II (capítulo 7) também declara: 'Para crer, até mesmo queremos ser capazes de fazer todas essas coisas na medida necessária'; no capítulo 7: 'Se alguém, por sua própria força natural, realiza alguma boa obra que contribui para a salvação da vida eterna, etc.'; e no capítulo 25: 'Por causa do pecado do primeiro homem, o livre arbítrio foi enfraquecido e inclinado de tal forma que, depois disso, ninguém pode amar a Deus como deveria, crer nEle ou fazer o bem por Ele'. Por isso, o Concílio apenas nega que essas obras possam ser realizadas apenas com a força natural — sem um auxílio especial e um dom de Deus — da maneira necessária para alcançar a justificação, o mérito ou a salvação da vida eterna. No entanto, não nega que essas obras possam ser realizadas em relação à essência do ato e dentro dos limites dos atos puramente naturais, que não levam à salvação da vida eterna. Por essa razão, Bartolomeu Carranza de Miranda (Summa omnium conciliorum), após citar o capítulo 7, acrescenta: 'Alguns teólogos modernos interpretam essas duas passagens sobre o auxílio geral de Deus no sentido de que, sem ele, não poderíamos fazer absolutamente nada, nem mesmo obras naturais; mas é mais correto pensar que a declaração do Concílio e do Pontífice não nega as obras naturais, mas apenas aquelas que conduzem à salvação da vida eterna'.
O Concílio de Trento (1545-1563) foi um marco da Contrarreforma, reafirmando doutrinas católicas em resposta à Reforma Protestante. A sessão 6, cânone 3, enfatiza a necessidade da graça preveniente para atos salvíficos, rejeitando a capacidade humana autônoma de justificação. O Concílio de Orange II (529 d.C.) condenou o semi-pelagianismo, afirmando que até mesmo o início da fé requer a graça divina. O termo 'justificação' refere-se ao ato divino de declarar o pecador justo, enquanto 'livre arbítrio' aqui indica a cooperação humana mediada pela graça. Bartolomeu Carranza de Miranda foi um teólogo espanhol do século XVI, envolvido em controvérsias pós-Trento.

12. Além de Bartolomeu Carranza de Miranda, outros teólogos importantes apoiam nossa doutrina, como Caetano, João Duns Escoto, Gabriel Biel, Jacques Almain, Guilherme Durando, João Capreolo, Pedro Paludano e Domingo de Soto. Santo Tomás de Aquino também afirma, em sua 'Suma Teológica', que um herege que erra em um artigo de fé pode, de maneira natural, aceitar outros artigos nos quais não erra. Esse assentimento, no entanto, não vem da fé sobrenatural, mas de uma opinião baseada em seu próprio julgamento e vontade. Não se nega que o herege possa acreditar que esses artigos são verdadeiros e revelados por Deus, mas essa crença é baseada em sua própria razão, não na fé infundida pelo Espírito Santo. Portanto, assim como Santo Tomás admite que, mesmo após perder a fé devido à heresia, o livre-arbítrio pode, com o auxílio geral de Deus, aceitar outros artigos de maneira natural, ele também deve admitir que o livre-arbítrio pode aceitar o mesmo artigo herético de forma semelhante, desde que Deus concorra com seu auxílio geral. Não estamos afirmando que o livre-arbítrio, com o auxílio geral de Deus, possa produzir um assentimento de fé sobrenatural, mas sim uma opinião humana, distinta da fé cristã, que é concedida pelo Espírito Santo.
Caetano (Tomás de Vio) foi um cardeal tomista do século XVI. Duns Escoto, franciscano do século XIII, defendia a primazia da vontade sobre o intelecto. Gabriel Biel, teólogo nominalista, influenciou Lutero. Jacques Almain e Guilherme Durando eram escolásticos medievais. A citação de Santo Tomás (Suma Teológica 2.2 q.5 a.3) discute a natureza da fé herética: mesmo hereges podem ter conhecimento natural de verdades teológicas, mas não a fé sobrenatural infusa (dom gratuito de Deus).

13. Portanto, as seguintes passagens que vamos citar devem ser entendidas como referentes ao assentimento, à confissão da fé e à invocação de Cristo, de maneira necessária para alcançar a justificação e a salvação. Assim, em João 6:29: 'A obra de Deus é que creiais naquele que Ele enviou'; João 6:44: 'Ninguém pode vir a mim, se o Pai que me enviou não o trouxer'; aqui ele fala da vinda pela fé, como é evidente pelo que São João diz antes e depois. Também em Mateus 16:17: 'Não foi a carne nem o sangue que te revelou isso, mas meu Pai, que está nos céus'; o mesmo diz São Paulo em 2 Coríntios 3:5: 'Não que por nós mesmos sejamos capazes de atribuir-nos coisa alguma como própria nossa, mas nossa capacidade vem de Deus'; 1 Coríntios 12:3: 'Ninguém pode dizer: Jesus é Senhor, senão com o Espírito Santo'.
As citações bíblicas aqui sustentam a necessidade da graça divina para a fé salvífica: João 6:29 e 6:44 mostram a iniciativa divina; Mateus 16:17 destaca a revelação sobrenatural; 2 Coríntios 3:5 e 1 Coríntios 12:3 enfatizam a dependência total do Espírito para a confissão cristã autêntica.

14. No entanto, é importante destacar o seguinte. Embora o auxílio sobrenatural da graça não seja absolutamente necessário para que o livre-arbítrio consinta —através de um ato puramente natural— naquilo que a fé ensina, mas apenas para que consinta na medida necessária para alcançar a salvação, muitas vezes ele não apenas faz com que se consinta na medida necessária para alcançar a salvação, mas também em termos absolutos, porque o livre-arbítrio não consente de maneira sobrenatural, nem natural, a menos que o entendimento receba uma iluminação divina e a vontade um impulso e uma atração sobrenatural que a conduzam a consentir. Isso geralmente acontece principalmente na primeira vocação do adulto à fé, quando seu próprio julgamento o leva a crer e a abandonar seus erros inveterados e, ao mesmo tempo, nenhum afeto mundano o induz a crer, como o de agradar a outro, ou o medo de ofender, ou a esperança de conseguir algo ou evitar um dano temporal. Certamente, como os homens não são atraídos pela vida espiritual, como consentir nos mistérios da fé é difícil devido à sua sublimidade e como é igualmente difícil abandonar os antigos erros, se nenhum afeto mundano intervém e atrai simultaneamente, a pregação sozinha do Evangelho e a explicação das razões que costumam ser apresentadas para convidar à fé, dificilmente impulsionarão os infiéis, seja a ponderar o que lhes é proposto, seja a consentir, embora ambas as coisas estejam em seu poder. Por isso, em muitas ocasiões, aqueles que aderem à doutrina do Evangelho, não consentem com um ato sobrenatural, nem natural, a menos que a graça divina os ilumine e impulsione previamente. Daí que, nos Atos dos Apóstolos, XVI, 14, sobre Lídia, a vendedora de púrpura, lemos: 'O Senhor abriu o seu coração, para que ela aderisse às palavras de Paulo'. Isso também é declarado pelas Sagradas Escrituras, quando ensinam que a fé é um dom de Deus e que o Espírito Santo impulsiona e empurra os homens para ela.

# Discussão 8: Que tipo de ajuda sobrenatural o livre-arbítrio precisa para crer e alcançar a justificação?

1. Agora, precisamos discutir o ato de fé necessário para alcançar a justificação. Isso inclui entender que tipo de ajuda nosso livre-arbítrio precisa para realizar esse ato e até que ponto ele coopera. Mais

adiante, no momento certo, abordaremos com mais detalhes todos os auxílios necessários para a justificação de um adulto e explicaremos como eles se harmonizam com a liberdade do livre-arbítrio.

2. Portanto, para que esse ato aconteça, é necessário o auxílio especial da graça que vem antes e que estimula, tanto no entendimento quanto na vontade, como explicamos em nossos Comentários sobre a Segunda Parte da Segunda Parte (questão 4, artigo 2 e questão 6, artigo 1).
O termo 'graça preveniente' refere-se à graça divina que antecede e prepara a vontade humana para a salvação, um conceito central na teologia arminiana e molinista. Já a 'graça excitante' atua estimulando a vontade a cooperar com a ação divina. A referência aos 'Commentaria in secundam secundae' alude à obra de Molina onde ele comenta a 'Suma Teológica' de Tomás de Aquino, especificamente questões sobre a fé e a relação entre graça e liberdade.

Depois que os artigos da fé são apresentados e explicados a um adulto, de acordo com sua capacidade, é necessário que, pelo menos em ordem natural, seu entendimento receba uma iluminação sobrenatural e sua vontade seja movida por uma afeição sobrenatural que o leve a concordar com os artigos da fé. Esses dois elementos são chamados de 'vocação interna de Deus'. Diz-se também que, por meio deles, Deus atrai os crentes para a fé, como explicarei mais adiante. Em seguida, a vontade livremente comanda o entendimento a concordar. Finalmente, ocorre o consentimento, e isso é chamado de 'fé'. Também se diz que, por meio desses dois atos, o adulto livremente aceita a fé.
A 'vocação interna de Deus' descreve a ação sobrenatural divina que ilumina o entendimento e move a vontade humana para crer, baseada em textos como João 6:44. O processo descrito (iluminação, moção, comando livre e consentimento) reflete a sinergia entre graça e livre-arbítrio, típica do molinismo.

Portanto, como o chamado divino influencia e coopera de forma necessária para que esses atos sejam sobrenaturais e adequados para alcançar a salvação, dizemos que, enquanto esses atos ocorrem, Deus atrai os crentes para a fé. No entanto, antes que esses atos aconteçam, Deus não atrai os crentes, mas apenas os convida e os motiva a crer. Como esses atos dependem do livre-arbítrio, sem o qual não poderiam ocorrer, dizemos que, ao consentir com o chamado divino, o adulto chega à fé por meio desses atos. Assim, nem o chamado divino nem a atração divina eliminam a liberdade do livre-arbítrio, e o livre-arbítrio não pode realizar esses atos ou alcançar a fé sem o chamado e a atração divinos.
A tensão entre a soberania divina (atração/vocação) e a liberdade humana é um debate histórico entre correntes como o calvinismo (ênfase na predestinação) e o molinismo. A referência à não supressão do livre-arbítrio alinha-se com a defesa de Molina da cooperação humana na justificação, distinta da visão reformada da graça irresistível.

A esses atos, especialmente quando acompanhados do batismo, segue-se, como preparação final, a infusão do hábito da fé sobrenatural. Essa fé vem exclusivamente de Deus, habita no entendimento e traz consigo para a vontade outro hábito infuso. Por meio desse hábito, a vontade orienta o assentimento à fé, conforme explicamos em nossos 'Commentaria in secundam secundae' (questão 4, artigo 2 e questão 6, artigo 1).
O termo 'hábito infuso' refere-se a uma virtude ou disposição sobrenatural concedida diretamente por Deus, em contraste com hábitos adquiridos por esforço humano. Na teologia escolástica, especialmente

em Tomás de Aquino (referido aqui pelos 'Commentaria in secundam secundae'), esses hábitos, como a fé infusa, são essenciais para a justificação.

3. Isso também pode ser encontrado em 'De ecclesiasticis dogmatibus' (capítulo 21): 'Existe liberdade de escolha, ou seja, uma vontade racional, para buscar a salvação, mas antes disso, Deus aconselha e convida a pessoa a se salvar. Assim, por inspiração divina, a pessoa escolhe, busca ou age em prol de sua salvação. No entanto, devemos reconhecer livremente que alcançar o que se escolhe, busca ou faz em prol da salvação está nas mãos de Deus. Portanto, o início de nossa salvação vem da misericórdia divina. Cabe a nós aderir à inspiração salutar. Alcançar o que desejamos, seguindo a orientação divina — ou seja, a própria justificação ou as virtudes que dela dependem — é obra de Deus. Manter o dom da salvação está tanto em nosso poder quanto na ajuda celestial. Perdê-lo, porém, está em nosso poder e em nossa fraqueza. Assim, da mesma forma que cremos que o início de nossa salvação está em nós, porque Deus teve misericórdia e nos inspirou, também devemos confessar livremente que nossa vontade natural segue a inspiração divina. Portanto, não abandonar o bem, seja natural ou meritório, depende de nosso esforço e da ajuda celestial. Abandoná-lo, porém, está em nosso poder e em nossa fraqueza.' O mesmo é repetido em 'De spiritu et anima' (capítulo 48), independentemente de quem seja o autor desse livro.
A citação de 'De ecclesiasticis dogmatibus' (atribuído a Gennádio de Marselha, século V) e 'De spiritu et anima' (obra pseudo-agostiniana) reflete debates patrísticos sobre sinergia entre liberdade humana e graça divina, tema central na controvérsia pelagiana. O texto articula a doutrina da cooperação humana com a graça preveniente, evitando tanto o pelagianismo (ênfase excessiva no livre-arbítrio) quanto o predestinacionismo radical.

4. Alguns se referem ao hábito infuso da fé como 'espírito vivente da fé'. Por isso, os fiéis, quando desejam, realizam o ato sobrenatural de fé apenas com o auxílio geral de Deus. O mesmo se aplica à esperança. Assim, se um fiel perde a graça por um pecado mortal que não contradiz a fé ou a esperança, ele precisará de um auxílio especial para se arrepender de seus pecados e alcançar a justificação. Esse arrependimento pode ocorrer sem sacramentos, ou pelo menos com um arrependimento baseado no temor servil, e, ao receber o sacramento, ele alcançará a justiça. No entanto, para se arrepender apenas pela fé e esperança, ele não precisa de outro auxílio além do que os hábitos de fé e esperança já presentes nele oferecem. Por outro lado, quem alcança a justificação ao chegar à fé precisa de um auxílio especial para crer e ter esperança, pois ainda não possui esses hábitos sobrenaturais. O Concílio de Trento (sessão 6) trata principalmente desse modo de justificação, que ocorre quando alguém chega à fé.
O 'Concílio de Trento (sessão 6)' (1547) definiu a doutrina católica da justificação contra a Reforma Protestante, afirmando a necessidade da graça santificante e dos sacramentos. A distinção entre 'temor servil' (medo do castigo) e 'temor filial' (amor a Deus) vem da tradição agostiniana-tomista, influenciando a teologia penitencial tridentina.

5. O Concílio de Trento (sessão 6) ensina claramente que, para aceitar pela primeira vez os artigos da fé necessários para a salvação, é preciso primeiro receber o chamado divino, que traz consigo o duplo auxílio que já mencionamos. Assim, o Concílio de Trento (sessão 6, capítulo 5) define: 'Além disso,

declara que o início da justificação nos adultos deve ser explicado pela graça preveniente de Deus através de Jesus Cristo, ou seja, pelo Seu chamado. Por meio desse chamado, sem méritos prévios, Deus convoca aqueles que, por causa de seus pecados, se afastaram dEle, para que se preparem para a conversão por meio de Sua graça que estimula e ajuda. Eles então concordam e cooperam livremente com essa graça para alcançar a justificação. Dessa forma, quando Deus toca o coração do homem pela iluminação do Espírito Santo, o homem não precisa fazer nada para receber essa inspiração, embora possa rejeitá-la. No entanto, sem a graça de Deus e apenas com sua vontade livre, ele não pode se voltar para a justiça diante de Deus. Por isso, quando as Escrituras dizem: ‘Voltai-vos para mim, e eu me voltarei para vós’, somos lembrados de nossa liberdade. E quando respondemos: ‘Faze-nos voltar para ti, Senhor, e nos converteremos’, confessamos que Deus nos precede com Sua graça.' No capítulo 6, o Concílio acrescenta: 'Eles se preparam para alcançar a justiça quando, movidos e ajudados pela graça divina, creem pela fé nas palavras que ouviram e se voltam livremente para Deus, acreditando que o que lhes foi revelado e prometido por inspiração divina é verdadeiro.' E no cânon 3, declara: 'Se alguém disser que, sem a inspiração e a ajuda preveniente do Espírito Santo, o homem pode crer como é necessário...' Eis o chamado divino, conforme entendido pelo Concílio. Cristo também diz em João 6:45: 'Todo aquele que ouve o Pai e aprende vem a mim.' Aqui, fala-se de chegar ao Pai pela fé. Da mesma forma, a iluminação e a inspiração mencionadas, que vêm da graça preveniente e estimulante, também se referem ao chamado pelo entendimento.
A citação de João 6:45 ('Todo aquele que escuta o Pai...') vincula-se à doutrina da 'iluminação interior' do Espírito Santo, base para a compreensão tridentina da vocação divina. A 'graça preveniente' (conceito agostiniano) refere-se à iniciativa divina que precede e possibilita a resposta humana na justificação, rejeitando o semipelagianismo.

Assim como o entendimento precisa da graça para aceitar os artigos da fé, a vontade também necessita da graça preveniente para ordenar esse assentimento. O Concílio de Trento (Sessão 6, capítulo 5) explica que, quando Deus toca o coração do homem por meio da iluminação do Espírito Santo, a palavra 'coração' não se refere apenas ao entendimento, mas principalmente à vontade. No capítulo 6, o Concílio acrescenta que 'impulsionados e ajudados pela graça divina e gerando fé pelas palavras que ouviram, movem-se livremente para Deus'. O Concílio de Orange II (capítulo 5) reforça essa ideia, afirmando que quem disser que o início da fé e o desejo de crer são naturais e não vêm como dom da graça — ou seja, pela inspiração do Espírito Santo, que transforma a vontade e a conduz da infidelidade à fé — está se opondo aos ensinamentos apostólicos. São Paulo confirma essa verdade em Filipenses 1, 6: 'Aquele que iniciou em vós a boa obra, a terminará'; e em Efésios 2, 8: 'Fostes salvos pela graça mediante a fé, e isto não vem de vós, mas é dom de Deus'. Santo Agostinho, em 'A Predestinação dos Santos' (capítulo 5) e em suas 'Retratações' (Livro 1, capítulo 23), ensina que crer ou não crer está no livre-arbítrio humano, mas que Deus prepara a vontade dos eleitos para que creiam. Por isso, São Paulo afirma em 1 Coríntios 4, 7: 'O que tens que não tenhas recebido?'. Dessa forma, a fé não é um simples ato humano, mas um dom concedido por Deus, que age na vontade para conduzi-la à verdade.
O Concílio de Trento (1545-1563) foi um marco na Contra-Reforma católica, reafirmando doutrinas como a justificação pela graça cooperante. O Concílio de Orange II (529) combateu o semi-

pelagianismo, estabelecendo que a iniciativa da salvação é divina. Santo Agostinho (354-430), bispo de Hipona, foi pivotal na doutrina da graça, influenciando tanto protestantes quanto católicos.

Portanto, como o hábito infuso da fé não vem antes do primeiro ato de crer, sendo este ato necessário para alcançar a salvação, mas, ao contrário, é através do primeiro ato de crer que nos preparamos para receber o hábito infuso, conclui-se que a graça que precede o primeiro ato não é um dom habitual, mas uma iluminação da mente e uma motivação e afeto da vontade por meio de auxílios especiais, que cessam assim que o primeiro ato de crer surge. No entanto, após a infusão do hábito, este, junto com o auxílio geral de Deus, é suficiente para realizar atos de fé sobrenaturais e adequados a um propósito sobrenatural. Ainda assim, não se pode negar que as iluminações e os auxílios especiais de sabedoria, entendimento, prudência, piedade, temor, etc., dados pelo Espírito Santo, ajudam significativamente o hábito da fé e das outras virtudes sobrenaturais a realizar atos mais profundos e fervorosos.
O 'hábito infuso da fé' é uma disposição sobrenatural dada por Deus para crer. A 'graça preveniente' é a ação divina que precede e habilita a resposta humana. Os dons do Espírito (sabedoria, entendimento, etc.) são baseados em Isaías 11:2-3, reinterpretados na tradição cristã.

6. Aqui também devemos lembrar o que discutimos extensamente em nossos 'Commentaria in secundam secundae' (q. 4, a. 2). Assim como, quando ordenamos, no momento necessário e da maneira necessária, outros atos do entendimento, nossa vontade adquire o hábito da virtude moral de ordenar atos semelhantes, chamado de 'diligência', da mesma forma, embora Deus não infunda na vontade nenhum hábito sobrenatural para ordenar atos sobrenaturais de fé, a vontade adquire o hábito de ordená-los com prontidão, porque ordenar atos sobrenaturais de fé envolve maior dificuldade do que ordenar outros atos do entendimento. No entanto, uma vez que daqui também se segue que, assim como Deus conduz o entendimento por meios divinos ao assentimento da fé, assim também, eleva a vontade de modo sobrenatural para que ordene assentir, por isso, é evidente que, da mesma forma que Deus conduz a vontade, por meio de um auxílio particular, a que, em primeiro lugar, ordene o assentimento da fé, igualmente, enquanto infunde a fé no entendimento, também infunde na vontade um hábito sobrenatural para que mais adiante ordene os assentimentos da fé. Mas aqui não falamos do hábito de caridade (pois alguém objeta que com este hábito basta), não só porque a caridade unicamente inclina a amar a Deus — e, no entanto, o cometido do hábito sobrenatural do qual estamos falando, é ordenar o assentimento da fé, da mesma forma que o cometido do hábito da esperança é realizar o ato de ter esperanças —, mas também porque, uma vez que o cristão cai em um pecado mortal que não conflita com a fé, perde a caridade e, no entanto, sua vontade precisa de um hábito sobrenatural de tal natureza que responda, por meio de uns auxílios particulares, à graça preveniente que a move — uma vez que este homem foi conduzido à fé — e a completa de tal modo que, quantas vezes este cristão quiser, ordene o assentimento da fé.
A 'caridade' (ágape) é a virtude teologal do amor divino (1Co 13). A 'esperança' é a expectativa confiante da salvação (Rm 8:24-25). O conceito de 'hábito sobrenatural' remete à teologia tomista, onde as virtudes infusas diferem das naturais.

7. Com base no que foi dito, fica claro por que precisamos do hábito sobrenatural da fé, mesmo que o ser humano possa aceitar as revelações divinas usando apenas suas capacidades naturais. Como

mencionamos em nossos 'Comentários sobre a Segunda Parte da Segunda Parte' (questão 6, artigo 1), não é necessário afirmar que a mente humana concorda facilmente, apesar de sua resistência, ou que age com discernimento, apesar de seus erros, como sugeriram Guilherme Durando e outros. Da mesma forma, não precisamos afirmar que o ato de aceitar a fé seja sempre firme e seguro por parte do crente, como defende Domingo de Soto ('Sobre a Natureza e a Graça', livro 2, capítulo 8). Afinal, um herege pode aceitar suas crenças errôneas com mais firmeza do que muitos fiéis aceitam as verdades católicas por meio da fé infusa. No entanto, o hábito sobrenatural da fé é essencial porque, para que esses atos se alinhem a um propósito sobrenatural e sejam necessários para a salvação, eles exigem a inspiração e o auxílio especial do Espírito Santo ou a ação do hábito sobrenatural. Assim, quando alguém é movido e auxiliado pelo Espírito Santo a crer, é apropriado que essa pessoa receba o hábito infuso da fé e que ele permaneça nela. Dessa forma, sempre que desejar, ela não apenas poderá realizar esses atos de fé, mas também fará isso com prontidão, contando apenas com o auxílio geral de Deus.

## Discussão 9: Deus é a origem da fé e de todos os atos necessários para alcançar a justificação; esta discussão também explica até que ponto a justificação e o início da fé dependem da nossa vontade e da colaboração da Igreja

1. A partir do que foi discutido anteriormente, fica claro que o começo do ato de crer, essencial para alcançar a salvação, depende exclusivamente do poder de Deus, que age por meio de Sua graça que nos precede e nos motiva.
O termo 'graça preveniente' refere-se à graça divina que precede e habilita a resposta humana na fé, um conceito importante na teologia arminiana e molinista, destacando a iniciativa de Deus na salvação.

Portanto, a menos que Deus prepare e ajude nosso livre-arbítrio com sua graça, como explicamos antes, não apenas não poderemos realizar atos espirituais, mas também não conseguiremos fazer nada que dependa apenas de nossas forças naturais. Isso inclui concordar com as revelações divinas de forma natural, desejar crer ou tentar concordar com a ajuda sobrenatural de Deus, ou mesmo tentar receber essa graça ou nos preparar para recebê-la. A graça preveniente não depende de nossos méritos ou esforços, mas é dada unicamente pelos méritos de Cristo, como um dom misericordioso de Deus, mesmo que sejamos indignos por causa do pecado original. Santo Agostinho, em suas obras, reconheceu que estava errado ao afirmar que o início da fé dependia apenas do livre-arbítrio com a ajuda geral de Deus. Ele corrigiu essa visão, entendendo que a graça é essencial para crer de modo que leve à salvação.
Santo Agostinho, um dos Pais da Igreja, revisou suas opiniões anteriores sobre o livre-arbítrio após se tornar bispo, refletindo o desenvolvimento da doutrina do pecado original e a necessidade da graça divina para a salvação.

2. Embora isso seja verdade, a graça não anula a natureza, mas a pressupõe e a aperfeiçoa. A sabedoria e a providência divinas guiam as criaturas dotadas de livre-arbítrio para um fim sobrenatural por meio

dos dons da graça. No entanto, isso é feito de maneira que respeita o livre-arbítrio de cada pessoa e o papel da Igreja em orientar e governar. Portanto, considero que é razoável, de acordo com as Escrituras e até mesmo com a experiência, que Deus distribua os dons da graça como deseja, sem dever nada a ninguém. Ainda assim, ao conceder esses dons gratuitamente aos adultos, Deus estabeleceu leis ordinárias que se adaptam ao uso do livre-arbítrio humano e ao governo e orientação da Igreja. O que vamos explicar a seguir tornará tudo isso mais claro.
Molina, teólogo jesuíta, alia-se ao princípio tomista 'gratia non tollit naturam sed perficit' (a graça não destrói a natureza, mas a aperfeiçoa), integrando a cooperação humana com a graça divina no contexto da Contra-Reforma.

3. Por isso, São Paulo (Romanos 10:14-17) disse: 'Como crerão naquele de quem não ouviram falar? E como ouvirão, se não há quem pregue?'. Assim, a fé nasce da audição, e é importante entender que Deus, o Ser Supremo, geralmente não concede a graça preveniente e excitante para alcançar a fé sem que antes haja o conhecimento e a reflexão sobre o que a fé implica. Deus não costuma infundir diretamente ideias ou noções de fé, mas, quando um adulto as recebe por meio da pregação, instrução, leitura dos artigos de fé ou ao recordar e refletir sobre o que ouviu ou leu anteriormente, Ele age por meio de Seus dons gratuitos. Dessa forma, Deus ilumina o entendimento do adulto, não de outra maneira senão por Sua influência particular e sobrenatural, trabalhando junto com ele para que surjam as mesmas ideias objetivas, embora sobrenaturais. Essas ideias, iluminadas por Sua luz sobrenatural, tocam e convidam o entendimento a consentir na fé. Ao mesmo tempo, Deus influencia a vontade, já despertada pelo conhecimento sobrenatural do entendimento, por meio de uma influência especial, para que ela ordene o consentimento da fé.
A citação de Romanos 10:14-17 enfatiza a pregação como meio ordinário para a fé, refletindo a visão protestante da centralidade da Palavra na conversão, alinhada com a ênfase de Molina na cooperação entre graça e esforço humano.

Além disso, a eficácia das razões e recomendações apresentadas pelo ministro da Igreja —com Deus agindo ao mesmo tempo por meio delas e iluminando o entendimento, para que a mensagem penetre mais profundamente e toque a vontade— e a maneira como são propostas para levar à fé, seja pela sabedoria e habilidade do pregador, seja pela graça concedida gratuitamente para o bem dos outros, influenciam diretamente o quanto as pessoas são movidas para a fé e o fruto que isso produz, como a própria experiência mostra. Além disso, isso é significativamente influenciado por uma vida irrepreensível dos ministros do Evangelho e sua proximidade com Deus, não apenas porque isso fortalece a crença de que seus ensinamentos são verdadeiros e inspira as pessoas a imitá-los, mas também porque eles costumam falar com uma sabedoria e um espírito mais poderosos, obtendo de Deus maiores auxílios de graça para seus ouvintes.
O parágrafo aborda a eficácia do ministério pastoral, vinculando-a à integridade de vida dos ministros e à ação divina. Isso reflete a ênfase protestante na 'santidade prática' como testemunho (1 Pe 2:12), além da doutrina da graça comum que opera através de meios humanos.

A vocação interna de Deus para a fé, embora seja um dom divino, está fortemente ligada à atuação dos ministros e ao impulso da Igreja. Isso é evidenciado na visão de São Paulo em Trôade, conforme

relatado em Atos dos Apóstolos 16, 9: 'Um macedônio estava de pé e, suplicando-lhe, diz: Passa à Macedônia e ajuda-nos'. Essa passagem sugere que a conversão e a salvação daquele povo dependiam da pregação e do ministério de Paulo. Cristo também expressa essa necessidade de trabalhadores para a evangelização quando, ao enviar os setenta e dois discípulos, declara em Lucas 10, 2: 'A messe é grande, mas os trabalhadores são poucos. Rogai, pois, ao Senhor da messe que envie trabalhadores para a sua messe'. Isso demonstra que, embora a graça da fé venha de Deus, Ele utiliza instrumentos humanos para levar essa graça aos que ainda não creem.
A visão de Paulo em Trôade (Atos 16:9) marcou a expansão do cristianismo para a Europa. A citação de Lucas 10:2 remete à estratégia missionária de Cristo, estabelecendo o paradigma do trabalho evangelístico cooperativo entre ação humana e providência divina na história da igreja.

5. Em segundo lugar: É evidente que a fé normalmente surge a partir do que ouvimos. Além disso, embora Deus não negue sua graça a quem faz o que está ao seu alcance, pouquíssimas pessoas, ou talvez nenhuma, recebem o chamado interior e se convertem à fé sem que antes lhes sejam apresentados exteriormente a pregação e o conhecimento dos artigos da fé. Deus geralmente não chama à fé infundindo diretamente em cada pessoa o conhecimento dos artigos da fé. Em vez disso, Ele revela a fé de acordo com a ordem de sua sabedoria, em diferentes momentos: primeiro, sob a lei natural; depois, ao povo de Israel por meio de Moisés; e, finalmente, a todo o mundo, pela graça, através de Jesus Cristo e dos apóstolos. Dessa forma, o conhecimento dos artigos da fé progrediu ao longo do tempo, do passado para o presente. Deus não abandona o governo da natureza ou o curso do mundo, mas, usando a natureza e as ideias que as pessoas já têm, Ele entra em seus pensamentos e as guia para além do que a natureza poderia alcançar por si só, aperfeiçoando e ajudando a natureza humana. No entanto, após a queda no pecado, a fraqueza e a miséria da natureza humana são tão grandes que quase ninguém faz tudo o que pode para conhecer, venerar e obedecer a Deus por meios naturais. Por isso, quase ninguém é iluminado de maneira sobrenatural, fora do curso comum ou das leis ordinárias estabelecidas por Deus.
O conceito de 'fides ex auditu' (Rm 10:17) é central aqui. A progressão histórica da revelação (lei natural > Moisés > Cristo) segue a estrutura agostiniana da 'pedagogia divina', comum na teologia patrística e escolástica.

6. Em terceiro lugar: É claro que a chamada interna de Deus também depende muito do livre arbítrio da pessoa que é chamada. Isso acontece porque essa pessoa pode escolher se aproximar ou não para ouvir ou ler a palavra de Deus, a fim de receber dela algumas ideias pelas quais Deus costuma se revelar e chamar à fé. Além disso, mesmo que a pessoa se aproxime, ela pode decidir ignorar esses pensamentos e não se voltar para o que lhe é apresentado como digno de crença. Por fim, a pessoa pode se aproximar com a intenção de aprender e aceitar o que considera bom e verdadeiro, ou com a intenção de zombar e contestar o que é dito. No entanto, embora Deus não chame à fé com base nos méritos da pessoa chamada — e, na verdade, muitas vezes chama misericordiosamente até mesmo aqueles que resistem e se opõem persistentemente —, é mais digno e razoável que Deus ajude e chame de maneira sobrenatural aqueles que se aproximam com uma intenção sincera de ouvir a verdade e abraçá-la, em vez daqueles que se aproximam com más intenções. Isso porque a pessoa que está preparada para ouvir a verdade é mais digna e apta para receber os dons de Deus. A experiência mostra que há muito mais

pessoas que se aproximam para ouvir o Evangelho com boas intenções do que com más intenções. E quanto mais sinceramente e com maior desejo de conhecer a verdade elas se aproximam, mais Deus as chama à fé e as ilumina.
A relação entre graça e livre-arbítrio discutida aqui ecoa o debate protestante sobre a synergie (cooperação). O texto aproxima-se da posição molinista de 'concordia' entre soberania divina e liberdade humana, base filosófica do próprio Molina.

7. O que discutimos nesta e na disputa anterior sobre a vocação interna para a fé também se aplica ao arrependimento do crente, que é movido pela graça preveniente de Deus. Isso inclui as iluminações e auxílios que Deus oferece aos justificados, não apenas para que cresçam espiritualmente, mas também para que não caiam em tentação. Tudo isso depende em grande parte dos ministros da Igreja, do livre-arbítrio de cada pessoa — que livremente ouve sermões, lê as Escrituras, ora, medita sobre questões espirituais e participa do sacramento da confissão conforme a orientação da Igreja — e de outras circunstâncias semelhantes. Essas práticas geram pensamentos piedosos e sobrenaturais, que surgem tanto pelo hábito da fé quanto pela influência direta de Deus, que ilumina e auxilia. Esses pensamentos ajudam a expiar a gravidade e a ingratidão dos pecados, bem como os danos que eles causam. Quando a vontade humana se eleva com esses pensamentos, Deus frequentemente infunde um afeto sobrenatural de amor ou temor, que atrai e convida a vontade ao arrependimento. Esse arrependimento, junto com o sacramento, é suficiente para alcançar o perdão. No entanto, o livre consentimento da vontade é essencial. Quando a pessoa, movida por esses afetos, se entristece por ter ofendido a Deus, surge o arrependimento sobrenatural. Esse arrependimento não depende apenas da graça de Deus, mas também da cooperação do livre-arbítrio, assim como o assentimento da fé depende tanto da graça preveniente quanto da livre escolha humana. Da mesma forma, a graça que prepara o pecador para o arrependimento depende tanto dos ministros e da Igreja quanto do livre-arbítrio da pessoa. Embora Deus conceda essa graça gratuitamente, ela geralmente não é dada sem que essas condições sejam atendidas. Isso está em harmonia com o Salmo 17:26-27, que diz: 'Com o santo serás santo, com o inocente inocente e com o eleito eleito'. As palavras e exemplos dos outros nos ajudam a gerar pensamentos santos, através dos quais Deus age em nós, chamando-nos à graça e nos preparando para recebê-la, e, uma vez que a recebemos, nos ajuda a crescer e avançar nela.
O termo 'graça preveniente' refere-se à ação divina que precede e prepara a vontade humana para a conversão, conceito central na teologia molinista. O 'livre arbítrio' é destacado como cooperador da graça, alinhando-se ao sinergismo entre ação divina e liberdade humana.O sacramento da confissão anual remete ao Quarto Concílio de Latrão (1215), que estabeleceu a obrigação da confissão anual para os fiéis, refletindo a disciplina sacramental pós-medieval.

8. Para resumir o que discutimos e reforçar com evidências bíblicas e dos santos, é claro que, embora o início da fé, que é a base da justificação, dependa totalmente de Deus sem qualquer mérito prévio (na verdade, muitas vezes apesar de nossos deméritos), e embora tudo o que vem depois, sendo sobrenatural, também dependa de Deus (de modo que o justo não tem motivo para se orgulhar, pois tudo é dom de Deus), Deus, em Sua sabedoria, estabeleceu leis para conceder a vida espiritual e seu crescimento. Assim como Ele aperfeiçoa a natureza humana, que é livre, por meio da graça, Ele também preserva o livre arbítrio antes, durante e após a recepção da graça. Deus é a fonte de todo bem,

mas Ele permite que o livre arbítrio participe ativamente. Além disso, após o pecado, Deus exige nossa cooperação, esforço e livre arbítrio para alcançar a justificação. Como São Bernardo disse: 'Deus supre o que nos falta, mas não faz por nós o que podemos fazer com pouco esforço'. Isso é ecoado em Zacarias 1:3: 'Voltem para mim, e eu me voltarei para vocês'. Santo Agostinho, ao comentar Romanos 4:25, explica: 'Você é obra de Deus não apenas como ser humano, mas também como justo. Ser justo é maior do que ser humano. Se Deus te criou sem sua participação, Ele não te justifica sem sua vontade. Deus cria sem seu conhecimento, mas só justifica quem deseja ser justo'.
São Bernardo de Claraval (século XII) foi um monge cisterciense e doutor da Igreja, conhecido por sua teologia mística e ênfase na cooperação humana com a graça. Santo Agostinho (século IV-V) é citado aqui por sua doutrina da justificação, que enfatiza a necessidade da vontade humana em aceitar a graça, contra o pelagianismo.A citação de Romanos 4:25 relaciona-se à doutrina paulina da justificação pela ressurreição de Cristo, reinterpretada por Agostinho como processo contínuo de santificação.

9. Por outro lado, é claro que Deus quis ser o autor da graça e do seu crescimento, mas também permitiu que a Igreja tivesse um papel importante nesse processo. Assim, aqueles que plantam, regam, semeiam e colhem, colherão o que plantaram e, ao mesmo tempo, desfrutarão e reunirão seus frutos para a vida eterna. Por isso, São Paulo, ao listar os dons que Cristo deu aos homens ao subir ao céu, menciona (Efésios 4:11-12, 15): 'Ele designou alguns para serem apóstolos, outros profetas, outros evangelistas, e ainda outros pastores e mestres, para preparar os santos para a obra do ministério, para edificar o corpo de Cristo... Dessa forma, vivendo a verdade em amor, cresceremos em tudo até alcançarmos aquele que é a cabeça, Cristo. Dele, todo o corpo é ajustado e unido por meio de todas as juntas, de acordo com a função de cada parte, promovendo o crescimento do corpo para sua edificação no amor.'

# Discussão 10: Deus sempre dá ajuda suficiente para alcançar a fé e a justificação àqueles que fazem tudo o que podem, ou, pelo contrário, às vezes nega essa ajuda a alguém por causa de seus pecados graves?

1. Ao que foi dito nas duas discussões anteriores, devemos acrescentar o seguinte: Sempre que o livre-arbítrio, usando suas capacidades naturais, tentar ou estiver disposto a fazer tudo o que está ao seu alcance — tanto no que diz respeito ao que é necessário aprender e aceitar em matéria de fé, quanto ao arrependimento pelos pecados para alcançar a justificação —, Deus concederá a graça preveniente ou os auxílios necessários para que o homem aja de maneira adequada para alcançar sua salvação. No entanto, isso não ocorre porque o esforço humano o torna digno desses auxílios ou porque ele os mereceu de alguma forma, mas porque Cristo, por meio de seus méritos, conquistou esses auxílios para nós. Entre as leis que Cristo e o Pai eterno estabeleceram sobre os auxílios e os dons que Cristo nos fez merecer gratuitamente, uma delas — que está em harmonia com o que acabamos de dizer — é a seguinte: Sempre que, usando nossas capacidades naturais, tentarmos fazer o que está ao nosso alcance, os auxílios da graça estarão disponíveis para que possamos agir da maneira necessária para alcançar a

salvação. Dessa forma, enquanto caminhamos em direção à felicidade eterna, nossa salvação sempre estará ao alcance do nosso livre-arbítrio, e caberá a nós decidir se nos voltaremos para Deus ou não. Assim como Deus, com sua ajuda geral, está sempre disponível para o livre-arbítrio, permitindo que ele escolha ou não sua salvação de maneira natural, Ele também está disponível com a graça suficiente, de modo que, sempre que o livre-arbítrio, usando suas capacidades naturais, desejar realizar alguma obra que leve à justificação, ele poderá fazê-lo da maneira necessária para alcançar a salvação. Além disso, Deus frequentemente motiva e impulsiona o livre-arbítrio, como se ele estivesse adormecido ou entorpecido, e o ajuda com auxílios ainda maiores. No entanto, há uma grande diferença entre a ajuda geral de Deus e a graça suficiente. Com sua ajuda geral, Deus está disponível para o livre-arbítrio em qualquer obra natural, como se, por uma lei natural ordinária, Ele tivesse decidido não negar essa ajuda a nenhum agente. Já com a graça suficiente, Deus está disponível ao livre-arbítrio por causa dos méritos de Cristo, que, como verdadeiro redentor, conquistou a graça para nós, nos fez merecedores dela e, junto com o Pai, estabeleceu esta lei para ajudar a humanidade.
O termo 'livre-arbítrio' refere-se à capacidade humana de fazer escolhas morais, um conceito central na teologia protestante que enfatiza a responsabilidade pessoal na salvação. 'Graça preveniente' é a graça divina que antecede e habilita a resposta humana à fé, preparando o coração para a conversão. 'Justificação' é o ato pelo qual Deus declara o pecador justo, não por méritos próprios, mas mediante a fé em Cristo, baseado nos méritos de Sua obra redentora.

Isso é confirmado por várias passagens da Bíblia. Por exemplo, em João 1:12, lemos: 'Ele deu a eles o direito de se tornarem filhos de Deus'. Como o bispo John Fisher explica, isso não se refere àqueles que já são filhos de Deus pela graça, mas àqueles que ainda não a receberam. Esses têm a capacidade de se tornarem filhos de Deus, pois, se fizerem o que está ao seu alcance, Deus estará disposto a ajudá-los a alcançar a fé e a graça, sem frustrar seus desejos. Por isso, está em seu poder tornar-se filhos de Deus. Paulo também afirma em 1 Timóteo 2:4: 'Deus deseja que todos sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade'. Se Deus não estivesse sempre disposto a oferecer Sua graça e auxílio para que aqueles que se esforçam, usando suas capacidades naturais, possam abraçar a fé ou se arrepender de seus pecados, como poderíamos dizer que Ele deseja a salvação de todos? Por isso, Paulo ensina que devemos orar por todos. Santo Ambrósio disse: 'Deus quer que todos sejam salvos, mas desde que se aproximem dEle. Ele não força ninguém a ser salvo contra sua vontade, mas deseja salvar aqueles que também desejam a salvação'. Ecumênio, comentando a passagem de Paulo, acrescenta: 'Se Deus quer, por que não acontece? Porque alguns não querem ser salvos. Deus não age em nós por obrigação'. Santo Tomás de Aquino também afirma: 'Deus está disposto a conceder Sua graça a todos, pois deseja que todos sejam salvos'. Ele compara Deus ao sol, que está sempre pronto a iluminar a todos. Em Ezequiel 18:23, lemos: 'Acaso eu me agrado com a morte do ímpio? Não preferiria que ele se arrependesse e vivesse?'. E mais adiante (18:31-32): 'Abandonem seus pecados e criem um coração e um espírito novos. Por que morrer? Eu não desejo a morte de ninguém. Convertam-se e vivam'. Essas palavras mostram que Deus está sempre pronto a ajudar, mas a culpa é nossa se não nos voltarmos para Ele. Em Atos 3:20, lemos: 'Ele espera à porta'. Deus está sempre à porta do coração, pronto a ajudar e a entrar, mas respeita nossa liberdade e não nos força. Há muitas outras passagens bíblicas que confirmam isso.

John Fisher (1469-1535) foi bispo católico e mártir, oponente da Reforma na Inglaterra. Santo Ambrósio (séc. IV) foi um dos Padres da Igreja, defensor da ortodoxia contra o arianismo. Ecumênio foi um comentarista bizantino do século X. Santo Tomás de Aquino (1225-1274) articulou a relação entre graça e liberdade humana na Suma Teológica. A citação de 1 Timóteo 2:4 reflete o debate sobre a vontade salvífica universal de Deus e a necessidade da cooperação humana.

2. Sobre alguns pecadores conhecidos que, por causa de seus pecados graves, como lemos na Bíblia, Deus tornou insensíveis, cegou e entregou a uma percepção falsa e inconsciente de seus corações, abandonando-os. Há dúvida se Deus nega completamente a eles seu auxílio sobrenatural, de modo que, não importa o que façam ou tentem fazer com suas próprias forças naturais, não consigam se converter a Deus.

3. Ao comentar algumas passagens da Epístola aos Romanos, Santo Agostinho parece concordar com a ideia que estamos discutindo. Por exemplo, ao falar sobre a frase 'O coração do faraó se endureceu', ele diz: 'O coração do faraó se endureceu de tal forma que, mesmo diante de milagres tão claros, ele não se abalou. Portanto, naquele momento, o fato de ele não obedecer aos mandamentos de Deus já era um castigo. Ninguém pode dizer que o coração do faraó se endureceu sem motivo, mas sim por causa do julgamento de Deus, que o puniu justamente por sua falta de fé. Assim, não se pode culpar o faraó por não obedecer naquele momento — pois, com o coração endurecido, ele não tinha como fazê-lo —, mas sim por suas ações anteriores, que o tornaram merecedor desse endurecimento devido à sua desobediência. Pois, assim como, para aqueles que Deus escolhe, não são as obras, mas a fé, que iniciam o merecimento de agir corretamente por meio da graça de Deus, da mesma forma, para aqueles que Ele condena, a desobediência e a impiedade iniciam o merecimento do castigo de agir de forma errada como parte desse castigo.' John Fisher, bispo de Rochester, e outros teólogos, como Ruardo Tapper, defendem a mesma ideia.
Santo Agostinho (354-430) defendia a predestinação, argumentando que a graça divina é irresistível. Sua interpretação do endurecimento do Faraó (Êxodo 7-14) em Romanos 9:17-18 influenciou a doutrina calvinista. John Fisher e Ruardo Tapper (1499-1559, teólogo católico) representam a visão contrária ao protestantismo, enfatizando a sinergia entre graça e livre-arbítrio, em diálogo com a controvérsia molinista.

4. No entanto, sempre me pareceu verdadeira a opinião contrária; porque está mais de acordo com os ensinamentos de outros Padres da Igreja; porque o próprio Santo Agostinho a segue em outras passagens; e porque, com consenso comum, parecem defendê-la aqueles que afirmam de maneira absoluta que Deus nunca nega Sua graça a quem faz tudo o que está ao seu alcance. Domingo de Soto tenta demonstrar com numerosos argumentos que essa opinião é verdadeira. Mas Ruardo Tapper considera ambas as opiniões como prováveis.
Domingo de Soto (1494-1560) foi teólogo dominicano espanhol, participante do Concílio de Trento, conhecido por suas disputas sobre graça e livre-arbítrio. Ruardo Tapper (1487-1559) foi teólogo holandês, reitor da Universidade de Louvain, representante da tradição agostiniana rigorista na controvérsia sobre a predestinação.

5. Esta afirmação significa o seguinte: Deus nunca recusa Sua ajuda a um pecador, por mais grave que seja seu pecado. Embora seja difícil para os maus se corrigirem, se alguém, tendo controle sobre si mesmo e o uso do livre-arbítrio, fizer tudo o que estiver ao seu alcance, alcançará a justificação com a ajuda de Deus. Por outro lado, também se diz que Deus, ao retirar Sua maior ajuda, endurece, cega, priva de coração, abandona e despreza os pecadores, especialmente quando retira mais ajuda. Isso permite que, como punição por seus pecados, eles caiam justamente em maiores tentações e oportunidades de pecar. No entanto, Deus não endurece e cega ao infundir dureza e cegueira no pecador, mas ao se abster de remover, com Sua ajuda e dons, a própria dureza, cegueira e aspereza do pecador.
O conceito 'fazer tudo o que está ao seu alcance' (facere quod in se est) remonta à teologia medieval, indicando que o ser humano, usando sua liberdade natural, pode preparar-se para receber a graça. A ideia de que Deus 'endurece' pecadores refere-se à doutrina agostiniana da reprovação passiva: Deus não infunde maldade, mas retira Sua graça como juízo justo (cf. Êxodo 9:12 sobre o Faraó).

6. Santo Agostinho, em seu livro 'Sobre a Predestinação e a Graça' (capítulo 4), explica que a frase 'a quem quer endurece' não significa que Deus cria uma dureza de coração no homem que antes não existia. Em vez disso, Deus endurece aquele a quem escolhe não amolecer. Da mesma forma, Deus cega aquele a quem decide não iluminar. Em 'Sobre a Essência da Divindade', Agostinho afirma: 'Dizemos que Deus endurece os corações de alguns ímpios, como no caso do faraó, não porque Deus, com seu poder, faça seus corações se tornarem duros — pois isso seria uma crença ímpia —, mas porque, ao exigir que eles enfrentem as consequências de seus pecados, Deus permite, em seu justo julgamento, que a dureza de coração que eles mesmos cultivaram ao praticar o mal permaneça, como se Ele mesmo a tivesse causado'. Essa mesma ideia é repetida por Agostinho em sua 'Carta 105' a Xisto, em 'A Simpliciano' (livro 1, questão 2) e em várias outras passagens. São Jerônimo, em sua 'Carta 120' a Hedíbia (capítulos 10 e 11), e São Gregório Magno, em 'Moralia em Jó', ao comentar as palavras de Jó 12:14 ('Se Ele fechar alguém, ninguém poderá abrir'), também defendem essa visão. São Gregório reforça isso em suas 'Homilias sobre Ezequiel'.
A citação de Jó 12:14 ('Se Ele encerrar alguém, não haverá quem o abra') ilustra a soberania divina na salvação. Santo Agostinho, Jerônimo (tradutor da Vulgata) e Gregório Magno (papa que consolidou a doutrina do purgatório) são Padres latinos cujas obras moldaram a teologia medieval sobre graça e liberdade.

7. Primeiro, acredito que essa visão é verdadeira porque os textos das Escrituras que mencionamos (que afirmam que Deus deseja que todos sejam salvos, não quer a morte do pecador, espera pacientemente e deu a todos a capacidade de se tornarem filhos de Deus) devem ser interpretados de forma geral, sem excluir ninguém. Portanto, nesta vida, ninguém deve ser excluído.
A expressão 'Deus quer que todos se salvem' baseia-se em 1Timóteo 2:4, um texto-chave no debate entre calvinistas e arminianos. 'Poder de se tornarem filhos de Deus' (João 1:12) refere-se à justificação pela fé, doutrina central da Reforma Protestante.

Embora Deus possa, às vezes, agir com severidade justa como punição pelos pecados, retirando Sua ajuda especial e permitindo males maiores e mais oportunidades de cair em pecado, especialmente

quando mais erros são cometidos, Ele nunca abandona o pecador que busca a felicidade eterna e se apoia nos méritos de Cristo. Enquanto o pecador estiver em sua jornada para a salvação, ele sempre terá a capacidade de se afastar do pecado e de merecer o favor de Deus, graças à ajuda divina através dos méritos de Cristo. Não devemos pensar que Deus prefere punir a mostrar compaixão. Se a salvação não estivesse ao alcance do pecador, Deus ainda assim desejaria ajudá-lo, para que, com Sua assistência, o pecador pudesse agir de maneira a evitar uma punição tão severa. Cristo conquistou tudo isso para nós através de Sua redenção e Seus méritos, que são infinitamente maiores do que nossos pecados. Por isso, Cristo disse em Mateus 11:28: 'Venham a mim, todos os que estão cansados e sobrecarregados, e eu lhes darei descanso.' Nessas palavras, Cristo não exclui ninguém. Seria incrível e contrário à infinita misericórdia de Deus pensar que Ele, que amou o mundo a ponto de dar Seu Filho único para que todos os que creem nEle não pereçam, excluiria alguém de Sua misericórdia por causa da gravidade de seus pecados. Se admitirmos que Deus pode negar Sua ajuda a alguém, teríamos que aceitar que essa pessoa não tem esperança de vida eterna, o que não parece possível para alguém que ainda está em busca da salvação. Além disso, se houvesse pecados tão graves que Deus decidisse negar qualquer ajuda para o arrependimento e perdão, então o desespero de Judas e a blasfêmia de Caim em Gênesis 4:13 ('Minha culpa é tão grande que não mereço perdão') não seriam tão condenáveis. Menciona Judas e Caim como exemplos de desespero e falsa crença na impossibilidade de perdão. Judas, o discípulo que traiu Jesus, e Caim, filho de Adão que matou seu irmão Abel (Gênesis 4), são figuras clássicas de pecado na tradição cristã.O conceito de 'méritos de Cristo' refere-se à doutrina protestante da justificação pela fé, onde os méritos de Jesus são imputados ao crente, superando seus pecados.

Por isso, Santo Tomás está certo ao dizer que é um erro pensar que existe algum pecado que não possa ser perdoado através do arrependimento. Ele argumenta que, se fosse assim, a liberdade humana, a graça de Deus, a Sua bondade e misericórdia, e o poder do sacrifício de Cristo perderiam o sentido. São Jerônimo, ao comentar a passagem de Amós 2:1-3 ('Por três crimes de Moab'), afirma que a única razão pela qual Deus não perdoa os pecadores é a falta de arrependimento. Além disso, São João Crisóstomo, em suas homilias sobre o Evangelho de Mateus, ensina que, com a ajuda de Deus, o arrependimento está ao nosso alcance e que nenhum mal é tão grande que não possa ser purificado pelo arrependimento. O Concílio de Latrão IV (no capítulo 'Firmiter' sobre a Santíssima Trindade) também apoia essa ideia, declarando: 'Mesmo que alguém, após o batismo, caia em pecado, sempre pode se renovar através de um arrependimento sincero.'
Santo Tomás de Aquino (1225-1274) foi um teólogo medieval cujas obras são fundamentais para a teologia católica. São Jerônimo (347-420) traduziu a Bíblia para o latim (Vulgata). São João Crisóstomo (349-407) foi um Padre da Igreja conhecido por suas homilias.O Concílio IV de Latrão (1215) foi um concílio ecumênico que tratou de questões como a transubstanciação e a autoridade papal. A definição citada reforça a possibilidade de arrependimento pós-batismo.

8. Em segundo lugar, acredito que a visão que apresentamos é verdadeira porque, embora o coração do faraó já estivesse endurecido, ele ainda tinha o poder de libertar o povo de Israel, como as Escrituras Sagradas mostram claramente. Ele pecou gravemente ao não obedecer ao mandamento do Senhor de libertar o povo. Como punição por esses pecados, os castigos se multiplicaram, culminando na morte

dos primogênitos e na destruição do próprio faraó e seu exército. Em Êxodo 7:3, antes do primeiro milagre (a transformação do cajado em serpente), Deus diz: 'Endurecerei o coração do faraó e multiplicarei meus milagres e prodígios.' Após o milagre, em Êxodo 7:13, lemos: 'O coração do faraó se endureceu, e ele não os ouviu, como o Senhor havia dito.' Mais adiante, em Êxodo 8:2 e 21, diante da ameaça de mais pragas, Deus diz: 'Se não libertar meu povo, enviarei mais pragas.' Isso mostra que o faraó tinha o poder de libertar o povo e que, por não fazê-lo, foi castigado. Em Êxodo 8:28, lemos: 'O faraó endureceu seu coração,' indicando que ele mesmo se endureceu, e Deus apenas não lhe deu a graça necessária para mudar, pois sabia que, devido à sua maldade, ele não libertaria o povo, mesmo tendo o poder para isso. Em Êxodo 9:17-18, Deus repreende o faraó: 'Ainda reténs meu povo e não queres libertá-lo? Farei chover granizo,' e o faraó admite em Êxodo 9:27: 'Pequei; o Senhor é justo, e eu e meu povo somos ímpios.' As Escrituras confirmam em Êxodo 9:34-35: 'Vendo o faraó que a chuva, o granizo e os trovões haviam cessado, aumentou seu pecado, e seu coração e o de seus servos se endureceram ainda mais; e não libertou os filhos de Israel, como o Senhor havia ordenado.' Isso demonstra claramente que o faraó, mesmo com o coração endurecido, tinha o poder de libertar o povo e pecou ao não fazê-lo. Em Êxodo 10:3-4, Deus diz: 'Até quando não vais te submeter a mim? Liberta meu povo. Se resistires, enviarei gafanhotos.' Essas palavras mostram que o faraó poderia ter libertado o povo e que pecou ao não obedecer. Seus próprios servos lhe disseram em Êxodo 10:7: 'Até quando vamos sofrer? Deixa que esses homens sacrifiquem a seu Deus. Não vês que o Egito está arruinado?' O faraó então permitiu que apenas os homens saíssem para sacrificar, mas depois admitiu em Êxodo 10:16-17: 'Pequei contra o Senhor, vosso Deus; perdoai-me meu pecado desta vez.' Portanto, é evidente que o endurecimento do coração não tirou do faraó a capacidade de agir corretamente. Ele poderia ter vencido sua dureza se quisesse, mas escolheu não fazê-lo, como Orígenes explica detalhadamente em 'Peri Archon' (Livro 3, Capítulo 1).
O endurecimento do coração do Faraó (Êxodo 7-10) é um exemplo clássico do debate entre soberania divina e livre-arbítrio. Orígenes (185-254), teólogo grego, defendia que o endurecimento ocorria pela permissão divina, não por coerção.O termo 'livre-arbítrio' aqui se refere à capacidade humana de escolher entre obedecer ou resistir a Deus, mesmo sob juízo.

9. Também sobre os judeus, lemos em Isaías 6:10: 'Cega o coração desse povo, endurece seus ouvidos e fecha seus olhos, para que não vejam com seus olhos, nem ouçam com seus ouvidos, nem entendam com sua mente, nem se convertam e sejam curados.' Isso mostra que esse povo poderia ter acreditado, se tivesse escolhido. Mas, como não quiseram crer, cometeram um pecado grave. Isso não poderia ter acontecido se eles não tivessem a capacidade de crer, pois é impossível pecar sem fazer isso de forma voluntária. Da mesma forma, em Mateus 11:21-22, Jesus diz: 'Ai de ti, Corazim! Ai de ti, Betsaida! Porque, se em Tiro e em Sidom tivessem sido feitos os milagres que foram feitos em vocês, há muito tempo teriam se arrependido, vestindo-se de cilício e cobrindo-se de cinzas. Por isso, eu lhes digo que, no dia do juízo, haverá menos rigor para Tiro e Sidom do que para vocês.' Aqui, fica claro que os judeus cometeram um pecado grave ao se recusarem a crer em Cristo. Em João 15:22, Jesus também diz: 'Se eu não tivesse vindo e não lhes tivesse falado, não teriam pecado.' Em várias outras passagens, Cristo acusa o povo de Israel de pecar por não querer crer, e isso é indiscutível. Esse é o mesmo povo ao qual Paulo se refere em Romanos 10:21, citando Isaías 65:2: 'Estendi minhas mãos o dia todo para um povo que não crê e se opõe a mim.' Isso só poderia acontecer se eles estivessem em pecado. Sobre

esses judeus, Paulo também diz em 1 Tessalonicenses 2:15-16: 'Eles são os que mataram o Senhor Jesus e os profetas, e também nos perseguiram. Não agradam a Deus e são inimigos de todos, impedindo-nos de pregar aos gentios para que sejam salvos. Assim, eles continuam a encher a medida de seus pecados, mas a ira de Deus os alcançará.' E Cristo diz em Mateus 23:37-38: 'Quantas vezes eu quis reunir seus filhos, como a galinha reúne seus pintinhos debaixo de suas asas, e vocês não quiseram! Agora, a casa de vocês ficará deserta.' Isso mostra o castigo por um crime tão grande.
A citação de Isaías 6:10 é usada no Novo Testamento (João 12:40) para explicar a rejeição judaica a Jesus. Corazim e Betsaida (Mateus 11:21) eram cidades criticadas por não se arrependerem, contrastando com cidades pagãs como Tiro e Sidom.A 'ira de Deus' em 1 Tessalonicenses 2:16 reflete a visão paulina sobre a rejeição do Evangelho pelos judeus no século I, contextualizando tensões entre cristãos e judeus na época.

10. Portanto, quando em João 12, 39-40, se diz: 'Não podiam crer, porque Isaías também disse: Cegou os seus olhos...', está-se falando de uma incapacidade que resulta de uma necessidade consequente — ou seja, como a profecia foi feita, não poderia acontecer que cressem, porque se tivessem crido, como era realmente possível, Deus teria previsto isso e não teria predito o oposto por meio de Isaías. Não se trata de uma incapacidade absoluta, como se, por causa da profecia, eles não pudessem crer, mesmo que quisessem. Por isso, Santo Agostinho (In Iohannis evangelium tract. 124, tr. 53, n. 6), ao comentar essa passagem de João, diz: 'Não puderam crer, porque o profeta Isaías predisse isso; mas o profeta predisse, porque Deus sabia que isso aconteceria. Se me perguntarem por que não puderam, responderei: porque não quiseram; certamente, Deus previu a má vontade deles e, por meio do profeta, anunciou isso antes, pois nada do futuro está oculto para Ele'. Isso é o mesmo que João ensina nessa passagem, e Cristo expressou com ainda mais clareza em Mateus 13, 13-15: 'Falo-lhes em parábolas, porque vendo não veem e ouvindo não ouvem, nem entendem; e neles se cumpre a profecia de Isaías: Ouvir, ouvireis, mas não entendereis; olhar, olhareis, mas não vereis; porque o coração deste povo se endureceu, fizeram seus ouvidos surdos e fecharam seus olhos, para não ver com os olhos, nem ouvir com os ouvidos, nem entender com o coração, nem se converter e ser curados'. Com essas palavras, Cristo deixa claro que os judeus foram culpados por endurecerem seus ouvidos e fecharem seus olhos; por isso, Deus lhes negou ajuda mais específica; sem essa ajuda, como Ele previu, eles não creram. No entanto, Deus sempre lhes ofereceu ajuda suficiente para que, se quisessem, pudessem crer; mais ainda, essa ajuda era tão eficaz que outros, que não estavam tão afastados, teriam crido e se arrependido facilmente, como Cristo disse, referindo-se aos tírios e sidônios.
O trecho discute a incapacidade de crer mencionada em João 12:39-40, vinculando-a ao conceito agostiniano de que a descrença é fruto da má vontade humana, prevista por Deus. Molina diferencia 'incapacidade por necessidade de consequência' (a profecia prediz o que Deus prevê) de 'necessidade de consequente' (a profecia causa a impossibilidade). Santo Agostinho, Padre da Igreja (séc. IV-V), enfatiza que a predição divina não anula a liberdade humana.Cita Mateus 13:13-15, onde Jesus associa a cegueira espiritual dos judeus à recusa voluntária em aceitar Sua mensagem, reforçando a ideia de que o endurecimento é consequência do pecado persistente, não de uma ação divina coerciva.

11. Portanto, como lemos nas Escrituras que alguns pecadores foram endurecidos e cegados por Deus, e também lemos que eles pecaram mortalmente ao não cumprirem o que Deus exigia deles, fica claro

que Deus não lhes negou a ajuda necessária para obedecer. Se Ele tivesse negado essa ajuda, eles não seriam culpados por sua desobediência, como Santo Agostinho reconhece. Além disso, o fato de que eles já haviam cometido pecados pelos quais Deus os puniu justamente, endurecendo-os e cegando-os, não significa que o que fizeram depois de serem endurecidos e cegados deva ser considerado pecado e imputado a eles como culpa, já que nesse ponto eles não podiam mais evitar essas ações. Isso é algo que discutimos em detalhes em nossos 'Commentaria in primam secundae', usando exemplos como a embriaguez e outros casos semelhantes. Portanto, se houve culpa, ela está totalmente ligada à causa inicial, que levou aos efeitos posteriores. Quem escolheu livremente a causa dos efeitos deveria saber que esses efeitos poderiam ocorrer. Assim, a causa inicial deve ser vista como o motivo absoluto da culpa, que não aumenta nem diminui a partir desse ponto, independentemente de os efeitos ocorrerem ou não, já que não podemos impedi-los.

12. Sobre o que é dito a respeito de Antíoco em II Macabeus 9:13, onde o ímpio suplica a Deus, de quem já não receberia misericórdia, Santo Tomás explica, no texto mencionado, que o próprio Antíoco foi a causa disso. Ele não se arrependeu de verdade diante de Deus, mas apenas lamentava a gravidade de sua doença e desejava que Deus o livrasse dela. Além disso, ele não tinha a intenção de reparar todos os danos que havia causado injustamente, o que é essencial para um arrependimento sincero. Outra maneira de entender essa passagem é a seguinte: Antíoco pedia a Deus, de quem não receberia misericórdia divina, a cura para sua doença física.
A menção a Antíoco IV Epifânio (rei selêucida do séc. II a.C., perseguidor dos judeus) em 2 Macabeus 9:13 é analisada por Tomás de Aquino (teólogo medieval, séc. XIII), que critica seu arrependimento insincero. 2 Macabeus é parte dos livros deuterocanônicos, reconhecidos pela tradição católica, mas não pelo cânone protestante.O conceito de arrependimento sincero envolve contrição interior e propósito de emenda, ausentes em Antíoco, que buscava apenas alívio físico, segundo a interpretação tomista.

Santo Agostinho, em alguns momentos, parece argumentar contra nossa posição, mas em suas *Retratações* (Livro 1, capítulo 23) e em *Da Predestinação dos Santos* (capítulo 3), ele revisa e corrige algumas de suas afirmações anteriores, como a ideia de que ter fé está em nosso poder e que a fé é o princípio dos méritos e a infidelidade dos deméritos. Além disso, a Escritura ensina que a desobediência do faraó após seu endurecimento foi-lhe imputada como culpa, pois, naquele momento, ainda estava em seu poder obedecer a Deus, se assim quisesse. No livro *Da Predestinação e Graça* (capítulo 6), que se atribui a Santo Agostinho, ele explica que o endurecimento do faraó se deveu mais à presciência divina do que a uma ação direta de Deus. Citando Êxodo 3, 19-20, ele destaca que Deus já sabia que o faraó não deixaria o povo ir, mas que, com os milagres, acabaria cedendo. Quando Deus diz: 'Endurecerei o coração do faraó', isso pode significar simplesmente que Ele não o amolecerá. No capítulo 14 da mesma obra, Santo Agostinho sugere que a paciência de Deus deveria ter servido para a salvação do faraó, pois os milagres eram um testemunho do poder divino. No capítulo 15, ele compara o faraó com Nabucodonosor e conclui que a diferença entre os dois foi a resposta de cada um à mão de Deus: enquanto Nabucodonosor reconheceu sua iniquidade, o faraó, por livre escolha, resistiu à verdade divina. O mesmo ensinamento pode ser encontrado nos comentários de Agostinho ao Êxodo (questão 24), onde ele reafirma essa compreensão.

# Discussão 11: Também é possível cometer o pecado da infidelidade, mesmo sem o livre-arbítrio receber a graça preveniente

1. Com base no que foi discutido até agora, fica claro como responder à seguinte questão: se ninguém pode crer sem ser primeiro tocado pela graça de Deus e chamado interiormente por Ele, então aqueles que ouvem o Evangelho, mas não recebem essa graça nem sentem o chamado interior, não cometem pecado mortal por não abraçarem a fé.
O termo 'graça de Deus' refere-se à doutrina da graça preveniente, central na teologia protestante. Esta graça é entendida como a iniciativa divina que precede e possibilita a resposta humana à fé, vinculada à teologia agostiniana e desenvolvida na Reforma.A menção de 'chamado interiormente' relaciona-se ao debate sobre a eficácia da vocação divina, tema tratado no Sínodo de Dort (1618-1619) no contexto do calvinismo e arminianismo.

Na verdade, devemos afirmar que não apenas cometem pecado mortal aqueles que não respondem ao chamado de Deus, recusando-se a abraçar e concordar com a fé no momento em que a graça os atrai e os chama interiormente, mas também pecam mortalmente aqueles que, antes mesmo de serem atraídos pela graça, se opõem ao Evangelho por sua própria maldade ou se recusam a prestar atenção ao que lhes é apresentado, nem consideram algo tão crucial para sua salvação e a de outros. Eles são ensinados que, ao conhecer a verdade, devem buscar concordar com os ensinamentos do Evangelho, pelo menos usando suas capacidades naturais. Como já explicamos, eles têm o livre-arbítrio para fazer isso, com o auxílio geral de Deus. Se, como são obrigados, decidirem considerar sinceramente essas coisas, a graça divina os atrairá de alguma forma — enquanto refletem sobre o que lhes é ensinado — antes mesmo de se proporem a concordar da maneira que está ao seu alcance, ou seja, usando suas capacidades naturais. Como Deus, em sua presciência, sabe quais daqueles que ouvem o Evangelho se proporão a concordar usando suas capacidades naturais — como são obrigados — e quais não o farão, é certo que, para que aqueles que não concordam com a fé sobrenatural não tenham desculpas para seu pecado, basta que Deus esteja disposto a atrair com seu auxílio e graça, no mesmo instante, todos aqueles que, segundo Ele prevê, se propõem a concordar usando suas capacidades naturais. Dessa forma, atraídos não temporalmente, mas por natureza, eles escolherão o assentimento da fé necessário para alcançar a salvação.

# Discussão 12: A conversão de uma pessoa depende apenas da graça preveniente, ou há diferenças entre quem se converte e quem não se converte?

1. Com base no que foi discutido até agora, também fica claro como responder à seguinte pergunta: Por que, entre aqueles que ouvem o Evangelho e testemunham os mesmos milagres que confirmam o que ouviram, alguns se convertem e abraçam a fé, enquanto outros, pelo contrário, não o fazem de maneira alguma?

Não podemos afirmar que a diferença entre aqueles que se convertem e os que não se convertem se deve apenas ao fato de Deus conceder sua graça e chamado interior a alguns e não a outros. É verdade que ninguém pode crer de maneira suficiente para ser salvo sem a ação preventiva da graça divina. No entanto, a graça não é a única causa, nem a causa total, para que alguém aceite a fé. A fé ensina que aquele que recebe a graça e é chamado à fé pode, por sua livre vontade, recusar-se a crer e não se converter. Isso está de acordo com o que o Concílio de Trento afirma (sessão 6, capítulo 5 e cânon 4). Por isso, pode acontecer que, depois de Deus chamar dois homens de maneira igual, um se converta por sua livre vontade, enquanto o outro permaneça na incredulidade. Muitas vezes, um se converte com o mesmo auxílio que outro rejeita. Jesus Cristo ensina isso claramente ao comparar os moradores de Corazim e Betsaida com os de Tiro e Sidom. Além disso, pode ocorrer que alguém que recebeu um chamado e auxílio muito maior não se converta por sua própria liberdade, enquanto outro, com um auxílio menor, o faça. Frequentemente, Deus chama, mas os pecadores rejeitam e desprezam seu conselho. Deus não força ninguém a vir a Ele de maneira necessária; cada um vem por sua própria vontade.
O Concílio de Trento (1545-1563) foi um concílio ecumênico da Igreja Católica em resposta à Reforma Protestante. A sessão 6, capítulo 5 e cânon 4, abordam a doutrina da justificação, afirmando a cooperação entre a graça divina e o livre arbítrio humano. Corazim e Betsaida são cidades citadas por Jesus por sua incredulidade, contrastando com Tiro e Sidom, cidades pagãs que teriam se arrependido diante dos mesmos milagres (Mateus 11:21-22).

Por isso, São Jerônimo, em sua 'Epístola a Hedíbia' (questão 11), ao responder à mesma pergunta, afirma: 'Como os seres humanos foram deixados livres para decidir por si mesmos — afinal, não fazem o bem por obrigação, mas por vontade própria, e, assim, os que creem receberão uma recompensa, enquanto os que não creem enfrentarão o castigo —, nosso aroma, que é bom em si mesmo, será de vida ou de morte, dependendo da virtude ou do vício daqueles que o aceitam ou rejeitam. Dessa forma, os que creem serão salvos, e os que não creem perecerão.' Em seus 'Comentários sobre Isaías' (livro 13, capítulo 49), São Jerônimo também diz: 'Chamar-nos é responsabilidade de Deus, mas crer é nossa responsabilidade. Além disso, Deus não se torna inacessível no momento em que alguém não crê, mas deixa seu poder à disposição de nossa liberdade, para que a vontade do justo alcance sua recompensa. Portanto, como eles não quiseram crer em ti por meio de mim, o julgamento está em ti, de que não fiz tudo o que deveria em relação a eles, como disse no Evangelho (João 17:4): Eu te glorifiquei na terra, completando a obra que me deste para fazer.'
São Jerônimo (347-420) foi um Padre da Igreja conhecido por traduzir a Bíblia para o latim (Vulgata). Sua Epístola a Hedíbia responde a questões bíblicas, enfatizando o livre arbítrio. A referência a João 17:4 destaca Jesus cumprindo a obra divina, ligando a responsabilidade humana à resposta à graça.

Santo Agostinho, em sua obra 'Liber 83 quaestionum' (questão 68), afirma: 'Nem todos os convidados para o grande banquete quiseram ir, e aqueles que foram só puderam ir porque foram chamados. Portanto, os que foram não devem se orgulhar de terem ido, pois foram porque foram chamados; já os que não quiseram ir só podem culpar a si mesmos por não terem ido, pois foram chamados para que fossem por sua própria vontade. Assim como o convite não é mérito de quem não vai, da mesma forma,

a recusa em ir inicia o mérito de seu castigo.' Em 'De civitate Dei' (livro 12, capítulo 6), Santo Agostinho explica que, se dois homens, iguais em tudo, veem a mesma mulher bonita, pode acontecer que um peque ao desejar ela e o outro não, por causa da liberdade de escolha de cada um. O mesmo acontece com aqueles que Deus chama para a fé de maneira idêntica: um pode aceitar a fé e o outro rejeitá-la, dependendo da liberdade de cada um. Portanto, não devemos atribuir apenas à graça de Deus o fato de alguns que ouvem o Evangelho se converterem e outros não, mas também devemos considerar a liberdade de escolha de cada pessoa. É essa liberdade que determina se, com a ajuda da graça, um pecador se converte ou não. Assim, a conversão deve ser motivo de orgulho para o próprio pecador; além disso, ela também representa um mérito para alcançar a vida eterna, se a graça for concedida novamente.
Santo Agostinho (354-430), teólogo influente, debateu graça e livre arbítrio. Em 'A Cidade de Deus', ele ilustra que, mesmo sob influências iguais, a liberdade humana determina ações. A 'graça preveniente' é a graça divina que inicia a conversão, mas requer resposta humana. O mérito, aqui, refere-se à recompensa pela cooperação com a graça.

Além disso, embora nenhum mérito anteceda a graça preveniente, a preparação do pecador para receber essa graça depende, em grande parte, tanto do livre arbítrio da pessoa quanto do apoio da Igreja e de seus líderes, como explicamos na disputa 9. Por isso, a conversão à fé não deve ser atribuída apenas à ação da graça preveniente, mas também ao livre arbítrio, aos auxílios externos e às circunstâncias. O mesmo se aplica ao arrependimento de um pecador que já é fiel. Se perguntássemos a Santo Agostinho (em 'De praedestinatione sanctorum', capítulos 6, 8 e 9) e a São Tomás de Aquino (na 'Suma Teológica', 2.2, questão 6, artigo 1), eles não negariam isso. Na verdade, uma leitura cuidadosa de suas obras mostra que eles estavam combatendo os pelagianos ao afirmar que nenhum mérito humano precede a graça que nos chama à fé ou ao arrependimento, pois essa graça é concedida apenas pela misericórdia e generosidade de Deus. As palavras de Santo Agostinho em sua 'Epístola 107 a Vital de Cartago' devem ser entendidas à luz do que discutimos nestas disputas, bem como na quarta e na sexta.
O termo 'graça preveniente' refere-se à graça divina que antecede e prepara a vontade humana para a conversão, um conceito central na teologia molinista. Molina debate aqui a sinergia entre liberdade humana e ação divina.Santo Agostinho (354-430) foi bispo de Hipona e teólogo crucial na controvérsia pelagiana. São Tomás de Aquino (1225-1274), autor da 'Summa Theologica', é principal expoente da escolástica medieval.Os pelagianos eram seguidores de Pelágio (séc. V), que negavam o pecado original e enfatizavam a capacidade humana de salvação sem graça essencial, condenados no Concílio de Cartago (418).

2. Não há motivo para alguém, ao se opor ao que dissemos até agora, usar as palavras de João 6:45 contra nós: 'Todo aquele que escuta o Pai e aprende, vem a mim'. Isso não significa que o acesso a Cristo pela fé dependa exclusivamente do chamado e da ação de Deus, de modo que quem não foi chamado não poderia chegar a Cristo, e quem foi chamado, embora venha por sua própria vontade, não teria o poder de recusar nesse momento. Isso, como já dissemos várias vezes, contradiz a fé católica e as definições da Igreja, como as do Concílio de Trento (Sessão 6, Capítulo 5, Cânon 4), e destruiria completamente a liberdade humana no momento de responder ao chamado divino e de crer em Cristo. Para que haja liberdade, não basta a mera voluntariedade (que também existe nos animais e que,

segundo os luteranos, seria a única característica de nossas ações, contrariando a fé católica), pois a voluntariedade sozinha não gera virtude nem vício, nem merece louvor ou censura, prêmio ou castigo. É necessário que, ao consentir com o chamado divino e cooperar com a graça para crer, a pessoa possa, no mesmo instante, escolher não consentir e, assim, não cooperar e não chegar a Cristo pela fé.
O Concílio de Trento (1545-1563), sessão 6, definiu a doutrina católica sobre justificação, rejeitando tanto o pelagianismo quanto a doutrina protestante da 'sola fide'.A crítica aos luteranos refere-se à visão protestante da 'servidão da vontade' (Lutero, 'De Servo Arbitrio'), que Molina rejeita para defender a liberdade humana mesmo sob a graça.

3. O significado das palavras de Cristo é o seguinte. Antes disso, Ele havia dito (João 6:44): 'Ninguém pode vir a mim (pela fé, que age por meio do amor, como mencionado nesta passagem), a menos que o Pai, que me enviou, o traga'; ou seja, com a ajuda da graça que precede e com a cooperação da pessoa que é trazida. Para provar isso, Ele cita a profecia sobre a vinda do Messias e a lei da graça, que aparece principalmente em Isaías 54:13, mas também em outros profetas. Assim, Cristo diz (João 6:45) que está escrito nos profetas que 'todos serão ensinados por Deus', ou seja, todos serão discípulos de Deus, como traduz o intérprete sírio e como está claro em Isaías. Aqui, fala-se dos futuros filhos da Igreja, que alcançam a fé por meio do amor, como entenderá quem ler Isaías. Por isso, nem nesta passagem do Evangelho, nem na de Isaías, se refere a todos os seres humanos de forma geral, mas apenas àqueles que se tornarão membros de Cristo e parte da Igreja pela fé. No entanto, como eles não podem alcançar essa fé por suas próprias forças, mas precisam ser iluminados, chamados e ensinados por Deus interiormente e de antemão, por meio da graça que precede e motiva, conforme explicamos em discussões anteriores, por isso se diz que aqueles que recebem a fé e, por meio dela, chegam a Cristo, são ensinados por Deus. É isso que Cristo ensina logo em seguida (João 6:45): 'Todo aquele que ouve o Pai e aprende, vem a mim'; como se dissesse: e nenhum outro fará isso, porque isso é absolutamente necessário para vir a mim.
A 'lei da graça' contrasta com a Lei Mosaica, referindo-se à nova aliança trazida por Cristo. O 'intérprete sírio' mencionado é provavelmente a Peshitta, tradução siríaca da Bíblia usada nas igrejas orientais.

Portanto, Cristo não está ensinando que uma pessoa que ouviu e aprendeu do Pai não possa vir a Ele por meio da fé e por sua própria liberdade, como se, no momento de crer e se aproximar de Cristo, ela não tivesse o poder de resistir ao impulso do livre arbítrio para realizar esse ato e, assim, evitar que ele aconteça e, consequentemente, não se aproximar de Cristo. Pois não há dúvida de que isso seria contrário à fé católica e eliminaria a liberdade do arbítrio para exercer o ato de crer.

Cristo não ensina que a fé católica nele seja apenas uma obra de Deus, sem que também seja uma ação livre do crente. A fé depende tanto da livre escolha do crente quanto da graça e cooperação de Deus. Quando o crente age livremente, influenciado por Deus, sua ação é virtuosa e digna de louvor. No entanto, essa ação também é uma obra divina, pois Deus, em sua misericórdia, preserva a liberdade do crente e o ajuda a se voltar livremente para Cristo. Cristo deixa claro que crer nele é tanto uma obra de Deus quanto uma ação livre dos crentes. Ele diz em João 6:26-27 que as pessoas o buscam não apenas pelos milagres, mas pelo alimento espiritual que leva à vida eterna. Cristo exorta os ouvintes a buscar

esse alimento, o que só faria sentido se essa busca dependesse de sua livre vontade. Quando perguntam como podem realizar as obras de Deus, Cristo responde que a obra de Deus é crer naquele que Ele enviou. Embora a fé seja uma obra de Deus, que não pode ser realizada sem Sua ajuda, Cristo primeiro enfatiza que é também uma ação livre dos crentes. Por isso, Ele os exorta a crer, pois isso está ao seu alcance com a ajuda de Deus.
Molina aborda a tensão entre graça divina e livre-arbítrio, tema central na teologia protestante e católica do século XVI. A ênfase na cooperação humana livre (ainda que sustentada pela graça) reflete a doutrina molinista da 'scientia media', que busca harmonizar soberania divina e liberdade humana.O termo 'obra sobrenatural divina' refere-se à ação da graça eficaz, que atua sem anular a liberdade humana. Na teologia católica pós-Trento, isso contrastava com a visão protestante da graça irresistível.

4. No entanto, para evitar que as palavras seguintes do mesmo capítulo de João causem confusão, vamos explicá-las.

Cristo estava falando com os judeus sobre dois temas importantes: o mistério da eucaristia e como a fé viva permite o acesso a esse mistério. Ele ensinou que, se a fé for mantida até o fim, ela garante a vida eterna, eliminando para sempre a fome e a sede espirituais. Durante essa conversa, Cristo quis mostrar que, embora o acesso a Ele pela fé dependa da decisão de cada pessoa, essa fé também é um dom e uma obra de Deus. Ao mencionar o maná que os judeus receberam no deserto, Cristo disse (João 6:35-36): 'Eu sou o pão da vida; quem vem a mim nunca terá fome, e quem crê em mim nunca terá sede. Mas, como já lhes disse, vocês me viram e ainda assim não creem.' Em seguida, Ele acrescentou palavras que precisam ser explicadas para evitar confusão, pois mostram que a fé viva é um dom de Deus. Ele disse (João 6:37-40): 'Todo aquele que o Pai me dá virá a mim, e de modo nenhum o rejeitarei. Pois eu desci do céu não para fazer a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou. E esta é a vontade do Pai que me enviou: que eu não perca nenhum dos que Ele me deu, mas os ressuscite no último dia. Porque a vontade do meu Pai é que todo aquele que vê o Filho e nele crê (com uma fé viva e constante até o fim da vida, pois o Pai entrega essa pessoa ao Filho não apenas para a justiça presente, mas de forma definitiva) tenha a vida eterna, e eu o ressuscitarei no último dia.'
A discussão sobre a Eucaristia remete ao debate histórico entre católicos (transubstanciação) e protestantes (presença simbólica ou espiritual). Porém, Molina foca na fé como acesso ao mistério, não no aspecto sacramental.A expressão 'dom de Deus' aqui conecta-se à doutrina paulina da eleição (Efésios 2:8), mas com a distinção molinista: a predestinação ocorre 'post praevisa merita' (após a pré-visão dos méritos humanos cooperantes com a graça).

5. É importante notar que, quando um adulto chega a Cristo pela fé viva, isso é um dom do Pai eterno, que age por meio da iluminação interior, do chamado e da cooperação com o livre-arbítrio do adulto. Portanto, todo aquele que chega a Cristo o faz porque Deus, em Sua misericórdia, o entregou a Cristo. Assim, podemos concluir: Se alguém chega a Cristo, é porque Deus o entregou misericordiosamente, permitindo que ele chegue por meio dos auxílios de Sua graça. A fé viva do adulto em Cristo — que, como já explicamos, é um dogma de fé — depende principalmente dos auxílios da graça. Por meio desses auxílios, Deus atrai o adulto para Cristo de maneira misericordiosa, excelente e livre. No entanto, também depende, em menor medida, da livre influência do próprio adulto no ato de crer. O

adulto pode resistir a essa influência, mesmo sem que nenhum auxílio da graça o impeça, e assim evitar o ato de crer e, consequentemente, não chegar a Cristo. Da mesma forma, o fato de Deus entregar um adulto a Cristo depende tanto dos auxílios da graça — que Deus concede misericordiosamente, prevendo que o adulto chegará a Cristo pela fé e por sua liberdade — quanto da vontade eterna de Deus de conceder esses auxílios. No entanto, se Deus não tivesse previsto que o adulto cooperaria livremente, de modo a crer e chegar a Cristo, Sua vontade de conceder esses auxílios e Sua ação em concedê-los não poderiam ser consideradas a razão pela qual Ele entregou esse adulto a Cristo. Da mesma forma, se o próprio adulto não tivesse a intenção de cooperar livremente, essa vontade e concessão de auxílios também não poderiam ser consideradas a razão para entregá-lo a Cristo. O adulto não coopera no ato de crer porque Deus previu que ele cooperaria livremente com esses auxílios; pelo contrário, Deus previu que o adulto cooperaria livremente porque ele realmente o fará, embora, por sua liberdade, pudesse optar por não cooperar e não chegar a Cristo. Isso é possível graças à excelência e eminência do entendimento divino, que transcende a contingência das coisas e a liberdade humana de escolher entre uma coisa e outra, como explicaremos mais adiante.
O conceito de 'middle knowledge' (ciência média) é crucial aqui: Deus conhece condicionalmente como os humanos agiriam em quaisquer circunstâncias. Isso permite a Molina afirmar simultaneamente a presciência divina e a liberdade genuína.A menção à 'vontade eterna' de Deus relaciona-se ao debate entre jesuítas (Molina) e dominicanos (Bañez) sobre a graça eficaz, um dos maiores conflitos intra-católicos do século XVI, conhecido como 'Controvérsia De Auxiliis'.

6. Nosso objetivo é mostrar o seguinte: Um adulto tem o poder de não se voltar para Cristo, mesmo com a ajuda que Cristo oferece para recebê-lo. Isso porque, embora essa ajuda permita que o adulto realmente se volte para Cristo com fé viva, graças à sua liberdade, nem a vontade eterna de Deus de conceder essa ajuda pode forçá-lo. Além disso, não é apenas a quantidade ou a qualidade dessa ajuda que determina se o adulto se volta para Cristo ou se podemos considerar que o Pai eterno o entregou a Cristo. Isso também depende da livre cooperação do adulto, que sempre tem a liberdade de escolher se volta ou não para Cristo. Por isso, voltar-se para Cristo é visto como virtuoso e louvável, enquanto não fazê-lo é reprovável e censurável. Cristo ensina isso claramente em Mateus 11:20. Nessa passagem, Ele mostra que, com a mesma ajuda que os habitantes de Corazim e Betsaida rejeitaram, os tírios e sidônios teriam se voltado para Ele com fé viva, e poderíamos considerar que Deus os teria entregado a Cristo. Por isso, Cristo repreende os habitantes de Corazim e Betsaida. Embora Deus não distribua os dons da graça preveniente, excitante e cooperante para se voltar para Cristo com base na qualidade do uso do livre arbítrio ou na cooperação prevista do adulto, mas apenas de acordo com Sua vontade, ainda assim, a livre cooperação do próprio arbítrio do adulto — que ele possui naturalmente e que, ao buscar a felicidade, exige que seus atos possam ser virtuosos ou perversos, meritórios ou demeritórios, louváveis ou censuráveis, e, portanto, capazes de receber recompensas ou castigos — é o que determina se o adulto, com uma ou outra ajuda, se volta para Cristo aqui e agora, e se podemos considerar que o Pai eterno o entregou a Cristo. Assim, o fato de podermos considerar que o Pai eterno entregou um adulto a Cristo depende de que o adulto, em sua liberdade, coopere de tal maneira que se volte para Cristo com a ajuda da graça que Deus lhe concede, prevenindo, incitando, chamando e ajudando-o, algo previsto pelo Pai eterno graças à excelência e eminência de Seu entendimento. Portanto, embora a seguinte afirmação seja válida: 'Alguém se volta para Cristo com fé viva; logo, Deus o entregou a Cristo

misericordiosamente', a recíproca também é verdadeira: 'O Pai eterno entrega alguém a Cristo; logo, ele se volta para Cristo'. No entanto, o antecedente dessa segunda afirmação não anula a liberdade do adulto em relação ao consequente, pois, assim como o consequente depende da livre influência do adulto no ato de crer, a razão do antecedente também depende dessa mesma influência livre, futura e prevista por Deus graças à eminência de Seu entendimento, como já explicamos e ficará evidente no que segue.
O parágrafo aborda a teologia molinista da graça e livre-arbítrio, enfatizando a sinergia entre a graça preveniente (auxílio divino inicial) e a cooperação humana. Molina, na 'Concordia', defende que a liberdade humana não é anulada pela predestinação, refletindo debates pós-Reforma sobre soberania divina e responsabilidade humana. A menção a Corazim e Betsaida (cidades condenadas por Jesus por não se arrependerem - Mt 11:20-24) ilustra como a resposta humana à graça determina consequências morais.

7. Nos trechos de João que explicamos até aqui, Jesus quer nos ensinar que a fé e o acesso a Ele por meio dela são dons do Pai eterno. Esses dons dependem principalmente dEle, por meio de Sua iluminação interior, chamado e cooperação. Isso nos leva a reconhecer humildemente Seus benefícios, a nos tornarmos agradáveis aos Seus olhos e a evitar a soberba de confiar em nossas próprias forças. Em vez disso, devemos nos humilhar sob a poderosa mão de Deus, de quem dependemos do início ao fim de nossa justificação, e buscar refúgio nEle com nossas orações diárias, colocando toda a nossa esperança no Pai eterno. No entanto, Jesus não nega que a fé e o acesso a Ele também dependem, em menor medida, do nosso livre arbítrio. Isso significa que, no momento em que cremos e nos aproximamos dEle, temos o poder de resistir a essa influência e impedir o ato de crer e o acesso a Ele. Isso fica claro em outras passagens das Escrituras, nos ensinamentos da Igreja e no próprio capítulo de João que estamos comentando. Por isso, mais adiante no mesmo capítulo, Jesus convida os judeus a se aproximarem dEle e os repreende por não quererem crer, apesar de terem visto tantos milagres, e por não perguntarem o propósito desses milagres.
A discussão sobre João 6:44-45 relaciona-se ao debate protestante-católico sobre a doutrina da justificação. Molina busca equilibrar a iniciativa divina ('ninguém vem a mim se o Pai não o trouxer') com o livre consentimento humano, evitando tanto o pelagianismo quanto o determinismo calvinista. A menção à 'justificação' aqui segue a visão católica tridentina (Concílio de Trento, 1547) de processo cooperativo, diferente da 'sola fide' protestante.

Ao comentar João 6, 45 — 'Todo aquele que ouve o Pai e aprende, vem a mim' —, pode-se argumentar que ouvir e aprender do Pai envolve o consentimento do livre-arbítrio. Isso significa que crer e chegar a Cristo não são atos separados, mas simultâneos e interligados. Dessa forma, não há contradição entre a graça divina e a liberdade humana, pois ouvir o Pai e aprender d'Ele já inclui a resposta do coração ao chamado de Deus. Uma explicação possível para isso é comparar a audição corporal com a audição espiritual: assim como o ouvido físico precisa estar ativo para captar um som externo, o livre-arbítrio humano precisa estar disposto para responder à iluminação divina. Ouvir com o coração, portanto, significa assentir ao chamado de Deus e abraçar a fé com a ajuda da graça divina. Cristo reforça essa ideia ao dizer repetidamente no Evangelho: 'Aquele que tem ouvidos, ouça'. Ter ouvidos significa estar espiritualmente preparado, com o auxílio da graça, para rejeitar más inclinações e seguir a verdade.

Ouvir significa obedecer, aceitar a fé e agir conforme a vontade divina. Como esse 'ouvir' depende da cooperação entre Deus e o homem, Cristo nos exorta a ele repetidamente no Evangelho, pois essa resposta está ao nosso alcance, desde que estejamos abertos à graça de Deus.
A análise de João 6:45 usa a distinção escolástica entre 'graça suficiente' (disponível a todos) e 'graça eficaz' (aceita livremente). O termo 'ouvir o Pai' (auditio Patris) remete à teologia agostiniana da iluminação interior, reinterpretada por Molina como cooperação entre a graça excitante (excitans) e a resposta voluntária. A citação final ('Aquele que tem ouvidos...') refere-se a Mateus 11:15, mostrando a natureza responsiva da fé.

Esta pessoa, considerando —e não sem razão— que este testemunho do Evangelho deve ser explicado da maneira mencionada, acrescentará: 'Embora aprender do Pai implique sua iluminação e inspiração internas, no entanto, também deve ocorrer o ato do próprio adulto pelo qual ele aprende livremente do Pai, oferecendo seu consentimento à iluminação e inspiração divinas por meio de seu livre arbítrio; pois, sem dúvida, aprender predica o ato de adicionar conhecimento ao que já se sabe, uma vez que o ensino do mestre foi transmitido. Certamente, explicadas dessa forma as palavras de Cristo, elas servem ao seu ensino. De fato, para demonstrar que ninguém pode chegar a ele, a menos que o Pai o entregue, ele oferece o testemunho de Isaías, LIV, 13: Todos os teus filhos serão discípulos de Deus; ou ensinados por Deus, naturalmente, por meio da ciência pela qual se tornarão filhos da Igreja e chegarão a Cristo. Isso é explicado por Cristo em João, VI, 45: Todo aquele que ouve o Pai e aprende, vem a mim; sem dúvida, pela seguinte razão, a saber, porque ouve e obedece à sua inspiração e vocação e aprende dEle para chegar a Cristo sem realizar nenhum outro ato.'
A referência a Isaías 54:13 ('todos os teus filhos serão ensinados por Deus') era crucial nos debates sobre a autoridade eclesiástica versus acesso direto à revelação. Molina, ao vincular isso a João 6:45, sugere que o ensino divino ocorre através dos meios ordinários da Igreja, mas requer assentimento pessoal. O termo 'ensinados por Deus' (theodidactoi) era usado pelos reformadores para defender o sacerdócio universal dos crentes.

9. Demonstração: A iluminação e inspiração divinas são como a voz do noivo que ecoa nos ouvidos da noiva, motivando-a, como lemos no Cântico dos Cânticos, capítulo 2, versículo 8: 'A voz do meu amado'. Um pouco mais adiante, no versículo 10, lemos: 'Eis que o meu amado me fala'; mas é a própria noiva que ouve, concorda e obedece, como lemos no Salmo 85, versículo 8: 'Vou escutar o que Deus me diz'. E em 1 Samuel, capítulo 3, versículo 10, Samuel diz: 'Fala, Senhor, que o teu servo escuta'. Este ouvir da noiva é como correr atrás do noivo, perfumado com essências, que ele derrama na forma de iluminações, inspirações e outros auxílios que ardem no interior da noiva, isto é, no entendimento e na vontade, que são o livre-arbítrio através do qual a noiva se inclina para o noivo e corre atrás dele, atraída suavemente por ele mesmo. Esta mesma explicação é confirmada pela passagem de João, capítulo 3, versículo 8: 'O Espírito sopra onde quer e ouves a sua voz... assim é todo aquele que nasce do Espírito'. Sem dúvida, quem nasce do Espírito, nasce após oferecer —por meio de seu livre-arbítrio— seu consentimento à inspiração e vocação divinas; referimo-nos a este consentimento, quando falamos de escutar e obedecer à voz do Espírito que inspira o que soa no interior dos ouvidos daquele que nasce do Espírito.

O Cântico dos Cânticos é frequentemente interpretado na tradição cristã de forma alegórica, representando o relacionamento entre Deus (o esposo) e a Igreja ou a alma do fiel (a esposa). A menção ao 'livre arbítrio' aqui reflete a teologia molinista, que busca harmonizar a ação divina com a liberdade humana.

10. Por fim, acrescento nesta discussão que, na minha opinião — como se pode entender facilmente por tudo o que já disse e como ficará ainda mais claro pelo que direi a seguir —, nem o ato, nem a razão formal do ato do nosso livre-arbítrio vêm das disposições que o livre-arbítrio precisa ter ou pode desenvolver por si mesmo para crer, ter esperança, amar e arrepender-se da maneira necessária para alcançar a salvação e, finalmente, a justificação. Isso porque Deus age de forma principal em todo esse ato e em toda a razão formal desse ato, além de influenciar e cooperar por meio dos auxílios da graça. Assim, por causa dessa influência divina, esses atos e suas razões formais são sobrenaturais e preparam para a justificação de maneira próxima ou remota, de acordo com sua ordem e grau. Portanto, como ensina São Paulo, aquele que é justificado e se distingue de quem não o é, não é o autor de um ato desse tipo, nem de sua razão formal, como se Deus não o tivesse tornado sobrenatural, e ele pudesse se orgulhar como se não tivesse recebido isso de Deus.
Molina aborda a doutrina da justificação, tema central no Concílio de Trento (1545-1563), que rejeitou o protestantismo ao afirmar a cooperação humana com a graça. O termo 'razão formal do ato' refere-se à essência sobrenatural do ato meritório, dependente da graça divina.

No entanto, também é verdade — e isso não pode ser negado sem prejudicar a fé católica — que, para realizar esses atos, é necessária a cooperação ou o livre envolvimento de nossa vontade, porque sem esse envolvimento esses atos não podem ser realizados; somente por meio desse envolvimento esses atos verdadeiramente procedem de nossa livre vontade; da mesma forma, por sua virtude, são obras dignas de louvor e, até mesmo, da vida eterna, se nesse mesmo momento a graça as aperfeiçoa; também se tornam merecedoras de um aumento da graça e da glória, se o amor e a graça as precedem e, consequentemente, são realizadas por uma pessoa que, pelo menos, é agradável a Deus por natureza. De fato, sobre essas obras, Cristo diz (João 12:26): 'Se alguém me serve, o Pai o honrará.' São Paulo, tendo agido assim, quando fala de si mesmo, diz (1 Coríntios 15:10): 'Trabalhei mais do que todos eles. Mas não eu, e sim a graça de Deus que está comigo'; e em razão desses atos ele aguarda a coroa da justiça, o louvor e a honra, que o Senhor entregará como justo juiz no último dia.
A citação de 1 Coríntios 15:10 ilustra a tensão entre ação humana e graça, tema da controvérsia entre molinistas (liberdade humana) e tomistas (predominância da graça). O Concílio de Trento definiu que a justificação requer cooperação humana, em oposição à 'sola gratia' protestante.

Portanto, embora uma pessoa justa possa se orgulhar de suas boas ações — já que as realiza livremente, ainda que de forma parcial e por motivos parciais, não por completo —, se ela der toda a glória e honra a Deus, reconhecendo-O como a fonte primeira de tudo, ela não estará agindo com orgulho tolo. Pelo contrário, estará falando a verdade, pois não estará se vangloriando de suas ações ou de sua própria capacidade, como se não tivesse recebido tudo de Deus — algo que o apóstolo Paulo condena. Em vez disso, ela se orgulha apenas de cooperar livremente, por meio de seu livre-arbítrio, na realização dessas ações. No entanto, enquanto vivermos neste mundo cheio de sofrimento, nossa fraqueza é tão grande

que nem mesmo esse tipo de orgulho é apropriado. Devemos, sim, nos humilhar, temer os planos ocultos de Deus, ter cautela com nossas próprias obras e dar toda a glória e honra exclusivamente a Deus, o autor de toda graça.
A expressão 'vale de lágrimas' tem raízes na espiritualidade medieval, simbolizando a vida terrena como lugar de provação. A advertência contra a vanglória reflete a crítica paulina (Efésios 2:8-9) e a ênfase católica na humildade mesmo nas obras meritórias.

11. No entanto, é importante destacar que nossa cooperação e a influência do nosso livre-arbítrio sobre esses atos não são nada além dos próprios atos. Quando consideramos esses atos como provenientes do livre-arbítrio, que é uma parte menor de uma única causa total e eficiente, falamos em 'influência do livre-arbítrio', 'cooperação do livre-arbítrio com a graça' e 'consentimento do livre-arbítrio com Deus'. Por outro lado, quando consideramos esses atos como dependentes de Deus, que é a causa eficiente principal, falamos em 'influência e cooperação de Deus com o nosso livre-arbítrio'. Na realidade, nenhum efeito ou ação depende apenas do livre-arbítrio; todos dependem principalmente da cooperação e ajuda de Deus. Todo o efeito e toda a ação dependem tanto de Deus quanto do nosso livre-arbítrio, como duas partes de uma única causa total. Isso é semelhante a dois agentes que movem um objeto juntos: o movimento total depende de ambos, mas um pode ter uma influência maior que o outro. A maior influência de um agente é o próprio movimento, considerado como proveniente dele com mais força, mas ainda com a cooperação do outro. Da mesma forma, a menor influência do outro agente é o mesmo movimento, considerado como proveniente dele com menos força, enquanto o outro coopera mais. Assim, quando dizemos que o livre-arbítrio consente livremente com Deus, não estamos excluindo a ajuda divina, mas explicando como o livre-arbítrio coopera com Deus, que é a causa eficiente principal. O mesmo se aplica ao uso do livre-arbítrio na realização desses atos.
O parágrafo aborda a relação entre o livre-arbítrio humano e a graça divina, tema central na teologia molinista. Molina propõe uma 'cooperação simultânea' entre ambos, onde Deus atua como causa primária e o humano como causa secundária, preservando a liberdade humana sem anular a soberania divina. Isso reflete a doutrina da *concursus divinus* (concurso divino), comum na escolástica tardia.A menção ao Concílio de Trento (1545-1563) contextualiza o debate pós-Reforma sobre justificação. Trento afirmou a necessidade da cooperação humana com a graça (Sessão VI, Cânone 4), rejeitando tanto o pelagianismo quanto a doutrina reformada da *sola gratia*.

Tudo o que vamos discutir a seguir deve ser entendido dessa maneira. Embora tentemos ser cuidadosos em cada ponto, seria desnecessário e cansativo repetir isso antes de cada afirmação. Muitos que nos apoiam e concordam com o que dizemos às vezes nos criticam por sermos excessivamente cautelosos, o que, segundo eles, torna nosso discurso confuso e desinteressante. No entanto, ao lidar com mistérios tão profundos e sublimes, que sempre geraram muita controvérsia, como os que pretendemos explorar nesta obra, é inevitável abrir mão de certas coisas. Fazemos isso com confiança na ajuda divina.

# Discussão 13: Sobre a esperança e por que não é necessário tratar do amor de Deus separadamente da contribuição

1. Sobre a esperança e outros atos que, além da fé, contribuem para a justificação do adulto, não é necessário detalhar agora quais auxílios da graça preveniente e excitante recebem o caráter sobrenatural necessário para a justificação. Isso pode ser facilmente compreendido com base no que já discutimos anteriormente sobre a esperança, a contrição e a atrição. Além disso, como mencionamos em nossa oitava disputa, abordaremos esse ponto de forma mais extensa e precisa mais adiante.

2. Sobre a essência do ato de esperança, não precisamos nos alongar muito, já que já discutimos sobre a fé. De fato, é fácil entender que, uma vez que a mente aceita as revelações, a vontade humana, com a ajuda geral de Deus, pode realizar o ato de esperar o que Deus revelou e prometeu. Esse ato é chamado de 'esperança', mas ainda não é a esperança cristã, apenas um ato de esperança em sua essência. Esse ato não é mais difícil do que aceitar as revelações; na verdade, é mais fácil. Afinal, se já aceitamos e reconhecemos como verdadeiro o que foi prometido, podemos, por nossas próprias forças, esperar mais facilmente do que no início, quando tivemos que nos convencer de que não apenas isso, mas muitas outras coisas, são verdadeiras. Como o Concílio de Trento (Sessão 6, Capítulo 9) afirma, até hereges e cismáticos podem ter uma confiança tão forte que acreditam, sem dúvida, que seus pecados foram perdoados. Ninguém diria que essa confiança vem do auxílio sobrenatural de Deus. Portanto, com mais razão, podemos admitir que nossa vontade, com a ajuda geral de Deus, pode realizar o ato de esperança, mesmo que não seja a esperança cristã, mas apenas a natural. Além disso, judeus e hereges também esperam de Deus o mesmo que nós; no entanto, ninguém pode afirmar que Deus os ajuda de maneira sobrenatural a esperar.
O Concílio de Trento (1545-1563) foi um evento central na Contra-Reforma Católica, definindo doutrinas em resposta às críticas protestantes. A sessão 6, capítulo 9, mencionada por Molina, aborda a justificação, afirmando que a confiança na remissão dos pecados não deve ser baseada apenas na fé, mas também nas obras e nos sacramentos, rejeitando a 'sola fide' protestante.Molina discute a 'esperança cristã' como ato sobrenatural, distinguindo-a da esperança natural (comum até a hereges e judeus). Isso reflete o debate teológico entre jesuítas (como Molina, defensor do molinismo) e protestantes sobre a sinergia entre livre-arbítrio e graça divina na salvação.

No entanto, não vamos tratar do amor de Deus separadamente da contribuição humana, pois a contribuição já o inclui. Por isso, do que nos propusemos a explicar na sétima disputa, resta apenas examinar o que apresentaremos na próxima questão.

# Discussão 14: O livre-arbítrio, apenas com o auxílio geral de Deus, pode realizar a atração e a contribuição de maneira significativa?

Vamos dividir esta discussão em partes, para que seja mais clara e sua extensão não gere tédio.

# Seção I: A visão comum dos teólogos medievais que respondem com um 'sim'

1. É amplamente aceito entre muitos estudiosos escolásticos que o livre-arbítrio humano, com o auxílio geral de Deus, pode não apenas realizar o ato natural de atrição — ou seja, arrepender-se dos pecados por medo de Deus, juntamente com a intenção de não pecar mortalmente novamente —, mas também o ato natural de contrição, que inclui a mesma intenção de evitar o pecado mortal. Essa visão é defendida por Domingo de Soto em seus 'Comentários sobre o Quarto Livro das Sentenças' (dist. 17, q. 2, art. 5) e em 'Sobre a Natureza e a Graça' (livro 2, final do capítulo 14), onde ele afirma que alguém em pecado mortal pode, por suas próprias forças naturais, realizar essencialmente qualquer ato que uma pessoa em estado de graça possa realizar. Ele reitera essa ideia em 'Sobre a Natureza e a Graça' (livro 1, capítulo 22). Melchor Cano também compartilha essa opinião em sua 'Releitura sobre o Sacramento da Penitência' (p. 5, fol. 121, edição de Salamanca de 1550), embora ele se refira a esse ato como 'atrição por amor natural a Deus acima de todas as coisas', diferindo apenas na terminologia. Outros teólogos, como Cayetano, Duns Escoto, Gabriel Biel, Guilherme de Ockham, Pedro de Ailly, Marsílio de Inghen, Pedro de Palude e Ricardo de Mediavilla, também defendem posições semelhantes em suas obras. Domingo de Soto, Melchor Cano, Cayetano, Duns Escoto, Gabriel Biel, Guilherme de Ockham, Pedro de Ailly, Marsílio de Inghen, Pedro de Palude e Ricardo de Mediavilla são teólogos escolásticos medievais e renascentistas que discutiam a relação entre livre-arbítrio, graça divina e atos de contrição. A 'atrição' refere-se ao arrependimento imperfeito (por medo do castigo), enquanto a 'contrição' é o arrependimento perfeito (por amor a Deus). O 'concurso geral de Deus' indica a doutrina de que Deus coopera com as ações naturais das criaturas, sem anular sua liberdade.A discussão sobre a capacidade do livre-arbítrio em pecadores para atos de contrição sem graça santificante reflete debates entre tomistas, escotistas e nominalistas sobre a sinergia entre natureza e graça.

2. Santo Tomás também compartilha dessa visão (In libros sententiarum, IV, dist. 17, q. 2, art. 1, q. 1 ad sextum). Ele é o último que citamos entre os que defendem abertamente essa opinião, porque vamos examinar com mais cuidado suas palavras e seu ensinamento.
Santo Tomás de Aquino (1225-1274) foi o principal teólogo escolástico, cuja obra 'Sentenças' de Pedro Lombardo foi amplamente comentada. Sua distinção entre substância (ato natural) e forma (graça sobrenatural) do ato de contrição influenciou a teologia sacramental pós-medieval.

Neste trecho, Santo Tomás afirma: 'Sobre o sexto ponto, devemos responder que a contrição depende apenas de Deus no que diz respeito à forma que ela assume; mas, em sua essência, esse ato depende tanto do livre-arbítrio quanto de Deus, que age em todas as obras da natureza e da vontade.'
Aqui, Santo Tomás distingue entre a 'substância' do ato (realizado pela cooperação entre livre-arbítrio e Deus na ordem natural) e a 'forma' (santificação sobrenatural que depende exclusivamente da graça divina). Isso reflete sua visão de que a natureza humana, mesmo decaída, mantém capacidades naturais cooperando com a Providência.

Santo Tomás acredita que Deus não coopera de maneira diferente com a vontade humana ou com o livre-arbítrio no ato de contribuição, em relação à sua essência, do que coopera com os agentes naturais em suas ações. De acordo com a doutrina de Santo Tomás e a visão geralmente aceita, é claro que, nas obras da natureza, Deus coopera com os agentes naturais apenas por meio de sua cooperação geral.
Santo Tomás de Aquino foi um teólogo medieval cuja obra 'Summa Theologica' é central na teologia católica. Aqui, discute-se sua visão sobre a cooperação divina: Deus age junto ao livre-arbítrio humano de modo semelhante à cooperação com causas naturais (como leis físicas), chamada 'concurso geral'. Isso reflete a doutrina tomista da graça e sinergia entre ação divina e humana.

Além disso, é importante lembrar que, segundo a doutrina de Santo Tomás, a verdadeira contrição (arrependimento profundo) depende da caridade sobrenatural e da graça divina. Esses elementos transformam a dor pelos pecados em algo que merece a vida eterna. A própria dor pelos pecados se torna sobrenatural por causa da influência da caridade, e não por qualquer outro auxílio sobrenatural anterior. Santo Tomás explica isso claramente em sua obra *Summa Theologica* (1. 2, q. 113, art. 8) e também em outros textos, como no *In libros sententiarum* (IV, d. 17, q. 2, a. 1, quaestiuncula 3). Neste último, ele afirma que a atrição (dor pelos pecados sem a caridade sobrenatural e a graça) não pode se transformar em contrição de modo que o mesmo ato seja primeiro atrição e depois contrição. Quando a caridade sobrenatural chega e age junto com o livre-arbítrio, o ato natural de dor se torna sobrenatural, recebendo o nome de 'contrição'. No entanto, um ato natural e um ato sobrenatural não podem ser da mesma espécie, pois são essencialmente diferentes. Portanto, não podem ser considerados um único ato. Santo Tomás reforça isso em suas respostas ao terceiro argumento da quaestiuncula 3, onde explica que a atrição vem do livre-arbítrio, com o auxílio geral de Deus, sendo, portanto, um ato natural. Já a contrição surge quando a caridade sobrenatural e a graça são acrescentadas, transformando o ato em algo sobrenatural. Ele chama isso de 'contrição' e destaca que sua natureza é diferente da atrição, pois é sobrenatural devido à influência da caridade como causa eficiente.
Contrição (dor perfeita pelos pecados por amor a Deus) e atrição (dor imperfeita, por temor de castigo) são conceitos-chave na teologia sacramental. Santo Tomás diferencia-as radicalmente: a contrição exige caridade sobrenatural (graça divina) que transforma o ato natural (atrição) em sobrenatural, mudando sua 'espécie' (natureza essencial).

Neste ponto, ao examinar com cuidado, Santo Tomás quase nunca faz a distinção entre atrição e contrição de modo que a contrição seja a tristeza pelos pecados por amor a Deus, e a atrição por medo de Deus. Em vez disso, ele define uma como um ato natural e a outra como sobrenatural, devido à influência da caridade sobrenatural. Seguindo essa mesma linha de pensamento, Melchor Cano chama de 'atrição' a tristeza pelos pecados que surge apenas do amor natural a Deus. Por isso, no segundo argumento (Sed contra, da mesma quaestiuncula 3), como prova da opinião que ele havia adotado (in corp. da quaestiuncula 3), Santo Tomás argumenta da seguinte forma: 'As coisas naturais não são produzidas pela graça; pelo contrário, natural se refere ao que precede a graça; portanto, a atrição deve ser considerada entre as coisas naturais; assim, ela não pode se transformar em contrição, porque esta é um bem que é produzido pela graça.'
Melchor Cano foi um teólogo dominicano do século XVI, conhecido por sua obra 'De Locis Theologicis'. Ele seguia a distinção tomista entre atrição (motivada por amor natural a Deus) e

contrição (infundida pela graça). A discussão aqui mostra o debate pós-Reforma sobre a eficácia do arrependimento para a justificação.

Eu mencionei que, na questão 2, Santo Tomás quase nunca faz a distinção entre atrição e contrição, onde a contrição é a tristeza pelos pecados por amor a Deus, e a atrição é a tristeza por medo de Deus. Isso porque, no primeiro argumento (Sed contra da mesma pequena questão 3 citada), ele também fala sobre o tipo de atrição que vem do medo servil. Santo Tomás argumenta assim: 'Das coisas que têm princípios completamente diferentes, uma não pode se transformar em outra; mas o princípio da atrição é o medo servil, e o princípio da contrição é o medo filial; portanto, a atrição não pode se transformar em contrição.' Além disso, Santo Tomás também escreve o seguinte (In 4, d. 17, q. 2, a. 2, pequena questão 6 no corpo do texto): 'Sobre a sexta questão, devemos dizer que a contrição pode ser vista de duas maneiras: em relação ao seu princípio e em relação ao seu fim. Chamo de princípio da contrição o pensamento pelo qual alguém reflete sobre o pecado e se entristece, e, se não é com a dor da contrição, pelo menos é com a dor da atrição. O fim da contrição ocorre quando a graça já transforma essa dor.'
O 'temor servil' (medo da punição) e 'temor filial' (respeito amoroso) são categorias tomistas. Santo Tomás argumenta que a atrição, baseada no temor servil, não pode evoluir para contrição (temor filial), pois dependem de princípios distintos (natureza vs. graça).

Por tudo isso, fica claro que, nesses trechos, Santo Tomás concorda com a opinião comum dos outros Doutores. Na 'Terceira Parte', ele não escreve nada que vá contra essa doutrina.
Santo Tomás de Aquino foi um teólogo e filósofo medieval, referido como 'Doutor Angélico'. A 'Terceira Parte' mencionada se refere à 'Summa Theologiae', sua obra mais famosa, que aborda temas como cristologia e sacramentos.

3. São Boaventura também defende essa mesma visão em seus 'Comentários sobre os Quatro Livros das Sentenças' (Livro IV, distinção 17, artigo 2, questão 3).
São Boaventura, conhecido como 'Doutor Seráfico', foi um teólogo franciscano medieval. Seus 'Commentaria in quatuor libros sententiarum' são um comentário sobre as 'Sentenças' de Pedro Lombardo, obra fundamental na teologia escolástica.

Andrés de Vega, em sua obra 'Tridentini decreti de iustificatione expositio et defensio' (livro 6, capítulo 33), afirma que hereges e outros infiéis muitas vezes realizam um ato pelo qual desejam, de forma geral, agradar a Deus em tudo e não desagradá-Lo em nada. Por meio desse ato, eles decidem agir assim no futuro. No entanto, Vega argumenta que, com tal ato, eles não retornam ao estado de graça, porque a culpa mortal de seus erros não pode ser justificada pela ignorância. Por isso, Vega acredita que, com as forças naturais, alguém pode realizar um ato de arrependimento geral pelos pecados cometidos contra Deus, decidir de forma geral não continuar a ofendê-Lo mortalmente e até mesmo, como se adotasse um hábito, estar disposto a abandonar o pecado e o erro em que persiste por ignorância. Essa ignorância, no entanto, poderia ser superada se a pessoa reconhecesse que está em pecado e que isso desagrada a Deus.
Andrés de Vega foi um teólogo espanhol do século XVI, participante do Concílio de Trento (1545-1563), que definiu doutrinas como a justificação. A 'ignorância' aqui se refere à falta de conhecimento

culpável, que impede a justificação. 'Estado de graça' significa a condição de estar livre do pecado mortal, restaurado pela graça santificante. 'Forças naturais' alude às capacidades humanas sem a graça divina, tema central no debate entre molinistas e tomistas.

Francisco de Vitoria ensina a mesma coisa em suas 'Relectiones Theologicae' (Relect. de potest. ecclesiae, q. 2, n. 9), ao discutir sobre a contribuição.
Francisco de Vitoria foi um teólogo dominicano espanhol, precursor da Escola de Salamanca e do direito internacional. A 'contrição' (arrependimento perfeito) era considerada necessária para a justificação, conforme definido no Concílio de Trento (Sessão XIV, 1551).

4. Até onde sei, nenhum teólogo antes de Domingo de Soto e Melchor Cano se opôs à opinião comum, exceto John Major (em 'Questões sobre os Quatro Livros das Sentenças', IV, dist. 14, q. 1). Ele questiona se o ato de contrição pode ocorrer sem um auxílio especial de Deus. Assim como Gregório de Rimini, ele parece acreditar que um ato moralmente bom não pode ser realizado sem esse auxílio especial e que a contrição, como disposição final para receber a graça, deve ser um ato moralmente bom. No entanto, é possível que nem Major, nem Gregório de Rimini, nem Juan Capreolo neguem que esse ato possa ocorrer de forma substancial, desde que falte alguma circunstância necessária para que seja considerado moralmente bom.
Domingo de Soto e Melchor Cano foram teólogos espanhóis do século XVI, associados à Escola de Salamanca, conhecidos por seus debates sobre livre-arbítrio e graça.John Major foi um teólogo escocês do século XV-XVI, precursor do pensamento escolástico tardio. Gregório de Rimini (século XIV) foi um teólogo agostiniano que enfatizava a dependência humana da graça divina. Juan Capreolo (século XV) foi um defensor do tomismo.A 'contrição' refere-se ao arrependimento sincero dos pecados. O 'ato moralmente bom' aqui discutido implica ações realizadas com a razão natural, mas que, segundo alguns teólogos, exigiriam um auxílio especial de Deus para serem verdadeiramente meritórias.

No entanto, alguns dos teólogos que defendem essa opinião comum cometem grandes erros, e outros, com razão, os criticam. Isso porque esses teólogos acreditam que a dor que surge apenas das forças naturais é suficiente para receber a graça de Deus. No entanto, as Escrituras Sagradas mostram o contrário, como afirma o Concílio de Trento (sessão 6, capítulos 3 e 5).
O Concílio de Trento (1545-1563) foi a resposta da Igreja Católica à Reforma Protestante. A sessão 6, capítulos 3 e 5, enfatiza que a justificação não ocorre apenas pela fé, mas requer a cooperação humana com a graça divina, rejeitando a visão de que o esforço natural é suficiente para receber a graça.

5. A visão comum dos teólogos se baseia no seguinte raciocínio: Quando já possuímos, na maior medida possível, a luz da fé e reconhecemos Deus como nosso Criador, além dos grandes benefícios — tanto naturais quanto da graça — que Ele nos concedeu, incluindo o sacrifício de Seu próprio sangue na cruz, e também sabemos que os justos herdam a felicidade eterna, enquanto os ímpios enfrentam o fogo eterno e a máxima miséria, e que o pecado mortal é um mal tão grave — ofendendo a majestade divina — que um único pecado basta para privar alguém da felicidade suprema e lançá-lo na mais profunda miséria, a menos que se arrependa e decida não repeti-lo no futuro, então, sem dúvida, esses pensamentos serão tão poderosos — para motivar e mover a vontade — que o livre-arbítrio daquele

que se convenceu disso — seja por sua própria reflexão ou pelo conselho e súplica de outro — será capaz, com a ajuda geral de Deus e ao considerar os males terríveis que poderiam sobrevir, de rejeitar seus pecados com o propósito de evitar futuros pecados mortais. Isso constitui a atrição como ato substancial. Da mesma forma, ao reconhecer a bondade e os benefícios de Deus, ele rejeitará seus pecados com o propósito de evitar todo pecado mortal, e aqui reside a essência da contrição como ato substancial, embora insuficiente para alcançar a salvação, pois não procede nem se completa pelo impulso especial do Espírito Santo. Com o que será exposto a seguir, reafirmaremos essa visão compartilhada por muitos escolásticos.
O 'livre-arbítrio' é a capacidade humana de escolher entre o bem e o mal, mas, na teologia católica, requer o 'concurso geral' (auxílio básico) de Deus para atos morais.A 'atrição' (arrependimento imperfeito por medo do castigo) contrasta com a 'contrição' (arrependimento perfeito por amor a Deus). Os escolásticos debatiam se a atrição, sem o impulso especial do Espírito Santo, poderia ser um passo inicial para a salvação.

# Seção II: Explicação da opinião contrária e seus fundamentos

1. Hoje em dia, há quem considere que a conhecida opinião dos escolásticos é perigosa e até próxima do erro, mesmo quando aplicada a um católico que estivesse em pecado mortal, mas sem que sua fé ou esperança fossem prejudicadas. Esse é o caso ao qual se refere o raciocínio que acabamos de apresentar. Para sustentar essa visão, eles se baseiam no seguinte fundamento.
A 'fé' e 'esperança' são duas das três virtudes teologais (1 Coríntios 13:13). Mesmo em pecado mortal, um católico pode reter a fé intelectual, mas não a caridade (amor a Deus).O debate reflete tensões pós-Reforma sobre a capacidade humana de cooperar com a graça sem cair em pelagianismo (crença de que a salvação pode ser alcançada por esforço próprio).

2. Em geral, a intenção de não voltar a cometer pecados graves — algo essencial para que os atos de arrependimento ou contrição sejam verdadeiramente significativos — deve ser uma intenção eficaz, que, sem dúvida, está entre as ações mais difíceis de realizar. No entanto, o ser humano, em seu estado de natureza caída e sem um auxílio especial de Deus, é incapaz de realizar qualquer coisa que envolva uma dificuldade significativa. Por isso, embora o apoio geral de Deus seja suficiente para que exista uma intenção ineficaz, é absolutamente necessário um auxílio especial de Deus para que essa intenção se torne eficaz.
O parágrafo aborda a doutrina molinista da graça e livre-arbítrio, contextualizando-se nos debates teológicos pós-Reforma entre jesuítas e dominicanos. A 'natureza caída' refere-se ao estado humano após o Pecado Original, exigindo auxílio divino especial para obras meritórias, tema central na controvérsia de auxiliis.

3. Acreditam que Domingo de Soto compartilhava dessa opinião, porque em 'De natureza e graça' (livro 1, capítulo 22) ele argumenta que, assim como, no estado de inocência, Adão poderia cumprir todos os mandamentos por um longo período apenas com o auxílio geral de Deus, da mesma forma, apenas com esse mesmo auxílio, ele poderia ter se dedicado completamente a Deus em um único ato. No entanto, sobre o homem no estado de natureza caída, ele acrescenta que, assim como apenas com o auxílio geral

de Deus ele não pode cumprir todos os mandamentos por muito tempo sem cometer algum pecado, da mesma forma, com esse mesmo auxílio, ele não pode se dedicar completamente a Deus em um único ato mental, porque sem um auxílio especial de Deus ele não pode evitar cair em pecado mortal, o que impede o favor divino.
Domingo de Soto foi um teólogo dominicano espanhol do século XVI, participante do Concílio de Trento. Sua obra 'De natura et gratia' discute a relação entre graça divina e ação humana, contrastando o estado de inocência de Adão (Gênesis 2-3) com a condição decaída pós-Queda, refletindo debates escolásticos sobre sinergia divino-humana.

4. Bartolomeu de Medina, em seu comentário sobre a primeira parte da segunda parte de Santo Tomás de Aquino (questão 109, artigo 3), parece concordar com essa visão. Ele explica que, segundo Santo Tomás, o homem em seu estado original de integridade não precisava de ajuda especial para amar a Deus acima de todas as coisas de maneira natural. No entanto, após a queda, o homem necessita dessa ajuda para realizar esse ato. Medina interpreta corretamente que Santo Tomás se refere ao amor a Deus que inclui o cumprimento de todos os mandamentos, baseados nas leis naturais e no propósito natural do homem. Esse amor não é passageiro, mas deve perdurar por um longo tempo, durante toda a vida, desde o momento em que alguém começa a amar a Deus.
Bartolomeu de Medina (1527-1581), teólogo tomista, conhecido por desenvolver a teoria do probabilismo. Sua exegese de Tomás de Aquino aqui citada relaciona-se com a distinção entre amor natural (próprio do estado de integridade pré-Queda) e amor sobrenatural (exigindo graça especial no estado decaído), fundamentando debates sobre justificação na teologia tridentina.

É importante entender que o amor natural de Deus por todas as coisas não deve ser visto de forma diferente do Seu amor sobrenatural. De acordo com as Escrituras, o amor sobrenatural de Deus, essencial para alcançar a vida eterna, envolve obedecer a todos os Seus mandamentos até o fim da vida. Isso fica claro em João 14:21, onde Jesus diz: 'Quem tem os meus mandamentos e lhes obedece, esse é o que me ama; e aquele que me ama será amado por meu Pai, e eu também o amarei e me revelarei a ele.' Mais adiante, em João 14:23, Ele afirma: 'Se alguém me ama, guardará a minha palavra.' Em Romanos 13:8, lemos: 'Pois quem ama o próximo tem cumprido a lei.' Após mencionar os mandamentos sobre amar o próximo, o texto continua em Romanos 13:9: 'Pois os mandamentos [...] estão todos resumidos neste preceito: Ame o seu próximo como a si mesmo.' E em Romanos 13:10: 'O amor é o cumprimento pleno da lei.' Em 1 João 2:4-5, está escrito: 'Quem diz: Eu o conheço, mas não obedece aos seus mandamentos, é mentiroso, e a verdade não está nele. Mas quem obedece à sua palavra, nele verdadeiramente o amor de Deus está aperfeiçoado.' Finalmente, em 1 João 5:2-3, lemos: 'Nisto sabemos que amamos os filhos de Deus: quando amamos a Deus e obedecemos aos seus mandamentos. Porque este é o amor de Deus: que guardemos os seus mandamentos.'

Santo Tomás também é interpretado dessa mesma forma por Cayetano ─embora de maneira um pouco obscura─, Domingo de Soto ─nos trechos citados de 'De natura et gratia'─ e outros discípulos de Santo Tomás.
Cayetano (Tommaso de Vio, 1469-1534) foi um cardeal e teólogo tomista influente, conhecido por seus comentários sobre Tomás de Aquino. Domingo de Soto (1494-1560) foi um teólogo dominicano

espanhol, participante do Concílio de Trento, e defensor da escola tomista. Ambos são representantes da tradição tomista pós-medieval.

É claro que este é o pensamento de Santo Tomás, como ele explica ao discutir por que o homem, após a queda, não pode amar a Deus acima de todas as coisas com um amor natural sem a ajuda especial de Deus, como podia antes da queda. Segundo ele, o homem se afastou desse amor devido ao desejo de sua vontade racional, que, por causa da corrupção da natureza humana, busca um bem pessoal, a menos que a graça divina o restaure. Santo Tomás argumenta que, ao buscar um bem pessoal — contrariando a lei de Deus —, a vontade deixa de amar a Deus acima de tudo, incluindo a obediência aos mandamentos naturais de Deus. Ele também afirma que, ao escolher livremente um bem pessoal contra a vontade de Deus, o homem peca, abandonando o amor a Deus. No entanto, a natureza humana, mesmo caída, ainda tem a liberdade de não escolher qualquer bem pessoal que lhe seja oferecido. Por isso, Santo Tomás se refere ao amor natural a Deus acima de todas as coisas, que inclui a obediência aos mandamentos divinos não apenas em momentos específicos, mas de forma consistente ao longo do tempo, como interpretam os teólogos ao comentar essa passagem.
O 'estado de natureza caída' refere-se à condição humana após o pecado original, segundo a teologia cristã, onde a natureza humana foi corrompida, necessitando da graça divina para a salvação. O 'amor natural de Deus sobre todas as coisas' aqui discutido por Tomás de Aquino (Suma Teológica I-II, q.109) relaciona-se à capacidade humana de amar a Deus em estado de natureza íntegra (antes da Queda) versus a incapacidade após a Queda sem a graça. Os 'mandamentos naturais' referem-se à lei moral inscrita na consciência humana (cf. Romanos 2:14-15).

5. Em segundo lugar, Bartolomeu de Medina, acreditando que sua explicação está de acordo com a de Santo Tomás, distingue dois tipos de atos de amor a Deus. O primeiro é um desejo fraco e ineficaz de agradar a Deus em tudo e acima de todas as coisas, chamado de 'veleidade', expresso como: 'Eu gostaria de agradar a Deus em tudo e acima de todas as coisas'. O segundo é um desejo forte e eficaz de agradar a Deus em tudo e acima de todas as coisas, o que implica cumprir todos os mandamentos. Deixando de lado o amor sobrenatural a Deus, que claramente não pode ser alcançado apenas com forças naturais e sem a ajuda especial de Deus, Bartolomeu parece afirmar que o primeiro ato da vontade — uma mera veleidade de agradar a Deus e observar os mandamentos naturais — pode ser realizado com forças naturais e sem a ajuda especial de Deus. No entanto, o segundo ato — a vontade forte e eficaz de cumprir todos os mandamentos — não pode ser realizado sem a ajuda especial de Deus. Como os atos de contrição e atrição incluem a decisão de observar todos os mandamentos a partir de então, e essa decisão não pode ser apenas uma veleidade, mas deve ser uma vontade firme e absoluta de não cometer pecados mortais novamente, fica claro que Bartolomeu defende essa visão. Além disso, afirmar que os atos de contrição ou atrição podem ser realizados — em sua essência — sem a ajuda especial de Deus é tão perigoso e próximo do erro quanto afirmar que a vontade forte e eficaz de agradar a Deus pode ocorrer apenas com forças naturais e sem a ajuda especial de Deus.
Bartolomeu de Medina (1527-1581) foi um teólogo tomista espanhol, conhecido por desenvolver o conceito de 'probabilismo'. 'Veleidade' (do latim *velleitas*) indica um desejo superficial ou ineficaz. 'Contrição' (arrependimento perfeito por amor a Deus) e 'atrição' (arrependimento imperfeito, baseado

no medo do castigo) são conceitos-chave na teologia sacramental da penitência, debatidos durante a Contrarreforma.

6. Para apoiar sua visão, ele cita a definição do Concílio de Trento (sessão 14, capítulo 4): 'A contrição imperfeita, chamada atrição, muitas vezes surge ao refletir sobre a gravidade do pecado ou pelo medo do inferno e das punições. Se essa reflexão exclui a vontade de pecar e inclui a esperança de perdão, esse ato não torna a pessoa hipócrita ou mais pecadora. Pelo contrário, é um dom de Deus e um impulso do Espírito Santo, que ainda não habita no penitente, mas o move, ajudando-o a preparar o caminho para a justiça. Embora esse impulso, sem o sacramento da penitência, não possa por si só levar o pecador à justificação, ele o prepara para receber a graça de Deus por meio desse sacramento. Os ninivitas, por exemplo, ao serem tocados por esse temor, se arrependeram profundamente de seus erros após a pregação de Jonas e alcançaram a misericórdia do Senhor. Portanto, é injusto acusar os escritores católicos de ensinar que o sacramento da penitência concede a graça sem uma disposição adequada de quem o recebe. A Igreja nunca pensou ou ensinou isso. Também é falso afirmar que a contrição é forçada ou obrigatória, e não livre e voluntária.'
O Concílio de Trento (1545-1563) foi a principal resposta católica à Reforma Protestante, reafirmando doutrinas como os sacramentos e a justificação. A citação da sessão 14, capítulo 4, trata da penitência. Os 'ninivitas' referem-se ao relato bíblico de Jonas pregando em Nínive (Jonas 3:1-10), onde o arrependimento coletivo evitou a destruição da cidade.

Com base no que foi dito, podemos apresentar o seguinte argumento. O Concílio afirma que, se o arrependimento — que geralmente surge ao refletir sobre a gravidade dos pecados ou pelo medo das punições do inferno — leva à rejeição do desejo de pecar, então isso é um dom de Deus e uma ação do Espírito Santo. Portanto, o Concílio declara que a decisão e o propósito de não pecar no futuro não podem acontecer de forma alguma — nem mesmo em sua essência como atos —, a menos que sejam motivados e sustentados pela ação especial do Espírito Santo.
O parágrafo menciona o Concílio, provavelmente referindo-se ao Concílio de Trento (1545-1563), que foi um marco na Contra-Reforma Católica. Ele definiu dogmas como a necessidade da graça divina para resistir ao pecado, reafirmando a doutrina da justificação em resposta ao protestantismo.

# Seção III: Devemos reconhecer que, entre o amor eficaz de Deus e a vontade fraca, pode existir um amor absoluto, mas ineficaz

1. Primeiro: De acordo com o ensinamento de Santo Tomás, que apresentamos no parágrafo anterior e que está em grande harmonia com as Escrituras e com o que os teólogos geralmente afirmam, o amor eficaz de Deus por todas as coisas envolve a obediência aos Seus mandamentos. Desobedecer a esses mandamentos é contrário ao amor de Deus. Esse amor, no entanto, pode ser entendido de duas maneiras. O primeiro é o que chamamos de 'amor eficaz de Deus por todas as coisas', que tem como objetivo o fim sobrenatural. Esse amor inclui a obediência aos mandamentos, necessária para alcançar

o fim sobrenatural, porque envolve atos sobrenaturais de fé, esperança e caridade. Além disso, exclui a violação de todos os preceitos da lei natural, tanto os que exigem ação quanto os que proíbem, no momento e no lugar em que são obrigatórios, sob pena de pecado mortal. Sobre essa obediência, Jesus disse em Mateus 19:17: 'Se queres entrar na vida, guarda os mandamentos', e em João 14:21: 'Aquele que tem os meus mandamentos e os guarda, esse é o que me ama'. As outras passagens bíblicas mencionadas no parágrafo anterior também se referem a esse tipo de amor. O segundo tipo de amor é o que chamamos de 'amor eficaz de Deus', que tem como objetivo apenas um fim natural. Esse amor exige apenas um conhecimento natural de Deus e a obediência, no momento e no lugar adequados, aos preceitos da lei natural que são obrigatórios sob pena de pecado mortal.
O 'amor eficaz de Deus' é um conceito teológico que indica a ação divina que move a vontade humana para o bem sobrenatural. A 'lei natural' refere-se aos princípios morais inerentes à razão humana, discerníveis sem revelação divina. A distinção entre fim 'sobrenatural' (união com Deus) e 'natural' (bem-estar terreno) é central na teologia tomista.

2. Em segundo lugar: Devemos afirmar que os primeiros pais, no estado de inocência e com a justiça original, mas sem as virtudes teologais ou outros dons e auxílios sobrenaturais —por isso, ao final de nossa terceira disputa, dissemos que a justiça original serve apenas para corrigir os defeitos inatos da natureza humana e, por isso, de certa forma, está entre os bens naturais do homem—, apenas com o auxílio geral de Deus, puderam cumprir por um longo tempo toda a lei natural e, assim, amar a Deus acima de tudo com um amor eficaz e natural, como explicamos na quarta disputa. Isso é o que Santo Tomás ensina no terceiro artigo mencionado. Além disso, também puderam —com os dons sobrenaturais de fé, esperança e caridade, que lhes foram concedidos, e sem outro auxílio especial de Deus— cumprir todos os mandamentos necessários para alcançar o fim sobrenatural e, por isso, puderam amar a Deus acima de tudo com um amor eficaz voltado para esse fim, como também explicamos na mesma quarta disputa. No entanto, no estado de natureza caída e sem um auxílio especial de Deus, os homens não podem cumprir por um longo tempo toda a lei natural que exige sob pena de pecado mortal e, por isso, não podem amar a Deus com um amor eficaz e natural sem um auxílio especial, como também explica Santo Tomás no terceiro artigo mencionado; mais adiante, ensinaremos que isso é um dogma de fé. Além disso, devemos acrescentar que, sem um auxílio especial de Deus, os homens não podem —nem no estado de natureza caída, nem após terem recebido a graça que os torna justificados— cumprir por um longo tempo toda a lei, incluindo a natural que exige sob pena de pecado mortal, e, por isso, para amar a Deus acima de tudo com o amor eficaz de que falamos, além da graça que os torna justificados ou do dom da justificação, precisam de um auxílio especial de Deus para se guardarem dos pecados mortais, como ensinaremos no momento certo e como se conclui claramente da seguinte definição da Igreja no Concílio de Trento (sessão 6, cânone 22): «Se alguém disser que o justificado pode perseverar na justiça recebida —e, portanto, sem pecado mortal— sem um auxílio especial de Deus, ou que com ele não pode, seja anátema.»
A 'justiça original' refere-se ao estado de harmonia moral e espiritual de Adão e Eva antes do pecado original, conforme a doutrina católica. O 'estado de natureza caída' descreve a condição humana após o pecado de Adão, marcada pela concupiscência. O Concílio de Trento (Sessão 6, Cânon 22) definiu que a perseverança na graça exige auxílio divino contínuo, rejeitando a ideia de autossuficiência humana na salvação.

3. Em terceiro lugar: É importante destacar que o auxílio especial que as pessoas, em seu estado de pecado, precisam para amar a Deus de forma verdadeira e eficaz — seja para cumprir a lei natural, que exige obediência sob risco de pecado mortal, seja para cumprir, com a ajuda da graça, essa mesma lei e também os mandamentos sobrenaturais — é muito diferente do auxílio que recebem para alcançar a justificação e voltar ao estado de graça. Este é um ponto crucial em nossa discussão. Sabemos, pela fé, que sem um auxílio adicional de Deus, a pessoa justificada não pode perseverar na justiça recebida e, portanto, não pode cumprir toda a lei que exige obediência sob risco de pecado mortal. Por isso, para cumprir os mandamentos e amar a Deus de forma eficaz, além da justiça, da graça que nos torna agradáveis a Deus e dos auxílios que nos levam a isso, é necessário um novo auxílio adicional. A razão é a seguinte: os auxílios da graça que nos preparam, motivam e ajudam na justificação cessam uma vez que a justificação é alcançada. Embora o hábito da caridade e da graça nos inclinem para o bem, como perdemos a justiça original por causa do pecado e nossa natureza humana inferior se tornou descontrolada, nossa fraqueza para cumprir a lei é tão grande que, sem a assistência frequente de Deus — seja afastando tentações, reprimindo o inimigo ou fortalecendo-nos de várias maneiras —, nossa natureza fraca nos fará cair em pecado, mais cedo ou mais tarde, mesmo que de forma livre.
A 'justificação' é o ato pelo qual Deus torna o pecador justo, tema central no debate entre protestantes e católicos durante a Reforma. O 'hábito da caridade' (caritas) é a virtude teologal infundida por Deus, que capacita o amor divino. O texto reflete a controvérsia molinista sobre a relação entre graça divina e liberdade humana, discutida no século XVI.

4. Por isso, o Papa Celestino I, em sua Carta 21 aos bispos da Gália (capítulo 6), afirma: 'Ninguém, mesmo fortalecido pela graça do batismo, pode superar as armadilhas do diabo e vencer os desejos da carne, a menos que, com a ajuda diária de Deus, alcance a perseverança em sua conduta'. Da mesma forma, o Papa Inocêncio I, em sua Carta 29 ao Concílio de Cartago e em sua Carta 30 ao Concílio de Mileve (que correspondem às suas cartas decretais 25 e 26), chama esse auxílio de 'cotidiano'. É claro que esse auxílio diário é muito diferente daquele que leva o homem à justiça e o restaura à graça. Se um adulto justificado precisa do auxílio diário para cumprir a lei e amar a Deus de forma eficaz, quanto mais não precisará daquele que ainda não está na graça?
Celestino I foi papa de 422 a 432 d.C., conhecido por combater heresias como o nestorianismo. Inocêncio I (papa de 401 a 417 d.C.) atuou contra o pelagianismo, doutrina que negava o pecado original e enfatizava a autossuficiência humana na salvação. Os Concílios de Cartago (418 d.C.) e Mileve (416 d.C.) condenaram formalmente o pelagianismo, reafirmando a necessidade da graça divina para a salvação.O 'auxílio cotidiano' (auxilium quotidianum) refere-se à graça atual, assistência divina contínua necessária para perseverar no bem, distinta da graça santificante que justifica. A 'perseverança final' era tema central nas controvérsias semipelagianas.

5. Em quarto lugar: Devemos entender que o amor eficaz de Deus, seja ele voltado para um fim sobrenatural ou apenas natural, envolve a obediência aos mandamentos. Portanto, esse amor não se limita ao simples ato de decidir, por amor a Deus, cumprir todos os mandamentos. Ele também depende, como condição essencial, da prática real desses mandamentos ou do cumprimento da decisão tomada. Esse cumprimento, por sua vez, depende de duas coisas: primeiro, que a pessoa tenha

capacidade suficiente em seu livre-arbítrio para cumprir o que decidiu; e segundo, que ela coopere livremente para realizar o que se propôs. No estado de inocência, os primeiros pais tinham forças suficientes, graças aos dons da justiça original e das virtudes teologais, para cumprir todos os mandamentos por um longo período, sem precisar de ajuda especial de Deus. Assim, sua perseverança no bem dependia apenas de seu livre-arbítrio, e o amor eficaz de Deus também dependia apenas de sua escolha. No entanto, após a queda, com a perda da justiça original e o descontrole da natureza humana devido ao pecado, os seres humanos no estado de natureza caída não têm mais forças para cumprir, por muito tempo, os preceitos da lei natural sob pena de pecado mortal. Portanto, assim como a perseverança no bem (inclusive no bem natural) depende tanto da livre cooperação humana quanto da ajuda diária e especial de Deus (sendo a perseverança um dom de Deus), o mesmo ocorre com o amor eficaz de Deus, seja ele natural ou sobrenatural após a justificação. Esse amor depende tanto da livre cooperação humana quanto da ajuda contínua e especial de Deus.
A 'justiça original' era entendida como o estado de harmonia pré-queda, onde Adão possuía dons sobrenaturais (como imortalidade) e integridade moral. O 'livre-arbítrio' aqui é analisado na perspectiva molinista, que busca conciliar a liberdade humana com a presciência divina.O 'estado de natureza caída' refere-se à condição humana após o pecado original, onde a concupiscência desordenada exige a 'graça medicinal' (Agostinho, Contra Juliano 4.3.25) para cumprir a lei natural.

6. A partir disso, fica claro que, além da inconstância que leva alguém a desejar, por amor e afeição, cumprir todos os mandamentos, mas não de forma absoluta; e além de uma vontade absoluta e eficaz que, por um amor semelhante, deseja e realiza essa obra, devemos reconhecer também uma vontade absoluta, mas ineficaz, que, movida pelo mesmo amor, deseja cumprir os mandamentos de forma absoluta, mesmo que não os cumpra na prática. Essa vontade não é apenas natural, mas também sobrenatural, sendo suficiente para justificar um adulto ou até mesmo para aumentar a graça e a vida eterna do justificado. Já explicamos que um único ato de amor a Deus ou a intenção, movida por amor, de cumprir todos os mandamentos, pode se tornar eficaz ou ineficaz, dependendo da liberdade da pessoa, com a ajuda da graça divina, de seguir ou não a lei. Portanto, podemos distinguir entre um amor a Deus absoluto, mas ineficaz, e outro que é eficaz, não pela natureza do ato em si, mas pelo resultado que ele produz.
A distinção entre 'dileção eficaz/ineficaz' relaciona-se à controvérsia de auxiliis (séc. XVI). Molina argumenta que um mesmo ato de amor a Deus pode ser 'indiferentemente' eficaz ou não, dependendo da cooperação humana com a graça suficiente (Concordia, q.14, a.13 disp.26).Na teologia católica pós-Trento, a 'justificação do adulto' requer atos preparatórios (DS 1525-1528), enquanto a Reforma protestante defendia a justificação somente pela fé (sola fide).

7. Demonstração: Primeiro, é inegável que os primeiros pais, antes de pecarem, amaram a Deus acima de tudo com um amor absoluto e decidiram cumprir não apenas todos os outros mandamentos, mas também o mandamento específico de não comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, que Deus lhes havia dado sob ameaça de morte, como vemos em Gênesis 2:16-17 e na resposta da mulher à serpente em Gênesis 3:3. No entanto, esse amor não foi eficaz, pois eles caíram em pecado mortal ao desobedecer ao mandamento. Portanto, existe um amor por Deus que é sobrenatural, absoluto e ineficaz para cumprir os mandamentos, devido a uma ineficácia que vem apenas da liberdade dos

primeiros pais. Eles receberam as capacidades necessárias para, sem outro auxílio eficaz de Deus, tornar esse amor eficaz, mas, por sua liberdade, o tornaram ineficaz ao desobedecer ao mandamento. Se houve um amor sobrenatural e absoluto por Deus acima de tudo que foi ineficaz nos primeiros pais, é ainda mais possível que exista um amor natural, pois não foram os dons sobrenaturais da graça que tornaram esse amor sobrenatural ineficaz, mas apenas a liberdade de escolha que os primeiros pais possuíam. Demonstração: Se os primeiros pais tivessem sido criados apenas com a justiça original e não tivessem recebido os hábitos da graça e das virtudes teologais antes de pecar, poderiam ter realizado o mesmo ato de amor em sua essência e o mesmo pecado que de fato ocorreu; assim, o amor natural por Deus acima de tudo poderia ser absoluto e ineficaz.
A citação de Gênesis 2:16-17 e 3:3 fundamenta o argumento na narrativa adâmica. A teologia medieval via em Adão a 'justiça original' (Suma Teológica I, q.95) e na queda a perda dos dons preternaturais.O 'ato sobrenatural ineficaz' dos primeiros pais reflete a posição molinista de que a graça suficiente não determina necessariamente o ato meritório, preservando a liberdade.

8. Em segundo lugar: No estado de natureza caída, todos os adultos que alcançam a justificação por meio do arrependimento amam a Deus acima de tudo com um amor absoluto, como também reconhecem e afirmam nossos oponentes. No entanto, esse amor frequentemente se mostra ineficaz naqueles que, justificados dessa maneira, caem em pecado mortal e não cumprem o que decidiram fazer — movidos por seu amor sobrenatural — quando alcançaram a justificação. Portanto, no estado de natureza caída, haveria um amor por Deus acima de tudo que seria absoluto, mas ineficaz devido à liberdade do justificado, pois Deus estaria disposto a conceder a ele uma ajuda diária, específica e suficiente para que, se o próprio justificado desejar, persevere na observância dos mandamentos e, assim, seu amor se torne eficaz. Mas se um amor absoluto e sobrenatural pode se tornar ineficaz no estado de natureza caída, com mais razão isso pode acontecer no caso de um amor absoluto e natural, porque a ineficácia do amor sobrenatural não se deve aos auxílios sobrenaturais que o tornam sobrenatural, mas à liberdade do justificado, como acabamos de explicar em relação ao amor no estado de natureza íntegra.
O termo 'justificação em ato' refere-se ao processo católico de obtenção da justificação através da contrição e cooperação humana com a graça divina.'Dileção absoluta' indica amor sobrenatural a Deus acima de tudo, possível apenas com auxílio da graça.'Pecado mortal' é uma transgressão grave que rompe a relação com Deus, exigindo penitência para restauração.'Auxílio cotidiano' remete à graça divina contínua necessária para perseverar na vida moral após a justificação.

9. Em terceiro lugar: Em um momento, São Pedro (Mateus 26:33-35) diz: 'Mesmo que todos se escandalizem por causa de ti, eu nunca me escandalizarei... Mesmo que eu tenha que morrer contigo, nunca te negarei.' E em Lucas 22:33, São Pedro diz: 'Senhor, estou pronto a ir contigo até a prisão e à morte.' Certamente, seu amor por Cristo e por Deus acima de tudo é absoluto e, por causa disso, ele merece crédito. No entanto, esse amor se mostrou ineficaz, pois assim que surgiram a tentação e um perigo iminente, ele caiu e violou a lei de Deus. Portanto, existe um ato de amor a Deus acima de tudo que é absoluto, mas ineficaz para o cumprimento dos mandamentos a partir daquele momento, devido à liberdade e à culpa daquele que cai. De fato, não se pode negar que, naquele momento, Deus estava

disposto a ajudar Pedro com toda a assistência necessária para que ele não caísse, se ele tivesse desejado.
A negação de Pedro (Mateus 26:33-35; Lucas 22:33) ilustra a fragilidade humana mesmo com boas intenções, destacando a necessidade da graça divina para a perseverança final.Pedro, um dos doze apóstolos, personifica a tensão entre compromisso humano e liberdade divina na teologia molinista.

10. De tudo o que discutimos nesta seção, podemos tirar duas conclusões principais. Primeiro: A partir da doutrina de Santo Tomás na Suma Teológica, artigo 3 mencionado — ao contrário do que ele mesmo afirma em seus comentários sobre as Sentenças e da opinião comum dos escolásticos —, não se pode deduzir que seja impossível realizar, apenas com as forças naturais de nossa vontade e com o auxílio geral de Deus, um ato puramente natural de amor a Deus acima de todas as coisas que seja insuficiente para justificar-se e, por essa mesma razão, ter uma intenção absoluta de cumprir de maneira geral todos os mandamentos — especialmente quando não há dificuldades ou tentações presentes — que seja suficiente para realizar atos de arrependimento e contrição em sua essência. Certamente, em seu artigo, Santo Tomás apenas estabelece uma distinção entre o homem no estado de natureza íntegra e o homem no estado de natureza caída, ou seja, o homem no estado de natureza íntegra podia, sem um auxílio especial de Deus, amar a Ele com um amor que incluía a observância de todos os mandamentos naturais, porque — como o dom da justiça original controlava a parte inferior de sua natureza e eliminava todo sofrimento e desconforto ao agir de acordo com a razão correta — nada o impedia de seguir o caminho de todos os mandamentos e realizar o que decidisse de maneira absoluta; mas o homem no estado de natureza caída não pode amar a Deus acima de todas as coisas com o mesmo tipo de amor sem um auxílio especial, porque, devido à rebelião de suas faculdades sensíveis e à corrupção de seu corpo, ele deve superar o cansaço, o desconforto e muitos obstáculos e dificuldades extremas para realizar o que decidiu; mas sem um auxílio diário e especial de Deus, ele não poderá superar todas essas coisas sem, em algum momento entre tantas e tão frequentes ocasiões que se apresentam, buscar um bem particular contra a lei de Deus, embora pudesse superar cada uma delas separadamente. Assim, de acordo com a opinião comum dos escolásticos e de Santo Tomás, a dificuldade de amar a Deus acima de todas as coisas com um amor natural que inclua a observância de todos os mandamentos não está em formar desde o início a intenção absoluta de cumprir todos os mandamentos — especialmente quando não há dificuldades ou ocasiões de pecar —, mas toda a dificuldade está em cumprir posteriormente o que foi decidido desde o início; por essa razão, eles afirmam que, para que o segundo ocorra — mas não o primeiro —, precisamos de um auxílio diário e particular de Deus.
Santo Tomás de Aquino (1225-1274) foi teólogo medieval cuja 'Suma Teológica' fundamentou grande parte da escolástica católica.'Estado de natureza íntegra' refere-se à condição humana pré-queda, com livre-arbítrio não corrompido pelo pecado original.Os escolásticos eram teólogos medievais que integravam filosofia aristotélica à teologia, influenciando debates sobre graça e livre-arbítrio.

11. Em segundo lugar: Por causa do pecado de Adão, nosso livre-arbítrio está tão enfraquecido e inclinado para o amor natural de Deus, que inclui o cumprimento de todos os mandamentos naturais, que não podemos alcançá-lo sem um auxílio especial de Deus. No estado de natureza íntegra, o homem poderia alcançar esse amor apenas com as forças naturais e o apoio geral de Deus. No entanto, de acordo com a opinião comum dos escolásticos, nosso livre-arbítrio não está tão enfraquecido pelo

pecado que o homem, em estado de natureza caída, não possa realizar, com suas próprias forças, o ato de agradar a Deus e cumprir todos os mandamentos naturais que são obrigatórios sob pena de pecado mortal. Na verdade, o homem em estado de natureza íntegra não só poderia realizar esse ato, mas também qualquer outro ato de virtude moral, de forma mais fácil e rápida do que o homem em estado de natureza corrompida.
'Pecado do primeiro pai' alude à doutrina do pecado original de Adão, que enfraqueceu a vontade humana sem destruir totalmente o livre-arbítrio.A escolástica defendia que, mesmo após a Queda, o homem pode realizar atos moralmente bons naturais, mas necessita de graça especial para a salvação.

## Seção IV: Que tipo de sentimento está incluído no arrependimento e o que deve ser dito sobre a questão proposta

1. Com base no que discutimos anteriormente, fica claro que nem o ato de contrição puramente natural, em sua essência, nem o ato de contrição sobrenatural necessário para alcançar a justificação sem o sacramento, incluem um amor a Deus acima de todas as coisas que seja eficaz — ou seja, que resulte na obediência aos mandamentos. Para que essa obediência ocorra, basta um amor a Deus acima de todas as coisas que seja eficaz ou que inclua a intenção firme de cumprir os mandamentos a partir de então, independentemente de esse amor se tornar eficaz por meio da obediência ou ineficaz devido à transgressão de algum mandamento. Isso é verdade até o ponto em que pensar o contrário seria considerado perigoso para a fé. Como mencionamos antes, o Concílio de Trento (sessão 6, cânone 22) declara: 'Se alguém disser que aquele que alcançou a justificação pode perseverar na justiça recebida sem um auxílio especial de Deus, seja anátema.' Com isso, o Concílio afirma que, mesmo para quem alcançou a justificação por meio de uma contrição sobrenatural, ama a Deus de maneira sobrenatural e tem a intenção de cumprir os mandamentos e evitar pecados mortais, nada disso é, por si só, suficiente para garantir a obediência contínua ou evitar pecados mortais ao longo da vida. A eficácia desse amor e dessa intenção depende do auxílio diário e especial de Deus, juntamente com a cooperação contínua do livre-arbítrio da pessoa justificada. Na segunda parte do cânone, o Concílio afirma que, com o auxílio especial de Deus, o justificado pode perseverar na justiça recebida, cumprir os mandamentos e evitar cair em pecados mortais, como está escrito: 'Se alguém disser que aquele que alcançou a justificação não pode perseverar na justiça recebida com o auxílio especial de Deus, seja anátema.'
O Concílio de Trento (1545-1563) foi um marco da Contrarreforma, respondendo às críticas protestantes. A sessão 6 abordou a doutrina da justificação, rejeitando o 'sola fide' protestante. Molina cita o cânon 22 para reforçar a necessidade da graça contínua (auxílio especial) mesmo após a justificação, enfatizando a cooperação humana com a graça divina.O termo 'justificação' aqui se refere ao processo de ser declarado justo por Deus, conforme definido por Trento: uma transformação interna pela graça, não apenas imputação externa de justiça. 'Livre-arbítrio' é entendido na teologia católica como a capacidade humana de cooperar com a graça, em contraste com visões protestantes mais deterministas.

Podemos afirmar que, para que haja contrição - incluindo a contrição sobrenatural -, basta um amor a Deus acima de todas as coisas que seja absoluto. Não é necessário que esse amor seja tão eficaz a ponto de garantir a observância dos mandamentos. Se fosse exigida essa eficácia, então toda pessoa que, após se arrepender de seus pecados, voltasse a cair em pecado mortal, não teria feito uma verdadeira contrição nem teria sido restaurada à graça. No entanto, é evidente que afirmar isso seria contrário à fé.

2. Além disso, para que a contrição seja sobrenatural, não é necessário um amor por Deus que seja eficaz nesse sentido, nem uma decisão de não pecar que também seja eficaz. Mesmo que, enquanto alguém está em contrição e arrependimento, surjam tentações e oportunidades para pecar, essa pessoa permanecerá firme em sua decisão e não cairá. No entanto, a maioria dos teólogos discorda disso. Na verdade, quase ninguém conseguiria ter uma verdadeira contrição ou arrependimento se fosse necessário ter uma decisão tão firme. Se isso fosse exigido, o caminho para a salvação seria muito mais difícil, levando as pessoas ao desespero e causando grande preocupação na Igreja. Além disso, se fosse assim, seria necessário que alguém que se arrepende de seus pecados e decide não pecar mais se comprometesse a enfrentar tentações e dificuldades extremas para provar a eficácia de sua decisão, a fim de evitar o pecado mortal e a condenação eterna. Mas os Santos Padres e a maioria dos teólogos ensinam o contrário: basta ter a intenção geral de não pecar mortalmente. Mesmo assim, quando surgirem tentações, é possível que a pessoa caia e abandone sua decisão inicial. Eles também ensinam que não é necessário, nem aconselhável, fazer tais promessas específicas. A prática da Igreja confirma isso. São Boaventura (Comentários sobre os Quatro Livros das Sentenças, IV, dist. 16, art. 2, q. 1) diz que é perigoso e tolo fazer tais promessas, pois isso equivale a se colocar ou a outros em grave tentação.
São Boaventura (1221-1274) foi teólogo franciscano e um dos grandes expoentes da Escolástica medieval. Sua crítica a 'valorações particulares' (proposições específicas de resistência a tentações) reflete a preocupação pastoral contra o escrúpulo excessivo, comum na teologia moral católica pós-Trento.O 'propósito genérico' mencionado refere-se à resolução geral de evitar o pecado mortal, sem exigir garantias prévias de sucesso em todas tentações. Isso diferencia a contrição (arrependimento perfeito) da atrição (arrependimento imperfeito), ambos discutidos na teologia sacramental da Penitência.

3. Devemos acrescentar que, para realizar um ato de contrição ou atrição — incluindo os sobrenaturais —, basta a intenção de não voltar a pecar mortalmente. Isso porque, embora a pessoa que se propõe a essa intenção o faça de maneira absoluta, indo além de uma mera vontade passageira, ela se apoia no auxílio diário e particular de Deus, que Ele concede para que o propósito seja realizado. Essa realização depende, portanto, condicionalmente desse auxílio divino. Essa intenção é frequentemente expressa com palavras como: 'Com a ajuda de Deus, decido de agora em diante não voltar a pecar mortalmente'; ou seja, desde que Deus me ajude. Ou também: 'Seguro de Sua ajuda, decido não voltar a pecar, sem me apoiar apenas em minhas próprias forças'. De fato, uma vez que é um dogma de fé que, sem o auxílio diário e particular de Deus, não podemos realizar tal coisa, sem dúvida, dependerá em grande medida da humildade, da prudência e, mais ainda, da honra devida a Deus, que aquele que se entristece por seus pecados e decide de agora em diante não voltar a pecar, aja dessa forma confiando no auxílio e na proteção divina, e não em suas próprias forças e habilidades.

A fórmula 'com a ajuda de Deus' reflete a sinergia entre graça e liberdade humana, central no molinismo. Molina argumenta que a perseverança depende da 'graça atual' (auxílio momentâneo divino), não apenas da 'graça habitual' (estado de justiça), articulando sua posição no debate de auxiliis sobre predestinação e livre-arbítrio.

4. Por fim, é importante destacar o seguinte: Mesmo que alguém —apoiado pela ajuda de Deus, como explicamos anteriormente— decida evitar cair em pecado mortal no futuro, mas se sinta extremamente frágil e fraco —e com razão tema e suspeite que poderá cair novamente no pecado, assim como seu confessor também suspeita—, ainda assim, se essa pessoa evitar situações que a levem ao pecado e, reconhecendo sua fraqueza, se esforçar para não cair novamente, não se deve negar a ela a absolvição sacramental. Isso está de acordo com a prática da Igreja e com o ensino dos Doutores. Portanto, essa intenção de evitar o pecado mortal é suficiente para realizar um ato de contrição ou atrição —incluindo os atos sobrenaturais—, que são suficientes para alcançar a justificação por meio do sacramento. Assim, a intenção de não pecar mortalmente —que é suficiente para realizar um ato de contrição ou atrição, incluindo os sobrenaturais— não precisa ser necessariamente um ato tão eficaz e, por isso, tão difícil de ser realizado —em sua essência— apenas com as forças naturais da vontade humana, como alguns acreditam.
O texto aborda a distinção entre 'contrição' (arrependimento motivado pelo amor a Deus) e 'atrição' (medo das consequências do pecado), conceitos-chave na teologia sacramental. A prática de não negar a absolvição mesmo em casos de fragilidade espiritual reflete o ensino medieval da Igreja, consolidado por teólogos escolásticos ('Doutores') como Tomás de Aquino, que enfatizavam a eficácia do sacramento da penitência mesmo com atrição.

5. Com isso, podemos mostrar a visão comum dos teólogos medievais que apresentamos na primeira parte.
Os 'escolásticos' mencionados são teólogos medievais (séc. XII-XVI) como Alberto Magno, Tomás de Aquino e Duns Scotus, que integravam filosofia aristotélica à teologia. Sua 'opinião comum' refere-se ao consenso sobre a necessidade de cooperação entre graça divina e livre-arbítrio humano na justificação.

Primeiro: Quando não há objetos ou situações que levem ao pecado, não é difícil — na verdade, parece fácil — tomar a decisão firme de não cometer pecados mortais novamente. Essa decisão, em sua essência, é suficiente para realizar um ato de contrição ou atrição, como já explicamos. Qualquer pessoa pode perceber isso em si mesma: se, iluminada pela fé, ela imaginar e se convencer de que perderá a felicidade eterna, enfrentará inúmeros males e será atormentada pelo fogo eterno, a menos que decida não cair novamente no pecado mortal, ela verá que está em seu poder, com a ajuda geral de Deus, tomar a decisão firme de evitar futuros pecados mortais para escapar desses males. É natural que, ao escolher entre dois males, a pessoa opte pelo menor e o enfrente para evitar o maior. Assim, quem é iluminado pela fé pode, com a ajuda geral de Deus, tomar a decisão firme que estamos discutindo.
A ideia de que o livre-arbítrio, com o 'concurso geral de Deus' (auxílio divino básico a todas as ações naturais), pode evitar pecados mortais reflete o molinismo. Molina defendia que a previsão divina

(ciência média) não anula a liberdade humana, um debate central na controvérsia De Auxiliis (séc. XVI) entre jesuítas e dominicanos.

6. Em segundo lugar: Esse propósito não faz parte da ordem da graça; portanto, é um ato único que é, em si mesmo, puramente natural e próprio do livre-arbítrio, não levando a um fim sobrenatural. Por isso, a luz natural, a filosofia moral e a filosofia natural ensinam que esse propósito não pode ser negado às capacidades naturais do livre-arbítrio humano, quando Deus — como causa universal — coopera com elas por meio de Sua ação, da mesma forma que coopera com outras causas secundárias. Quem negar isso deve provar o contrário, o que só será aceito se for demonstrado com argumentos adequados. Também não é claro que vantagem haveria em enfraquecer as capacidades naturais do livre-arbítrio humano ao ponto de negar que tal ato, ou outros semelhantes, naturais e simples, possam ser realizados sem um auxílio especial de Deus.
A distinção entre atos 'naturais' (realizáveis com a graça geral) e 'sobrenaturais' (exigindo graça especial) critica o bañezianismo (dominicanos), que exigia graça eficaz irresistível para atos meritórios. A menção a 'causas segundas' remete à metafísica escolástica, onde Deus age como causa primeira sem suprimir causas naturais.

7. Em terceiro lugar: Acreditar nos mistérios da Trindade, da Encarnação, da Eucaristia e de outras revelações que vão além da compreensão natural não é mais difícil do que decidir evitar o pecado mortal mesmo quando não há tentações ou oportunidades para pecar. O ser humano é capaz de acreditar nesses mistérios — no que diz respeito à essência desses atos — sem um auxílio especial de Deus, embora essa crença seja apenas natural, não cristã, como explicamos em nossa sétima discussão. Portanto, para evitar punições eternas, alcançar a felicidade eterna e demonstrar obediência a Deus — a quem estamos ligados por muitas razões —, o ser humano também pode evitar o pecado mortal, pois isso está de acordo com a razão e a luz natural.
O parágrafo aborda doutrinas centrais do cristianismo como a Trindade, Encarnação e Eucaristia. A Trindade refere-se à crença em um Deus em três pessoas (Pai, Filho e Espírito Santo). A Encarnação é a doutrina de que Jesus, o Filho, tornou-se humano (João 1:14). A Eucaristia, sacramento baseado na Última Ceia (1 Coríntios 11:23-26), é entendida diferentemente por católicos e protestantes. O texto contrasta o 'assentimento cristão' (fé sobrenatural, dependente da graça) com o 'assentimento natural' (aceitação racional sem conversão).A menção ao 'auxílio especial de Deus' remete à teologia da graça, debatida entre correntes como o molinismo (de Molina) e o agostinianismo, especialmente sobre a capacidade humana de cooperar com a graça divina.

8. Em quarto lugar: Sabemos por experiência que muitas pessoas costumam se confessar com a intenção de continuar cometendo um único pecado — seja o concubinato, o ódio, o desejo de vingança, a recusa em devolver o que pertence a outros, ou qualquer outro—, mas ao mesmo tempo com o propósito de evitar todos os outros pecados mortais. No entanto, ninguém diria que esse propósito de evitar todos os outros pecados —exceto aquele único— é alcançado com a ajuda especial de Deus, porque esse propósito de evitar o pecado mortal não é absoluto, já que está ligado à vontade de persistir em um pecado específico. Portanto, se a pessoa decidir evitar também esse único pecado, além de todos os outros, isso não parece ser tão difícil, especialmente porque, se esse único pecado for, por exemplo,

o desejo de vingança ou de reter o que é alheio, ou qualquer outro, antes de a pessoa cair nele, não haverá nenhuma dificuldade em seu propósito de evitar todo pecado de forma geral. Assim, se alguém, por suas próprias forças naturais, consegue decidir evitar todos os outros pecados, exceto um, também poderá, com quase a mesma facilidade, decidir evitar, a partir de então, todo pecado de forma geral.
O contexto histórico aqui é a prática medieval da confissão sacramental, consolidada no Concílio de Trento (1545-1563). A 'attritio' (atrição) era um arrependimento imperfeito (por medo do castigo), enquanto a 'contritio' (contrição) era o arrependimento perfeito (por amor a Deus). Trento defendia que a atrição, sob a graça, poderia ser suficiente para o sacramento.O exemplo de perseverar em um único pecado reflete discussões escolásticas sobre a integridade da confissão. A ideia de 'forças naturais' alinha-se ao semipelagianismo, rejeitado por Trento, mas Molina busca equilibrar livre-arbítrio e graça.

9. Sem dúvida, é inegável que o que dissemos nesta parte, na anterior e também na primeira, torna merecedor de aprovação este parecer comum dos escolásticos. Quando, mais adiante, examinarmos se o livre-arbítrio humano tem forças naturais suficientes, apenas com o auxílio geral de Deus, para superar a qualquer momento quaisquer tentações e dificuldades graves, também diremos — expondo antes seus fundamentos — se o que, hoje em dia e nas escolas de diferentes países, se afirma em sentido contrário deve ser admitido e, além disso, com que base. No ínterim, veremos de que modo pode ser defendido o parecer dos escolásticos que expusemos.
Os 'escolásticos' referem-se a teólogos medievais como Tomás de Aquino. A disputa sobre o 'arbítrio humano versus concurso geral de Deus' remete ao debate entre jesuítas (como Molina) e dominicanos no século XVI, conhecido como 'Controvérsia De Auxiliis'. O 'concurso geral' implica a ação divina cooperando com as escolhas humanas sem anular a liberdade.

## Seção V: Refutando as objeções contra a visão comum dos escolásticos

1. Sobre o argumento usado pelos que pensam diferente, já explicamos o suficiente que, para realizar o ato de arrependimento e contrição — incluindo os aspectos sobrenaturais —, basta a intenção geral e firme de não cometer pecados graves. Isso não precisa ser algo específico para que o ato seja eficaz. Portanto, isso envolve seguir todos os mandamentos, algo para o qual o ser humano, em seu estado de natureza caída, precisa do auxílio constante e especial de Deus.
A 'contrição sobrenatural' exige a graça divina, enquanto a 'atrição' pode ser natural. O 'estado de natureza caída' refere-se à doutrina do pecado original, enfatizando a dependência humana da graça após a Queda (Gênesis 3). O 'auxílio cotidiano de Deus' ecoa Agostinho e Trento, rejeitando a autossuficiência moral humana.

2. Sobre Domingo de Soto, é claro que ele faz parte do grupo que segue a opinião dos escolásticos que já explicamos. Isso fica evidente em suas obras 'De natura et gratia' (livro 2) e nos 'Comentarii in quartum sententiarum', IV, nos trechos mencionados. No 'De natura et gratia' (livro 1), ele quer dizer o seguinte: o homem, após a queda, não consegue — apenas com a ajuda geral de Deus — realizar o ato de decidir amar a Deus acima de tudo, cumprindo todos os mandamentos de maneira verdadeira e

legítima. Ou seja, ele não consegue cumprir plenamente esses mandamentos mais tarde, como qualquer leitor de Soto perceberá. Mas isso não tem relação com o tema que estamos discutindo, pois já explicamos que, para uma verdadeira contrição, não é necessário ter a intenção de cumprir os mandamentos mais tarde. Isso seria um erro em questões de fé.
Domingo de Soto foi um teólogo dominicano espanhol do século XVI, representante da Segunda Escolástica. Os 'escolásticos' referem-se aos pensadores medievais e renascentistas que buscavam harmonizar filosofia aristotélica com teologia cristã. O 'concurso geral de Deus' é um conceito molinista que afirma a cooperação divina com as ações humanas sem suprimir o livre arbítrio.

Além disso, o ensinamento de Soto neste ponto precisa ser ajustado. Assim como o homem, em seu estado de natureza íntegra, podia cumprir —apenas com a justiça original, as forças naturais de seu livre-arbítrio e o auxílio geral de Deus, sem qualquer outro dom ou ajuda sobrenatural— todos os mandamentos naturais por um longo período, ele também podia, com um único ato, decidir cumpri-los e, posteriormente, realmente fazê-lo. No entanto, como essas decisões não vão além das obras puramente naturais, que são medidas apenas por um fim natural, elas não são preparações para a graça —como explicamos no final da terceira disputa e nas disputas quarta e sexta—, a menos que, por um impulso especial do Espírito Santo, sejam elevadas e recebam um caráter sobrenatural, alinhado com um fim sobrenatural. Da mesma forma, a Adão não foi concedida a graça que o torna agraciado com base em suas próprias disposições, mas essa graça foi infundida nele ao mesmo tempo em que sua natureza foi criada, como já mencionamos anteriormente.
A 'justiça original' refere-se ao estado de perfeição moral de Adão antes do Pecado Original, incluindo harmonia entre razão, vontade e paixões. O 'ser sobrenatural' mencionado alude à elevação do homem a uma ordem divina pela graça, distinta de suas capacidades naturais. Adão, na teologia cristã, é o primeiro homem, criado em estado de inocência (Gênesis 1-2).

Por isso, mesmo que o homem, após cair em pecado e entrar no estado de natureza caída, ainda tivesse forças naturais para cumprir todos os mandamentos por um longo tempo e, por isso, pudesse decidir obedecê-los com um único ato, de modo que, por suas próprias forças, pudesse continuar a cumpri-los mais tarde, esse ato não seria suficiente para libertá-lo do pecado original. Isso só seria possível com a ajuda do Espírito Santo, que o elevaria a um estado sobrenatural. No entanto, se o homem, em seu estado de natureza caída, decide — ao atingir o uso da razão — servir a Deus e cumprir todos os Seus mandamentos, confiando no auxílio divino, ou se, após cair em pecado mortal por sua própria ação, ele se arrepende e decide, a partir daí, obedecer a Deus em tudo, sendo movido pelo Espírito Santo e elevado a um estado sobrenatural, mesmo que ele não tenha forças próprias naquele momento nem as receba para cumprir o que se propõe, pode-se dizer que ele ama a Deus acima de todas as coisas de modo sobrenatural — isto é, pelo impulso do Espírito Santo — e que recebeu a disposição final para a graça que alcançará mais tarde.
O 'estado de natureza caída' descreve a condição humana após o Pecado Original, marcada pela inclinação ao mal (Romanos 5:12). O 'arrependimento' aqui inclui contrição (dor pelo pecado) e propósito de emenda, elementos essenciais para a justificação na teologia protestante. O 'Espírito Santo' é a terceira pessoa da Trindade, responsável por santificar e conceder dons sobrenaturais.

Por isso, a diferença entre o homem no estado de natureza perfeita e o homem no estado de natureza caída —que tem ou não o dom da justiça original, sem considerar outros dons— não é importante para a questão que estamos discutindo. Ou seja, como o homem está suficientemente preparado para receber a graça, tanto no estado de natureza perfeita quanto no estado de natureza caída. Isso é algo que Soto não menciona no trecho citado. Também não sei se ele diferencia claramente o auxílio sobrenatural que o homem no estado de natureza caída precisa para realizar o ato de amar a Deus acima de todas as coisas de forma absoluta e sobrenatural, o que o restaurará à graça. Esse auxílio é diferente do auxílio cotidiano e específico que ele precisará mais tarde para cumprir os mandamentos de forma eficaz.
A 'graça' é entendida como favor imerecido de Deus para salvação, tema central nas disputas entre molinistas e tomistas. A 'justiça original' perdida no Éden contrasta com a justificação pela fé no protestantismo. Soto, aqui criticado, defendia uma sinergia entre graça e liberdade humana, mas sem distinguir adequadamente auxílios sobrenaturais específicos.

3. Sobre Bartolomeu de Medina, já explicamos que sua opinião não está de acordo com a verdade.
Bartolomeu de Medina (1527-1580) foi um teólogo dominicano espanhol, conhecido por sua contribuição ao desenvolvimento do probabilismo na teologia moral. Sua opinião mencionada aqui provavelmente se refere à sua visão sobre a graça e o livre-arbítrio, tema central nas discussões molinistas.

4. Voltando ao Concílio de Trento, se o argumento apresentado fosse válido, poderíamos concluir que nosso livre-arbítrio, mesmo com a fé sobrenatural, não teria a capacidade natural de esperar o perdão de Deus como um ato em si. Isso porque o Concílio afirma que a atrição (um tipo de arrependimento) é um dom de Deus e um impulso do Espírito Santo, e estabelece duas condições: primeiro, que exclua a vontade de pecar; segundo, que ocorra junto com a esperança do perdão. Além disso, como o Concílio está falando de um homem de fé, que já possui os hábitos sobrenaturais da fé e da esperança, o ato de esperar o perdão está ligado ao hábito da esperança. Portanto, se o Concílio quisesse definir a atrição como um dom de Deus, seria mais por causa da esperança do perdão do que por causa da vontade de não pecar. No entanto, mesmo com o hábito da esperança, o livre-arbítrio, com a ajuda geral de Deus, ainda pode realizar o ato natural de esperar o perdão ou até a vida eterna. Isso é amplamente aceito pelos teólogos, que ensinam que, com a fé prévia, não é mais difícil esperar o perdão de Deus do que aceitar as revelações divinas antes de ter fé. Assim, mesmo que o propósito de não pecar, necessário para a atrição, deva ser sobrenatural para alcançar a justificação (com o sacramento da penitência), por que negar que o livre-arbítrio pode fazer, de forma natural, um propósito semelhante, mesmo que insuficiente para a justificação? Isso é algo que os teólogos geralmente aceitam em relação aos atos de fé e esperança.
O Concílio de Trento (1545-1563) foi a resposta da Igreja Católica à Reforma Protestante. Aqui, debate-se a 'atrição' (arrependimento imperfeito por medo do castigo), que o Concílio definiu como dom divino (Sessão XIV, Cap. 4). O 'hábito da esperança' refere-se à virtude teologal infusa, distinta dos atos humanos naturais.

5. Para entender o ponto central, nunca houve debate entre teólogos católicos e hereges, nem entre os próprios teólogos católicos, sobre se o pecador pode, por suas próprias forças naturais, tomar a decisão

de não pecar —considerando essa decisão em sua essência como um ato. A opinião comum entre os teólogos escolásticos é que o pecador pode tomar essa decisão. Além disso, não há nenhuma evidência nas Escrituras ou em concílios anteriores ao de Trento que contradiga isso. Diante disso, devemos perguntar: quem poderia acreditar que a Igreja, que só define o que é necessário e controverso, e que nunca define algo sem razão, fundamento ou discussão prévia —pois o Espírito Santo a guia para declarar a fé, não para revelar algo que nunca foi objeto de revelação—, quem, repito, poderia acreditar que, no capítulo mencionado do Concílio de Trento, a Igreja quis definir que a atrição —que, junto com o sacramento da penitência, é suficiente para alcançar a justificação— é um dom de Deus e um impulso do Espírito Santo, porque o homem não poderia decidir não pecar —nem mesmo em sua essência como ato— sem um auxílio especial de Deus? E, além disso, que a Igreja quis condenar a opinião de tantos teólogos? Certamente, se não houvesse outro argumento, este já seria suficiente para mostrar que a Igreja não quis definir nada disso no texto citado. Seria absurdo afirmar, após essa suposta definição, que a opinião dos teólogos é perigosa e próxima do erro, pois as palavras do Concílio, lidas com atenção, não dizem isso. Além disso, o próprio Concílio (sessão 6, cânones 1 e 3) apoia a opinião dos teólogos ao declarar que o homem pode realizar boas obras por suas próprias forças naturais ou com a ajuda da lei, embora —sem a graça de Cristo— essas obras não sejam suficientes para a justificação. A Igreja também afirma que podemos crer, ter esperança, amar e arrepender-nos —em sua essência como atos— sem um auxílio especial de Deus, embora não possamos fazê-lo da maneira necessária para alcançar a graça da justificação.
O Concílio de Trento (Sessão 6, Cânones 1 e 3) rejeitou a justificação apenas pela fé, afirmando a cooperação humana com a graça. 'Hábitos sobrenaturais' são virtudes infundidas por Deus (como fé e esperança), diferindo de hábitos adquiridos naturalmente.

6. Portanto, o que a Igreja define neste capítulo do Concílio, como qualquer um que reflita sobre suas palavras poderá entender, é o seguinte. Primeiro, contra o erro evidente de alguns que defendiam o contrário, o Concílio estabelece como deve ser a atrição para que, com ela, alguém — após receber o sacramento da penitência — alcance o dom da justificação, ou seja: a atrição deve incluir a vontade de não pecar novamente, junto com a esperança do perdão. Um pouco antes, ao falar contra o mesmo erro, o Concílio declara o mesmo sobre a contrição. Em seguida, contra o erro dos luteranos, define que a atrição que — junto com o sacramento da penitência — prepara para a recepção da graça, não torna alguém hipócrita ou mais pecador por causa do temor de Deus, como afirmam os luteranos, mas, ao contrário, é um dom de Deus e um impulso do Espírito Santo, que não habita em alguém através da graça que o torna agraciado, mas o move, etc. Prova disso: os ninivitas, perturbados por esse mesmo temor de Deus causado pela pregação de Jonas, arrependeram-se completamente de seus erros e alcançaram a misericórdia do Senhor. Por isso, mais adiante, o Concílio conclui que os luteranos atribuem falsamente aos escritores católicos a seguinte opinião, ou seja, que Deus concede sua graça pelo sacramento da penitência sem um bom movimento por parte de quem a recebe, porque a atrição não é um mau movimento do pecador, mas um bom movimento e um dom do Espírito Santo. Portanto, neste capítulo, o Concílio define que a atrição que — junto com o sacramento da penitência — é suficiente para alcançar a justificação, é um dom de Deus que procede do temor de Deus, infundido pelo Espírito Santo com um influxo e auxílio especiais; no entanto, não define que o propósito de não voltar a pecar não possa ocorrer — em sua essência como ato — sem um auxílio especial de Deus.

Os luteranos criticavam a doutrina católica da atrição, considerando-a insuficiente para a justificação. A referência aos ninivitas vem de Jonas 3:5-10, onde o arrependimento coletivo (incluindo atrição) alcança a misericórdia divina. O Concílio aqui defende que a atrição válida é movida pelo Espírito Santo.

7. Portanto, após apresentar essa definição, acredito que não apenas devemos afirmar com maior segurança, mas de forma absoluta, que nenhum adulto alcança a justificação, seja antes ou depois de receber o sacramento, a menos que haja um movimento positivo de seu livre-arbítrio. Esse movimento deve ser precedido pela elevação ao estado sobrenatural por meio da graça preveniente e do auxílio especial de Deus. Em outras palavras, Deus, por sua lei ordinária, não justifica nenhum adulto, a menos que haja um movimento do livre-arbítrio que seja sobrenatural e proporcional à graça e ao fim sobrenatural. Assim, para um verdadeiro ato de contrição, além do movimento sobrenatural da fé e da esperança, é necessária a graça preveniente — ou seja, a infusão de um afeto de amor sobrenatural que leve o livre-arbítrio a se arrepender dos pecados por amor a Deus. Da mesma forma, para um ato de atrição que, após receber o sacramento, seja suficiente para a justificação, além da fé e da esperança sobrenaturais, é necessária a graça preveniente, que infunde um afeto de temor servil a Deus — ao refletir sobre os castigos —, um dom do Espírito Santo que motiva e ajuda o livre-arbítrio a se arrepender dos pecados por temor sobrenatural. Isso confirma o que São Fulgencio de Ruspe afirma em *De fide ad Petrum*: 'Mantenha com firmeza e não duvide de que nenhum homem pode se arrepender aqui, a menos que Deus o ilumine.' Acreditamos que Melchor Cano concorda, pois em sua *Relectio de poenitentiae sacramento* ele sustenta que, para um ato de atrição por temor servil — que é um dom de Deus —, é necessário um auxílio sobrenatural. Portanto, ao falar da atrição que, junto com o sacramento, prepara para a justificação, o Concílio declara corretamente que é um dom de Deus recebido pelo impulso do Espírito Santo. No entanto, isso não nega que o livre-arbítrio — especialmente se precedido pela fé e esperança sobrenaturais — possa realizar esse ato em sua essência, usando suas forças naturais. Mas isso não é suficiente, mesmo após receber o sacramento, para alcançar a justificação, ao contrário do que alguns Doutores afirmam. Como Deus não nega sua graça a quem faz o que está ao seu alcance, e Cristo nos tornou merecedores não apenas de auxílios que estão à nossa disposição e nos previnem sempre que nos esforçamos, mas também de auxílios que frequentemente nos incitam completamente, segue-se que, sempre que alguém estiver disposto a se esforçar por temor e a fazer o que está ao seu alcance para detestar os pecados e evitar futuras quedas, Deus o preparará com o afeto e o dom do temor sobrenatural, para que faça a atrição necessária — junto com o sacramento — para a remissão dos pecados.
O parágrafo discute a justificação, enfatizando a necessidade da graça preveniente e do movimento do livre-arbítrio. 'Graça preveniente' é um conceito teológico que se refere à iniciativa divina em atrair o ser humano para a salvação antes de qualquer mérito humano. 'Temor servil' é um arrependimento motivado pelo medo do castigo, distinto do 'temor filial' (amor a Deus). São Fulgencio de Ruspe foi um teólogo do século V-VI, defensor da doutrina agostiniana da graça. O Concílio de Trento (1545-1563) reafirmou a necessidade dos sacramentos e da cooperação humana na justificação, em resposta à Reforma Protestante.

8. No entanto, é importante destacar que, frequentemente, nosso livre-arbítrio — uma vez que é movido a se entristecer pelos pecados por meio do dom do temor servil, ao considerar os castigos divinos — também costuma refletir sobre a bondade de Deus e os benefícios que Ele concede. Isso leva ao surgimento de um afeto sobrenatural de amor por Deus, pelo qual a pessoa se entristece pelos pecados cometidos contra Ele e prepara o ato de contrição. Por meio dessa contrição, os pecados podem ser perdoados mesmo sem a recepção do sacramento. Por isso, como ensinam os teólogos e o Concílio de Trento afirma (sessão 6, capítulo 6), um movimento de temor frequentemente precede a contrição e a justificação do pecador, funcionando como uma 'agulha' que — conforme Santo Agostinho explica em seu comentário à Primeira Epístola de João (Tratado 9, n. 4) — introduz o 'fio' da caridade, unindo a alma a Deus. Isso ocorreu com os ninivitas, pois não parece que eles tenham permanecido apenas no temor servil a Deus, mas, movidos pelo amor, alcançaram uma tristeza genuína e uma verdadeira contrição. De fato, muitos deles parecem ter alcançado a justificação, como as Escrituras claramente indicam, mesmo sem terem recebido nenhum sacramento, apenas pela atrição, o que, por si só, não seria suficiente para a justificação.
O texto menciona o Concílio de Trento (sessão 6, cap. 6), que definiu a doutrina católica sobre a justificação, rejeitando o *sola fide* protestante. Os ninivitas, citados no livro de Jonas, se arrependeram após a pregação do profeta (século VIII a.C.). Santo Agostinho (século IV-V) foi um dos principais teólogos da graça na patrística. A metáfora da 'agulha que introduz o fio da caridade' ilustra como o temor inicial pode levar ao amor divino.

9. Após apresentar a definição do Concílio de Trento, alguém pode questionar se é necessário rejeitar a opinião de Domingo de Soto, expressa em 'De natura et gratia' (livro 2, final do capítulo 3) e em seus 'Commentarii in quartum sententiarum' (In IV, dist. 14, q. 1, art. 1, e q. 2, art. 5). Soto argumenta que um ato de atrição, realizado apenas com as forças naturais, é suficiente para alcançar a justificação quando combinado com o sacramento. Ele defende isso porque o auxílio sobrenatural do sacramento complementa a ação sobrenatural de Deus, que normalmente orienta nossa dor para o estado sobrenatural da contrição. Assim, assim como a contrição suficiente para receber a graça é sobrenatural, o ato de atrição realizado apenas com forças naturais, junto com o sacramento, pode alcançar a disposição sobrenatural equivalente à contrição. A mesma dúvida pode surgir em relação à opinião de Melchor Cano, apresentada em 'Relectio de poenitentiae sacramento' (parte 5, fol. citado), onde ele afirma algo semelhante sobre a atrição que ocorre por amor natural a Deus, embora sem deixar de temer o contrário.
Domingo de Soto (1494-1560) foi um teólogo espanhol do período pós-Trento, associado à Escola de Salamanca. Melchor Cano (1509-1560), também espanhol, contribuiu para a teologia sacramental. A discussão sobre 'atrição natural' versus 'contrição sobrenatural' reflete debates pós-conciliares sobre a eficácia dos sacramentos e a cooperação humana.

10. Pessoalmente, embora eu acredite que —já que a Igreja definiu tudo o que acabamos de explicar— a opinião desses teólogos não é suficientemente segura, ainda assim, não me atrevo a considerá-la errada antes que a Igreja se pronuncie com maior clareza. Isso porque esses teólogos se referem a um pecador fiel que possui fé e esperança sobrenaturais, as quais contribuem para o ato de atrição que mencionam. Eles deixam claro que não negam que essa atrição, com o auxílio da fé e da esperança,

seja um dom de Deus e algo sobrenatural. Da mesma forma, também não negariam que, frequentemente, Deus ajuda —por meio de uma ação especial— a suscitar a atrição por temor servil e, por isso, muitas vezes ela é um dom de Deus. Os ensinamentos e as palavras dos Concílios demonstram que isso é suficiente. Além disso, os bens morais —como a atrição— podem ser chamados de 'dons' de Deus e do Espírito Santo, quando Deus os orienta e os sustenta.
O parágrafo aborda a tensão entre a autoridade magisterial (Concílio de Trento) e opiniões teológicas individuais. 'Bens morais como dons de Deus' remete à doutrina da graça atual, que auxilia ações humanas sem suprimir a liberdade.

Não quero que alguém pense que eu disse isso acreditando que, por qualquer motivo, a opinião de Soto não só deva ser considerada falsa, mas também pouco confiável em questões de fé, especialmente depois de apresentar esta definição do Concílio de Trento. Acredito que, antes que a Igreja defina sua posição sobre essa questão, a opinião de Soto não deve ser considerada errada — nem devemos usar uma qualificação ainda mais severa —, mas sim pouco segura.

# Discussão 15: Onde se apresenta a visão de alguns antigos Concílios sobre o que discutimos até agora e se demonstra a liberdade de escolha para realizar cada uma das ações sobrenaturais

1. Quem ler os antigos Concílios realizados contra os pelagianos — especialmente o Concílio de Orange II — e os Padres daquela época que escreveram contra esses hereges — especialmente Santo Agostinho —, facilmente terá a impressão e suspeitará que as opiniões comuns dos escolásticos sobre os atos — de acordo com sua substância — de crer, ter esperança, amar e arrepender-se — dos quais falamos na sétima disputa —, assemelham-se ao erro de Pelágio e contradizem a doutrina desses Concílios e dos Padres. Preocupado com isso, enfraquecerá as forças do nosso livre-arbítrio — em cada um desses atos e de outros semelhantes que estão dentro dos limites das ações puramente naturais em si e inerentes ao próprio livre-arbítrio — a tal ponto que, por um lado, contradirá a luz natural e a própria experiência e, consequentemente, destruirá a filosofia moral e, por outro lado, tornará tão difícil a cooperação livre do nosso arbítrio nos atos sobrenaturais pelos quais nos justificamos, que essa cooperação dificilmente — ou nem mesmo — poderá ser entendida e conciliada com os auxílios da graça. Por essa razão, considerei que vale a pena que — além do que expus sobre essa questão nas disputas anteriores, especialmente na quinta e na sexta — acrescente algo mais, para que assim fique totalmente evidente, em primeiro lugar, que isso é apenas uma impressão sem fundamento e, em segundo lugar, que a verdade sobre essa questão — assim como os Concílios e os Padres quando se manifestam contra os pelagianos — tem como objetivo esses atos na medida em que são disposições necessárias para a graça e a salvação; consequentemente, na medida em que são sobrenaturais em si mesmos, também estão sob a ordem da graça, embora não na medida em que são puramente naturais e totalmente insuficientes para alcançar a justificação. Mas isso ficará evidente para todo aquele que pensar e refletir sobre o que vamos dizer.

O Concílio de Orange II (529 d.C.) foi um sínodo importante que condenou o pelagianismo e o semi-pelagianismo, afirmando a necessidade da graça divina para a salvação. Santo Agostinho (354-430) foi um dos principais Padres da Igreja que combateu Pelágio, defendendo que a graça é essencial para atos sobrenaturais como a fé e o arrependimento.O termo 'atos puramente naturais' refere-se a ações humanas que, segundo Molina, estão dentro da capacidade natural do livre-arbítrio, sem exigir graça sobrenatural. Já 'disposições necessárias para a graça' são preparações humanas que, embora naturais, dependem da graça divina para alcançar a justificação.

2. Em primeiro lugar: Como discutimos em nossas disputas primeira e sexta, o erro terrível de Pelágio era o seguinte: ele acreditava que as capacidades naturais do nosso livre-arbítrio são suficientes por si mesmas, sem qualquer ajuda ou dom de Deus, para realizar tudo o que é necessário para merecer e alcançar a vida eterna. Segundo ele, exceto pela revelação de verdades sobrenaturais — como a Trindade, a Encarnação, etc. —, o homem pode, apenas com suas forças naturais, crer, ter esperança, amar, cumprir toda a lei e, assim, evitar todo pecado mortal e venial, além de perseverar na graça, ou seja, na amizade com Deus. Pelágio não via a necessidade de nenhum dom sobrenatural infundido por Deus para alcançar essa amizade. Ele acreditava que a amizade divina dependia apenas da satisfação de Deus com o homem que, usando suas capacidades naturais, faz o que está ao seu alcance e, por isso, merece receber a vida eterna. Além disso, Pelágio defendia que o homem, mesmo após cair em pecado mortal, poderia, apenas com suas forças naturais, arrepender-se, levantar-se do pecado e restaurar sua amizade com Deus. Ele também afirmava que os auxílios e dons dados ao livre-arbítrio para o arrependimento não eram essenciais para realizar esse ato, mas apenas para torná-lo mais fácil e melhor.
Pelágio (séc. V) foi um monge britânico cuja doutrina negava o pecado original e afirmava que a salvação poderia ser alcançada apenas pelo esforço humano. Sua heresia foi condenada pela Igreja por minimizar a necessidade da graça divina.A 'amizade divina' (justificação) era entendida pelos pelagianos como uma recompensa meritória, enquanto a ortodoxia católica a via como um dom gratuito da graça infusa.

3. Em segundo lugar: Os Padres da Igreja, especialmente Santo Agostinho, se opuseram a esses erros, considerando-os contrários à graça de Cristo e ao mistério da nossa redenção. Eles recorreram às Sagradas Escrituras para explicar que realizar todas essas coisas está além das capacidades do livre arbítrio humano. Ninguém pode, por si só, crer, ter esperança, amar, arrepender-se dos pecados, perseverar na graça, evitar tanto pecados veniais quanto mortais, e superar paixões, tentações e dificuldades necessárias para permanecer livre de pecado mortal. Tudo isso requer o auxílio especial e o dom de Deus. A Igreja, confirmando essas verdades e condenando os erros de Pelágio, estabeleceu as definições que estamos discutindo.
Santo Agostinho baseou-se em textos como João 6:44 e Filipenses 2:13 para afirmar a incapacidade humana de praticar atos salvíficos sem a graça. A Igreja, nos concílios de Cartago (418) e Orange II, definiu que até o início da fé (inicium fidei) requer auxílio divino.

4. Em terceiro lugar: Naquela época, os Padres da Igreja encontraram grande orientação nas Sagradas Escrituras, que ensinam até onde vai a capacidade do nosso livre-arbítrio para alcançar o que é

necessário para a salvação. Isso inclui tanto os méritos para a vida eterna quanto as disposições que nos preparam para a justificação e a amizade com Deus, ou para perseverar na graça e cumprir a lei. No entanto, ainda não estava claro, e nem era motivo de debate, se essas disposições deveriam ser consideradas formalmente sobrenaturais — como realmente são — ou se eram apenas alcançadas com ajuda sobrenatural, sendo, em si mesmas, naturais. Além disso, as Escrituras não ensinam se, além das razões formais sobrenaturais que aproximam essas disposições da graça, haveria atos puramente naturais realizados ao mesmo tempo ou separadamente — como os luteranos defendem hoje, ao afirmar que atos como crer na Trindade ou na encarnação do Verbo divino são puramente naturais. A esses atos, para não atribuí-los aos fiéis que os sustentam, costumamos nos referir como 'atos de crer nos artigos de fé apenas em sua substância'. No entanto, alguns teólogos escolásticos, por meio de debates e investigações profundas, trouxeram clareza a essa questão.
As 'disposições remotas' referem-se a preparações humanas naturais para receber a graça, distinta das disposições formais (sobrenaturais). A discussão sobre atos 'puramente naturais' versus sobrenaturais foi aprofundada por escolásticos como Tomás de Aquino e Duns Scotus, antecedendo a polêmica protestante sobre o 'livre-arbítrio'.

5. Quem ler os escritos dos antigos Padres da Igreja e os documentos dos primeiros Concílios, e refletir sobre o desenvolvimento da Igreja ao longo dos últimos mil anos, compreenderá isso. Além disso, ao estudar cuidadosamente os ensinamentos dos teólogos e as decisões dos Concílios de cada século, perceberá como o entendimento dessas questões cresceu ao longo do tempo, especialmente por meio dos debates e controvérsias que surgiram em diferentes épocas.
O parágrafo refere-se ao desenvolvimento doutrinário da Igreja através dos Padres da Igreja (teólogos dos primeiros séculos) e Concílios Ecumênicos (reuniões oficiais para definir questões de fé). O 'conhecimento aumentado' alude à evolução teológica mediante controvérsias, comum na história eclesiástica.

Como vemos na Extravagante 'De bautismo et eius effectu' (capítulo 'Maiores causae'), durante o papado de Inocêncio III, ainda havia dúvidas e debates entre os teólogos sobre o batismo. A questão era se o batismo apenas perdoava o pecado das crianças ou se também lhes concedia a graça e o hábito das virtudes teologais. Inocêncio III considerava ambas as respostas como possíveis.
Inocêncio III (papa de 1198-1216) foi um importante líder medieval. A discussão sobre os efeitos do batismo infantil reflete debates sacramentais: se apenas perdoava o pecado original (visão minimalista) ou também infundia graça e virtudes teologais (fé, esperança, caridade). A 'Extravagante' refere-se a decretos papais pós-Gratiano.

Mais tarde, o Papa Clemente V, no documento chamado 'Clementina De summa trinitate et fide católica', com o apoio do Concílio de Vienne, decidiu que a segunda resposta era a mais provável. Essa decisão estava de acordo com o que os santos e os teólogos modernos ensinavam, como podemos ver na Clementina. Recentemente, o Concílio de Trento também abordou essa questão (na sessão 5, no decreto 'De peccato originali'; na sessão 6, capítulo 7; e na sessão 7, cânon 7 sobre os sacramentos em geral).

Clemente V (papa 1305-1314) e o Concílio de Vienne (1311-1312) definiram posições sobre a graça. O Concílio de Trento (1545-1563), na Contrarreforma, dogmatizou a doutrina do pecado original (Sessão 5) e a eficácia sacramental (Sessão 7), refutando o protestantismo.

Além disso, quem ler os escritos dos Padres da Igreja e dos antigos Concílios perceberá que, antes de Santo Agostinho e do surgimento da heresia pelagiana, havia muito pouca clareza sobre a questão da graça. Isso foi tão marcante que até mesmo São João Crisóstomo, sem qualquer má intenção e agindo de acordo com a compreensão humana da época, cometeu alguns erros — como explicaremos mais adiante. O próprio Santo Agostinho, antes de se tornar bispo, também errou ao pensar que o início da fé ou o ato de crer estaria sob nosso controle, como já mencionamos.
Santo Agostinho (354-430) combateu o pelagianismo (heresia que negava o pecado original e exaltava o livre-arbítrio). São João Crisóstomo (349-407), Padre grego, teve algumas declarações laterais corrigidas posteriormente. A 'graça' aqui se refere à ação divina na salvação, tema central na teologia agostiniana.

7. Em quarto lugar: Tanto Pelágio quanto os teólogos católicos que debateram contra ele — e até mesmo os próprios Padres nos Concílios — falaram sobre os atos de crer, ter esperança, amar e se arrepender como sendo suficientes e adequados para alcançar um fim sobrenatural, da mesma forma que as Sagradas Escrituras os descrevem. O objetivo das Escrituras não é ensinar filosofia moral ou natural, nem tratar de questões voltadas para fins naturais, mas sim instruir sobre o que é necessário para a felicidade eterna, ou seja, o fim sobrenatural, para o qual os seres humanos recebem orientação e ensino. Isso fica evidente porque Pelágio descreve esses atos como adequados e suficientes para conquistar a amizade divina e merecer a bem-aventurança eterna. No entanto, seu erro está em acreditar e afirmar que isso pode ser alcançado apenas com as forças do livre-arbítrio humano, sustentando, assim, que esses atos são puramente naturais. Por isso, ele distorce as Escrituras com interpretações equivocadas, tentando justificar seu erro. Por outro lado, os Padres da Igreja, baseados nas mesmas Escrituras, explicam claramente que esses atos não podem ser realizados sem um dom e auxílio especial de Deus. Essa é a posição que a Igreja defende nos Concílios convocados contra os pelagianos. Assim, ambas as partes discutem sobre os atos que, segundo as Escrituras, são necessários para alcançar a felicidade eterna. Se Pelágio tivesse afirmado que esses atos, por serem necessários para a salvação, são sobrenaturais e, portanto, dependem da assistência divina, mas ao mesmo tempo reconhecesse que, com o livre-arbítrio, podemos realizar outros atos puramente naturais — semelhantes em substância, mas insuficientes para a salvação — talvez ele não teria sido condenado por isso, e a Igreja não teria se preocupado com essa questão, pois ela não seria uma questão de fé, mas de filosofia natural e moral.
Pelágio foi um monge britânico do século V que negava a necessidade da graça divina para a salvação, afirmando que o livre-arbítrio humano era suficiente para alcançar a perfeição moral. Suas ideias foram condenadas como heresia (pelagianismo) em concílios como o de Cartago (418 d.C.) e o de Éfeso (431 d.C.).Os 'atos de crer, ter esperança, amar e se arrepender' referem-se às virtudes teologais (fé, esperança e caridade) e ao arrependimento, elementos centrais na doutrina da salvação. A Igreja defendia que esses atos requerem a graça sobrenatural, em oposição à visão naturalista de Pelágio.Os

Padres da Igreja, como Santo Agostinho, enfatizavam que as virtudes só têm valor salvífico quando informadas pela caridade (amor divino), conforme desenvolvido na doutrina da 'graça eficaz'.

8. Em quinto lugar: Já dissemos que, como o propósito das Sagradas Escrituras é nos preparar para um fim sobrenatural e, portanto, ensinar o que é necessário para alcançar a salvação eterna, quando elas afirmam que uma determinada obra não pode ser realizada sem um auxílio especial de Deus, devemos entender que essa obra leva à salvação e está adequada e proporcionalmente ordenada a um fim sobrenatural. No entanto, como já explicamos isso na disputa 6, com base nas Escrituras, não há necessidade de nos alongarmos mais sobre esse ponto aqui.

9. Em sexto lugar: Os Padres da Igreja, especialmente Santo Agostinho, seguindo o mesmo estilo das Escrituras e como teólogos que consideram as coisas em relação a um propósito sobrenatural, frequentemente usam essa mesma forma de expressão. De fato, Santo Agostinho às vezes não valoriza o bem e a virtude, a menos que sejam acompanhados pela caridade, que ele considera a essência e a vida de todas as virtudes em relação ao propósito sobrenatural. Este é o bem que ele às vezes chama de 'divino' e outras vezes diz que está alinhado com o santo propósito de Deus. Este também é o bem sobre o qual ele fala quando ensina que o primeiro homem perdeu a capacidade de fazer o bem por causa do pecado, já que, ao perdermos os dons sobrenaturais concedidos à humanidade no primeiro homem, também perdemos a capacidade de realizar esse bem, que não pode ser alcançado apenas com as forças do livre arbítrio. No entanto, Santo Agostinho também ensina em outras passagens que, com as forças do arbítrio sozinhas, é possível realizar bens morais que não vão além de um propósito natural. Ele também ensina que Cristo restaurou a liberdade que os primeiros pais perderam por causa do pecado. Como já explicamos tudo isso nas disputas quinta e sexta, não será necessário acrescentar mais sobre esse assunto aqui.
Santo Agostinho (354-430 d.C.), bispo de Hipona, foi o principal teólogo a combater o pelagianismo. Sua doutrina sobre o pecado original e a necessidade absoluta da graça divina moldou a teologia ocidental.A 'caridade como forma das virtudes' é um conceito agostiniano que afirma que as virtudes humanas só se tornam meritórias para a salvação quando orientadas pelo amor divino (caridade), baseado em 1 Coríntios 13.A perda da 'liberdade de fazer o bem' refere-se à doutrina do pecado original: Adão, ao pecar, privou a humanidade dos dons sobrenaturais, restaurados parcialmente por Cristo através da redenção.

10. Em sétimo lugar: Embora o Espírito Santo sempre esteja presente na Igreja, garantindo que ela não erre em suas definições e que todas sejam corretas e coerentes entre si, é importante reconhecer que, quando é necessário definir algo, Deus espera que a Igreja coopere e investigue o que precisa ser definido. Dependendo da qualidade das pessoas reunidas nos Concílios, do esforço e da investigação aplicados, e do nível de conhecimento e compreensão em diferentes momentos, as definições podem ser mais ou menos claras e precisas. O Espírito Santo, em sua sabedoria, assiste a Igreja para que ela não erre, mas também permite que ela participe ativamente, levando em conta as circunstâncias e o contexto de cada época. Não negamos que o Espírito Santo ajuda, com suas iluminações e auxílios sobrenaturais, os participantes dos Concílios a definir cada questão. Também não negamos que, de acordo com sua sabedoria e providência, Ele concede esses auxílios em maior ou menor medida,

dependendo de como a Igreja está preparada para recebê-los. Assim, a Igreja se esforça para que os Concílios reúnam pessoas sábias e piedosas, que discutam as questões com cuidado e precisão, e também para que, através de orações, jejuns e outras práticas piedosas, Deus lhes conceda luz e auxílios sobrenaturais para definir as questões da melhor maneira possível. Com o tempo, através de debates, estudos contínuos, meditação e investigação, o entendimento e o conhecimento sobre essas questões aumentam, e as definições dos Concílios posteriores tendem a ser mais claras, detalhadas e precisas do que as dos Concílios anteriores. Os Concílios posteriores também têm a tarefa de interpretar e definir de maneira mais exata e completa o que foi definido de forma menos clara nos Concílios anteriores. Por isso, ao longo do tempo, o conhecimento da Igreja sobre as questões definidas cresce não apenas em quantidade, mas também em clareza e precisão, como podemos ver, por exemplo, no caso do dogma da infusão da graça e das virtudes teologais nas crianças durante o batismo, e em muitos outros casos.
A doutrina da assistência do Espírito Santo à Igreja está fundamentada em textos como João 16:13. Os concílios ecumênicos (ex.: Niceia, Trento) eram vistos como expressões desta assistência, embora reconhecendo a evolução doutrinária ao longo dos séculos.O exemplo da 'infusão da graça no batismo' refere-se às definições do Concílio de Cartago (418 d.C.) contra os pelagianos e do Concílio de Trento (1547) que precisaram a doutrina da graça sacramental.

11. Em oitavo lugar: Os antigos Concílios — incluindo o de Orange II —, de acordo com o entendimento daquela época, expressam com clareza suficiente que, ao falar de atos como crer, ter esperança, amar e arrepender-se, eles se referem a esses atos como necessários para a salvação. De fato, o Concílio de Orange II (cân. 6) declara: 'Se alguém diz que, quando cremos, queremos, desejamos e nos esforçamos sem a graça de Deus, nos é concedida a misericórdia — mas não por vontade divina — para que possamos crer, querer ou fazer tudo isso como é necessário, e além disso admite que isso se produz por infusão e inspiração em nós do Espírito Santo &c.'; aqui se diz, com respeito a todos esses atos, o seguinte: 'como é necessário', ou seja, para a salvação, da mesma forma que os pelagianos — contra quem se dirige esta definição — falavam desses atos; e no cân. 7: 'Se alguém, graças às suas forças naturais, pensa fazer uma boa obra dirigida para a salvação da vida eterna &c.'; aqui lemos: 'dirigida para a salvação da vida eterna'; e no cân. 25: 'Devemos pregar e crer, porque, por causa do pecado do primeiro homem, o livre arbítrio se enfraqueceu e inclinou de tal modo que, a partir de então, ninguém pode amar a Deus como é necessário, nem crer nEle ou agir por Ele — pois Ele é o bem —, a menos que a graça e a misericórdia divinas o previnam'; assim o Concílio diz: 'como é necessário', ou seja, para a salvação.
O Concílio de Orange II (529 d.C.) foi um sínodo regional que combateu o semi-pelagianismo, afirmando a necessidade da graça divina prévia para a salvação. Os pelagianos negavam o pecado original e defendiam que a salvação era alcançada apenas pelo esforço humano, sem necessidade de graça sobrenatural.O termo 'atos de crer, ter esperança, amar e arrepender-se' refere-se às disposições interiores necessárias para a justificação, conforme a teologia sacramental.

12. Em nono lugar: O Concílio de Trento, o último concílio realizado e que deve interpretar todos os anteriores, definiu —contra pelagianos e luteranos— de maneira mais clara, precisa e detalhada do que qualquer outro concílio, todas as questões relacionadas à obtenção da graça, à justificação e à vida

eterna. Na sessão 6, cânon 1, ele declarou: 'Se alguém disser que o homem, por meio de suas obras realizadas com as forças da natureza humana ou pelo ensino da lei, pode ser justificado diante de Deus sem receber a graça divina por meio de Jesus Cristo, seja anátema.' Com essas palavras, o Concílio não nega —mas, na verdade, afirma— que, com as forças da natureza e o ensino da lei, é possível realizar obras que estejam de acordo com a lei natural e escrita, mesmo sem a graça de Jesus Cristo (pois hoje os judeus realizam essas obras de acordo com sua essência, assim como os judeus fiéis antes da vinda de Cristo também realizavam atos de fé). No entanto, o Concílio nega que essas obras, sem a graça de Cristo, sejam suficientes para alcançar a justificação. Como os Padres do Concílio estavam cientes das opiniões comuns dos escolásticos sobre atos de fé, esperança, amor e arrependimento em sua essência, bem como dos erros dos pelagianos e das definições dos concílios anteriores contra eles, eles estabeleceram o seguinte cânon: 'Se alguém disser que, sem a prevenção, inspiração e ajuda do Espírito Santo, o homem pode crer, ter esperança, amar ou arrepender-se como é necessário para receber a graça da justificação, seja anátema.' Certamente, se tivessem a menor suspeita de que a opinião de muitos escolásticos se aproximava do erro dos pelagianos ou contradizia as antigas definições da Igreja, nunca teriam permitido tanta liberdade para aceitá-la; muito menos teriam afirmado, de forma irônica, que ela é verdadeira. Por fim, no Concílio de Trento, que explica e define de maneira tão clara, precisa e detalhada todas as questões sobre justificação, não há o menor indício de contradição com a opinião que expusemos dos escolásticos, sendo muitas de suas definições favoráveis e alinhadas com essa visão.
O Concílio de Trento (1545-1563) foi a resposta católica à Reforma Protestante. Definiu a doutrina da justificação como cooperação entre graça divina e livre-arbítrio humano, opondo-se tanto ao pelagianismo quanto à doutrina luterana da justificação somente pela fé.'Anátema' era a fórmula conciliar para declarar excomunhão de quem sustentasse doutrinas contrárias às definidas pelo magistério.Os 'escolásticos' eram teólogos medievais como Tomás de Aquino que sistematizaram a relação entre fé e razão.

13. Certamente, se considerarmos com cuidado — como é apropriado — tudo o que discutimos nesta disputa, não sei quem ousaria afirmar, a partir de agora, que quando lemos que o Concílio de Orange II ou qualquer outro concílio daquela época declara que ninguém pode crer, ter esperança, amar, arrepender-se, pedir ou pensar sem a graça e o auxílio especial de Deus, isso deve ser entendido apenas em relação à essência desses atos e não como algo necessário para a justificação e a salvação. Da mesma forma, não sei quem ousaria afirmar que a opinião de muitos escolásticos deva ser incluída entre os erros de Pelágio.

14. Como explicamos anteriormente, fica claro que nosso livre-arbítrio tem a liberdade de realizar cada um dos atos sobrenaturais necessários para alcançar a justificação, e que esses atos dependem dele. Embora a graça que precede o livre-arbítrio seja essencial para nos mover, iluminar e preparar para atos como crer, ter esperança, amar e arrepender-se, ainda cabe ao livre-arbítrio decidir se obedece ou não a Deus quando Ele nos chama. Com a ajuda e influência da graça, podemos escolher crer, ter esperança e arrepender-nos, ou, pelo contrário, recusar esses atos e até mesmo agir de maneira oposta. O Concílio de Trento (sessão 6, cânone 4) afirma: 'Se alguém disser que o livre-arbítrio do homem, movido e chamado por Deus, não coopera de forma alguma, concordando com o chamado divino para se

preparar e dispor a receber a graça da justificação, ou que não pode discordar, mas age como algo inanimado, sem fazer nada e sendo totalmente passivo, seja anátema.' Leia também os capítulos 5 e 14 e os cânones 5 e 7 da mesma sessão. As Escrituras reforçam isso com convites à fé e ao arrependimento, como em Zacarias 1,3: 'Voltem para mim, e eu voltarei para vocês'; Joel 2,12: 'Voltem para mim de todo o coração'; Ezequiel 18,31: 'Criem para vocês um coração novo e um espírito novo; por que vocês morreriam?'; Salmos 94,8: 'Se ouvissem hoje a sua voz! Não endureçam o coração'; Mateus 11,28-29: 'Venham a mim, todos os que estão cansados e sobrecarregados, e eu lhes darei descanso; tomem sobre vocês o meu jugo'; Provérbios 1,24-26: 'Eu chamei, e vocês não quiseram; estendi a mão, e ninguém deu atenção, rejeitaram meus conselhos... eu também rirei da sua desgraça'. Muitas outras passagens das Escrituras confirmam essa verdade.
A doutrina da 'graça preveniente' (auxílio divino que precede a ação humana) foi desenvolvida por Agostinho contra os pelagianos. Molina defende que esta graça não anula a liberdade humana.O Concílio de Trento (sessão 6) rejeitou tanto o determinismo protestante quanto o pelagianismo, afirmando a sinergia entre graça e liberdade.

15. É bastante claro por si só e por tudo o que já dissemos — e ficará ainda mais claro mais adiante — que, uma vez recebido o dom da justificação, nosso livre-arbítrio tem a liberdade de realizar, com a ajuda dos hábitos sobrenaturais já recebidos e de outros auxílios divinos, obras que merecem um aumento da graça e da glória. Também é evidente que o livre-arbítrio pode perseverar nessas obras ou abandoná-las ao cair em pecado mortal. O Concílio de Trento define isso com clareza (sessão 6, do capítulo 10 até o final) e o comprova com vários textos das Sagradas Escrituras (sessão 6, cânones 5, 6, 20, 22, 23, 26 e 32).

# Discussão 16: Sobre a capacidade do livre-arbítrio para cumprir toda a lei, incluindo aquela que envolve pecados veniais

1. Na quinta discussão, abordamos a capacidade do nosso livre-arbítrio — no estado de natureza corrompida — para realizar atos morais, sejam eles naturais ou sobrenaturais. Se algo ainda precisar ser esclarecido, trataremos disso na discussão 19.

2. Agora, precisamos discutir a capacidade do livre-arbítrio para cumprir toda a lei e cada uma de suas partes. Como já explicamos na disputa 3, a capacidade do livre-arbítrio é a mesma tanto no estado de natureza corrompida (sem qualquer dom ou ajuda divina) quanto no estado de pura nudez. Portanto, não precisamos nos referir especificamente ao estado de pura nudez, pois o que dissermos sobre o estado de natureza corrompida (sem ajuda especial) se aplica igualmente ao estado de pura nudez. Começando pelo mais desafiador e meritório, vamos primeiro abordar a capacidade do livre-arbítrio para cumprir toda a lei, incluindo aquela que envolve pecados veniais.
O termo 'estado de pura nudez' refere-se à condição humana antes da Queda (Adão e Eva no Éden), sem a corrupção do pecado original, mas também sem os dons sobrenaturais adicionais concedidos por

Deus. Molina argumenta que as capacidades do livre-arbítrio são as mesmas nesse estado e após a corrupção, sem a graça divina.

3. Sobre esse assunto, apresentamos nossa primeira conclusão: O ser humano, em seu estado de natureza corrompida — mesmo que tenha recebido a graça que o torna agraciado e seja ajudado pelos meios que Deus normalmente usa para auxiliar os mais santos e perfeitos — não consegue cumprir toda a lei de tal forma que evite todos os pecados, incluindo os menores, a menos que receba um privilégio especial. A Igreja acredita que esse privilégio foi concedido à Virgem Maria por um dom divino.
O 'privilégio singular' mencionado em relação à Virgem Maria alude à doutrina católica da Imaculada Conceição, que afirma que Maria foi preservada do pecado original desde seu nascimento. Já o 'pecado venial' é um conceito teológico que descreve uma falta moral leve, que não rompe a relação com Deus, em contraste com o pecado mortal.

Essa conclusão é uma questão de fé, e o erro dos pelagianos foi justamente se opor a ela. Eles acreditavam que o ser humano poderia viver até o fim de sua vida sem cometer nenhum pecado, apenas com base no poder de seu livre-arbítrio.
Os pelagianos foram seguidores de Pelágio (séc. V), hereges que negavam o pecado original e afirmavam que o ser humano poderia alcançar a perfeição moral apenas por seu livre-arbítrio, sem necessidade da graça divina. Essa posição foi condenada como heresia em concílios como o de Cartago (418 d.C.).

4. Essa conclusão é tirada de passagens como 1 João 1:8, que diz: 'Se afirmarmos que não temos pecado, estamos enganando a nós mesmos, e a verdade não está em nós'; Eclesiastes 7:20: '... não há ninguém na terra que sempre faça o bem e nunca peque'; 1 Reis 8:46: '... não há ninguém que não peque'; e Romanos 7:23: '... mas vejo outra lei agindo em mim, que luta contra a lei da minha mente e me torna prisioneiro da lei do pecado'. Esses textos mostram que até mesmo João e Paulo reconheceram que pecaram, mesmo com a ajuda poderosa de Deus. Outros escritores cristãos, como Jerônimo (em sua carta a Ctesifonte e nos Diálogos contra os Pelagianos) e Agostinho (em 'Da Perfeição da Justiça'), também apoiam essa ideia com muitos exemplos.
São Jerônimo foi um Padre da Igreja conhecido por traduzir a Bíblia para o latim (Vulgata). Sua disputa contra os pelagianos refere-se à controvérsia sobre a natureza humana e a graça. Pelagianos negavam o pecado original, afirmando que o homem podia alcançar a salvação por vontade própria. Santo Agostinho, teólogo patrístico, defendeu a necessidade da graça divina para a salvação em obras como 'Da Perfeição da Justiça', combatendo o pelagianismo. Pecados veniais são falhas morais leves, que não rompem a relação com Deus, diferentemente dos mortais.As citações bíblicas (1Jo 1:8, Ecl 7:21, 1Rs 8:46, Rm 7:23) reforçam a doutrina da universalidade do pecado, base para a teologia da graça em Agostinho, contra a visão pelagiana.

5. O Concílio de Mila confirma essa mesma conclusão, especialmente nos cânones 6, 7 e 8, onde cita várias passagens das Escrituras como prova. O Concílio Africano (capítulos 81, 82 e 83) também apresenta as mesmas definições. Inocêncio I reforça isso em sua carta ao Concílio de Cartago (Epístola 25), onde aprova as decisões desse concílio, e em sua carta ao Concílio de Milevi (Epístola 27).

Celestino I (Epístola I aos bispos da Gália) também apoia essas definições, afirmando que foram aprovadas pela Sé Apostólica, e acrescenta mais argumentos em favor dessa conclusão. Por fim, o Concílio de Trento (sessão 6, capítulo 11 e cânone 23) define essa conclusão da seguinte forma: 'Se alguém disser que uma pessoa justificada pode evitar todos os pecados, até os menores, durante toda a sua vida, sem um privilégio especial de Deus, como a Igreja acredita que aconteceu com a Virgem Maria, seja anátema.' Na próxima discussão, explicaremos essa definição com mais detalhes.
O Concílio de Mila (416 d.C.) e o Concílio Africano (século V) foram decisivos na condenação do pelagianismo. Inocêncio I e Celestino I, papas do século V, corroboraram essas decisões. O Concílio de Trento (1545-1563), no contexto da Contrarreforma, reafirmou a doutrina do pecado original e a necessidade da graça, rejeitando a ideia de que alguém (exceto Maria, por privilégio único) pudesse evitar todos os pecados veniais sem auxílio extraordinário. 'Anátema' indica excomunhão formal por heresia.

6. Segunda conclusão: No estado de natureza corrompida, o livre-arbítrio pode evitar cada um dos pecados veniais. Essa é uma afirmação fácil de demonstrar e que todos aceitam. Afinal, se o livre-arbítrio não pudesse evitar esses pecados, então não seria pecado cometê-los, pois o pecado deve ser voluntário e, portanto, evitável. Se não fosse voluntário, não seria considerado pecado. As passagens bíblicas e os ensinamentos da Igreja referem-se a pecados reais, que tornam o homem culpado e merecedor de punição. Por isso, é possível que, embora o livre-arbítrio permita evitar cada pecado individualmente, seja impossível evitar todos eles por um longo período. Na Disputa 20, explicaremos como essas duas ideias podem ser reconciliadas.

# Discussão 17: Sobre a capacidade do livre-arbítrio para cumprir toda a lei que exige sob pena de pecado mortal e para cumprir cada uma de suas partes

1. Sobre a lei que exige obediência sob pena de pecado mortal e sobre cada uma de suas partes, apresentamos nossa primeira conclusão: No estado de natureza corrompida, se um homem recebeu a graça que o torna agradável a Deus, então, por um longo período de tempo, e até mesmo por toda a vida —com a ajuda especial e diária que Deus está disposto a conceder— esse homem pode evitar cair em pecado mortal e, assim, cumprir toda a lei que exige obediência sob pena de pecado mortal.
O termo 'pecado mortal' refere-se a um pecado grave que rompe a relação com Deus, exigindo confissão sacramental para a reconciliação. 'Graça que o torna agraciado' indica a graça santificante que justifica o pecador, permitindo-lhe cumprir a lei divina.

Essa conclusão é essencial para a fé católica e não pode ser rejeitada sem prejudicá-la. O Concílio de Trento (sessão 6, capítulo 11) afirma claramente: 'Ninguém deve afirmar, de forma irrefletida e contra o ensinamento dos Padres da Igreja, que uma pessoa justificada não pode cumprir os mandamentos de Deus. Pois Deus não exige o impossível. Quando Ele ordena algo, Ele também capacita para que seja feito, dando a ajuda necessária. Seus mandamentos não são pesados; pelo contrário, Seu jugo é suave e Sua carga é leve. Aqueles que são filhos de Deus amam a Cristo, e aqueles que O amam guardam Suas

palavras, algo que podem fazer com a ajuda divina.' Além disso, o Concílio declara: 'Deus não retira Sua graça daqueles que foram justificados, a menos que eles a abandonem primeiro.' É evidente que o Concílio está se referindo aos mandamentos que, se violados, constituem pecado mortal, como fica claro no mesmo capítulo. O texto também afirma que ninguém pode evitar todos os pecados veniais por muito tempo, mas isso não faz com que percam sua justificação. No capítulo 13, sobre o dom da perseverança, o Concílio ensina que esse dom só pode vir de Deus, que sustenta os justificados, e que todos devem confiar firmemente no auxílio divino. A razão é simples: 'Assim como Deus inicia a boa obra, Ele também a completa, dando ao homem a vontade e a capacidade de agir.' No capítulo 16, o Concílio afirma que os justificados ou mantêm a graça recebida ou a recuperam, se a perderem. No cânon 18, declara: 'Se alguém disser que uma pessoa justificada não pode cumprir os mandamentos de Deus, seja anátema.' E no cânon 22: 'Se alguém disser que o justificado não pode perseverar na justiça com a ajuda especial de Deus, seja anátema.'
O Concílio de Trento (1545-1563) foi fundamental na Contrarreforma, definindo doutrinas católicas contra a Reforma Protestante. O capítulo 11 da sessão 6 enfatiza a possibilidade de cumprir os mandamentos com a graça divina, rejeitando a ideia de impossibilidade. Os cânones 18 e 22 condenam quem nega essa capacidade, refletindo a teologia da justificação por graça e cooperação humana.

2. Essa mesma conclusão pode ser deduzida das palavras do Concílio de Mileve (caps. 3-5), do Concílio Africano (caps. 78-80), das definições dos papas Inocêncio I e Celestino I mencionadas na discussão anterior e do Concílio de Orange II (cap. 25), que afirma: 'Pela fé católica, também cremos no seguinte: ao receber a graça do batismo e o auxílio e a cooperação de Cristo, todos os batizados têm a capacidade e a obrigação de cumprir o que leva à sua salvação, desde que desejem agir com fidelidade'. Por isso, São Jerônimo (Expositio Symboli ad Damasum) declara: 'Rejeitamos a blasfêmia daqueles que afirmam que Deus ordena o impossível e que todos — e não cada um de nós individualmente — podemos cumprir seus mandamentos'. Santo Agostinho (Sermo 61 de tempore) também diz: 'Deus não pode ordenar o impossível, porque Ele é justo; nem condena o homem por algo que não pode ser evitado, porque Ele é misericordioso'.
O Concílio de Mileve (416 d.C.) e Orange II (529 d.C.) combateram o pelagianismo e o semipelagianismo, afirmando a necessidade da graça divina. São Jerônimo traduziu a Bíblia para o latim (Vulgata), e Santo Agostinho foi um teólogo crucial na doutrina da graça. A citação de Agostinho reforça que Deus não exige o impossível, baseando-se na justiça e misericórdia divinas.

3. Embora os justos, mesmo com todos os auxílios excelentes que Deus concede misericordiosamente aos maiores santos, não consigam evitar todos os pecados veniais por um longo período, a razão pela qual podem evitar qualquer pecado mortal ao longo da vida, com o auxílio ordinário e especial que Deus oferece a todos os justos, é a seguinte: as oportunidades de cometer pecados veniais são muito frequentes; esses pecados podem ocorrer de forma repentina e sem plena consciência; e, diante de tantas ocasiões, a mente não consegue manter uma vigilância tão contínua e precisa que permita evitar todos esses pecados em cada momento de um longo período. Isso ocorre especialmente porque os seres humanos, acreditando que a graça de Deus não se perde por causa desses pecados e que eles não levam à morte eterna, não se preocupam tanto em evitá-los. No entanto, quanto mais santa é uma pessoa, mais vigilante ela se torna e mais auxílios recebe, o que a ajuda a evitar muitos pecados veniais.

Pecados veniais são faltas leves que não rompem a graça, mas enfraquecem a vida espiritual. A 'vigilância contínua' reflete o esforço humano aliado à graça divina para evitar pecados mortais, conforme a teologia molinista sobre a cooperação entre liberdade humana e graça.

No entanto, como as oportunidades de cair em pecado grave não são tão numerosas nem tão frequentes, e superá-las é essencial para manter a amizade com Deus e evitar uma grande miséria, as pessoas geralmente se esforçam mais para não sucumbir. Com a ajuda que Deus oferece a todos os justos — mesmo que seja uma ajuda menor —, todos podem resistir a essas tentações por um longo tempo. Isso é confirmado pela exortação em Eclesiástico 7:40: 'Em todas as tuas ações, lembra-te do teu fim, e nunca pecarás'; e em 2 Pedro 1:10: 'Esforçai-vos para confirmar a vossa vocação e eleição; fazendo isso, nunca tropeçareis'. Além disso, quanto mais alguém se dedica desde o início, mais forte se torna, e Deus costuma conceder mais ajuda para que, no futuro, essa pessoa possa superar as tentações. É justo que, por meio de Cristo, o livre-arbítrio tenha recebido uma ajuda tão grande que, embora ainda sinta os efeitos da natureza pecaminosa e não consiga evitar todos os pecados leves por muito tempo, Deus dá forças para que, se alguém desejar, possa resistir durante toda a vida a tudo o que ameaça a amizade com Ele e a própria salvação, como é o caso do pecado grave.
O texto menciona a distinção entre pecado mortal e venial, conceitos importantes na teologia moral católica. Pecado mortal, segundo o Catecismo da Igreja Católica, destrói a caridade no coração humano e leva à perda da graça santificante, enquanto o pecado venial não rompe a aliança com Deus. A referência ao 'livre-arbítrio' remete ao debate histórico entre molinismo (Luis de Molina) e o tomismo sobre a relação entre graça divina e liberdade humana. O contexto da 'natureza corrupta' alude à doutrina do pecado original, central nos debates da Reforma e Contrarreforma.A citação de Eclesiástico (livro deuterocanônico) reflete o uso comum na teologia católica, embora não aceito no cânone protestante. A menção de 'auxílios de Deus' relaciona-se à doutrina da graça atual, tema crucial nas polêmicas entre jesuítas e dominicanos no século XVI.

4. No entanto, como podemos observar, os Concílios e as passagens mencionadas não abordam o ser humano em seu estado de natureza corrompida, que, sem a graça que o torna agraciado, continua preso na impureza do pecado mortal, ainda não removido pelo arrependimento. Apesar disso, é importante afirmar o seguinte:
Os 'Concílios' citados provavelmente referem-se aos concílios ecumênicos que trataram da graça, como o Concílio de Trento (1545-1563), que afirmou a necessidade da graça para a justificação. O 'estado de natureza corrupta' remete à visão agostiniana da humanidade após a Queda, amplamente debatida na controvérsia pelagiana.

Primeiro: A essa pessoa nunca será negada ajuda suficiente para que, sempre que desejar, possa se levantar e recuperar a graça, como explicamos na discussão 10.
A ideia de 'auxílio suficiente' é central no molinismo. Molina defendia que Deus concede a todos uma graça suficiente para a salvação (auxilium sufficiens), mas que sua eficácia depende da cooperação humana (congruísmo). Isso difere da visão protestante da graça irresistível.

Em segundo lugar: Portanto, a este homem nunca será negada uma ajuda suficiente para que, sempre que chegar o momento de cumprir o mandamento sobrenatural de amar, arrepender-se, crer ou ter esperança de maneira sobrenatural — mesmo que ele seja infiel —, ele possa cumpri-lo, se assim desejar.
Os 'preceitos sobrenaturais' referem-se aos mandamentos que exigem a elevação da graça divina, segundo a teologia católica. A menção à fé e esperança 'sobrenaturais' contrasta com a visão protestante da justificação somente pela fé, sem exigência de obras meritórias.

Em terceiro lugar: Deus também não nega a ninguém a ajuda necessária para evitar qualquer pecado grave, se a pessoa assim desejar. Portanto, quando alguém comete um pecado grave, é porque escolheu fazê-lo.
O termo 'pecado mortal' refere-se a uma transgressão grave que destrói a caridade no coração, exigindo penitência para restauração. A 'ajuda suficiente' alude à graça divina que, segundo Molina, permite ao homem evitar o pecado, preservando seu livre-arbítrio.

Em resumo: A capacidade que uma pessoa tem para continuar sem cometer novos pecados graves é muito menor do que a de alguém que recebeu a graça que o torna agraciado. Isso acontece por dois motivos principais: primeiro, porque a própria graça e o hábito de amar o bem naturalmente levam a pessoa a fazer o que é certo e ajudam a evitar o pecado; segundo, porque o pecado grave faz com que o pecador se torne totalmente indigno do auxílio diário e especial de Deus. Na verdade, ele merece receber menos ajuda da graça divina e enfrentar mais tentações e oportunidades de pecar, especialmente se foi ingrato e cometeu muitos pecados graves. Por isso, Deus muitas vezes permite que os pecadores se tornem endurecidos, cegos e entregues a seus próprios pensamentos insensatos, fazendo o que não é certo, como o apóstolo Paulo ensina em Romanos 1:28. Dessa forma, os pecados seguintes muitas vezes são tanto culpa quanto castigo pelos pecados anteriores, que abrem caminho para eles. Até mesmo os pecados anteriores podem criar oportunidades para pecados futuros, como São Gregório Magno explica em suas 'Homilias sobre Ezequiel' (1, homilia 11). Por isso, São Gregório afirma corretamente que, se o arrependimento não apagar o pecado cometido, ele acabará arrastando a pessoa para outro pecado por seu próprio peso.
São Gregório Magno (540–604) foi papa e doutor da Igreja, conhecido por suas homilias e influência na teologia medieval. A citação de Romanos 1:28 reflete a ideia paulina de que Deus 'entrega' os pecadores à própria culpa, permitindo que os pecados anteriores facilitem quedas futuras, um conceito chamado 'justiça divina permissiva'.

5. As Sagradas Escrituras também confirmam isso. Em Lamentações 1:8, Jeremias diz que Jerusalém pecou muito e, por isso, se tornou impura. Nos Salmos 1:3, o salmista descreve o homem justo como uma árvore plantada junto a riachos, com raízes firmes e que dá fruto no tempo certo. Em contraste, ele fala dos ímpios, que são como o pó que o vento leva, instáveis e facilmente levados ao pecado pelas tentações. Um exemplo disso é o apóstolo Pedro, que, após negar Cristo pela primeira vez e perder a graça, continuou a negá-lo com juramentos e até com maldições, rejeitando conhecer Jesus.

A negação de Pedro é narrada em Mateus 26:69-75. Perder a 'graça' (estado de justificação) enfraquece a resistência ao pecado, conforme ilustrado pela progressão das negações de Pedro, que culminam em juramentos.

6. Segunda conclusão: Mesmo que o homem, em seu estado de natureza corrompida, tenha recebido a graça que o torna agraciado, sem a ajuda especial de Deus, ele não será capaz de cumprir toda a lei que o obriga sob pecado mortal de maneira a perseverar por um longo período de tempo sem cair em pecado mortal. Esta conclusão também não pode ser negada sem prejudicar a fé católica.
O 'auxílio especial de Deus' remete à doutrina da graça eficaz, essencial para a perseverança final, tema debatido na Controvérsia De Auxiliis. O Concílio de Trento (1545-1563) afirmou que a justificação exige cooperação contínua com a graça divina.

7. Primeiro, isso pode ser entendido a partir de Filipenses 2:12-13: 'Trabalhem com temor e tremor para alcançar a salvação, pois é Deus quem age em vocês, tanto para querer quanto para realizar, de acordo com a sua boa vontade.' Aqui, o apóstolo Paulo afirma que não apenas o desejo de fazer o bem, mas também a capacidade de agir de acordo com ele — ou seja, perseverar no bem — depende de Deus, por meio de uma ajuda distinta da graça que nos torna agraciados. Se não fosse assim, Paulo não teria aconselhado os filipenses a trabalharem pela salvação com temor e tremor, como aqueles que dependem totalmente de Deus para perseverar no bem. Deus não retira a graça que nos torna agraciados, exceto por causa de um pecado grave. Pelo contrário, Ele concede aos justos ajudas especiais — das quais depende sua perseverança — em maior ou menor medida, dependendo de como eles se conduzem com prudência e submissão. No entanto, Deus nunca nega a ninguém o que é necessário para perseverar. Por isso, Paulo aconselha os filipenses a trabalharem pela salvação com humildade e reverência, confiando totalmente em Deus. Além disso, ao exortá-los a agir com temor e tremor, Paulo defende claramente a liberdade humana, pois Deus não age sozinho em nós; nós também cooperamos com Ele, como lemos em 1 Coríntios 15:10: 'A graça de Deus em mim não foi em vão, pois trabalhei mais do que todos eles; não eu, porém, mas a graça de Deus que está comigo.' Isso também é reforçado pelas exortações de Paulo à obediência e à unidade, que mostram que ele espera que os filipenses ajam de acordo com sua liberdade. Isso é importante porque, a partir de Filipenses 2:13 — 'Deus é quem opera em vocês o querer e o agir' —, alguns luteranos argumentam que não temos liberdade de escolha.
Luis de Molina discute a relação entre a graça divina e o livre-arbítrio, citando Filipenses 2:12-13 para enfatizar a cooperação humana com a graça. Ele contrasta a visão protestante (luterana) que negava o livre-arbítrio, argumentando que a ação divina não anula a liberdade humana, mas opera em conjunto com ela, conforme 1 Coríntios 15:10. Os 'luteranos' referem-se aos seguidores de Martinho Lutero, que defendiam a predestinação e a salvação somente pela fé, rejeitando a noção de cooperação humana.

8. Essa mesma conclusão pode ser deduzida, em primeiro lugar, de outras passagens que citaremos como prova da nossa próxima conclusão —assim como de testemunhos que apresentaremos na próxima discussão— e, em segundo lugar, das palavras que lemos no Salmo 126:1: 'Se o Senhor não construir a casa, em vão trabalham os que a constroem; se o Senhor não proteger a cidade, em vão vigia a sentinela.' Com essas metáforas, o texto se refere ao auxílio divino necessário, tanto para construir o

edifício espiritual, quanto para, uma vez construído, defendê-lo dos ataques dos inimigos e superar as ocasiões e tentações de cair em pecado mortal. Por isso, no Salmo 26:9, o profeta clama a Deus com razão: 'Escuta-me, Senhor! Não me abandones, nem me desprezes, ó Deus, meu Salvador.'
O Salmo 126:1 e 26:9 são usados metaforicamente para ilustrar a dependência humana do auxílio divino na vida espiritual. A 'casa' e a 'cidade' simbolizam a vida de santidade, enquanto a 'sentinela' representa os esforços humanos ineficazes sem a graça. Essas imagens refletem a teologia do período pós-Reforma, que enfatizava a sinergia entre ação divina e responsabilidade humana.

9. Essa mesma conclusão é apoiada pelo Concílio de Mileve (capítulos 3-5), pelo Concílio Africano (capítulos 78-80), e pelos papas Inocêncio I e Celestino I em suas cartas mencionadas na discussão anterior (especialmente capítulos 6, 10 e 11 da carta de Celestino I). Aqui, quero destacar o seguinte: essas definições foram formuladas em oposição a Pelágio e Celéstio, que ensinavam que, por meio do livre-arbítrio e sem a graça de Deus, podemos evitar todos os pecados e cumprir os mandamentos divinos de tal forma que nos tornemos merecedores da vida eterna. Contra essas ideias, as definições dos concílios e papas afirmam que precisamos da graça de Deus para duas coisas: primeiro, para resistir às tentações, cumprir os mandamentos e evitar pecados mortais; e segundo, para nos tornarmos dignos da vida eterna por meio do cumprimento desses mandamentos e da vitória sobre as tentações. Sobre esse cumprimento, que nos torna merecedores da vida eterna, os textos mencionados afirmam que, sem a graça, não só não podemos fazer tudo o que foi mencionado, mas não podemos fazer absolutamente nada. Isso é confirmado pelas palavras de Jesus em João 15:5: '... sem mim, nada podeis fazer.' Portanto, os Padres da Igreja, nesses textos, não estão dizendo que, sem a graça, não podemos realizar nenhum ato de obediência aos mandamentos ou superar qualquer tentação. Em vez disso, eles estão afirmando que, sem a graça, não podemos fazer essas coisas de uma maneira que nos torne merecedores da vida eterna.
O Concílio de Mileve (416 d.C.) e o Concílio Africano (418 d.C.) foram decisivos no combate ao pelagianismo. Pelágio e Celéstio negavam a necessidade da graça para salvação, afirmando que o livre-arbítrio era suficiente. Os papas Inocêncio I (401-417) e Celestino I (422-432) condenaram essas ideias, reafirmando a doutrina agostiniana da graça. João 15:5 ('sem mim nada podeis fazer') é citado para fundamentar a impossibilidade de obras meritórias sem graça.

10. O Concílio de Trento (sessão 6, capítulo 13) afirma a mesma conclusão com estas palavras: 'O dom de perseverar na graça só pode vir daquele que tem o poder de sustentar alguém'. Além disso, ao falar sobre a luta que os justos enfrentam contra a carne, o mundo e o diabo, o Concílio declara: 'Nessa batalha, eles não podem vencer sem a ajuda da graça de Deus'. O Concílio deixa isso ainda mais claro no cânon 22: 'Se alguém disser que, sem a ajuda especial de Deus, uma pessoa justificada pode perseverar na justiça recebida, ou que, com essa ajuda, não pode perseverar, seja anátema'. Isso porque, como a justiça ou a graça que torna alguém agraciado só se perde por meio do pecado mortal, segue-se que, se o justo não pode perseverar na justiça recebida sem a ajuda especial de Deus, ele também não pode perseverar sem cair em pecado mortal e, portanto, sem violar a lei que o condena ao pecado mortal.
O Concílio de Trento (1545-1563), sessão 6, foi a resposta católica à Reforma Protestante. O termo 'anátema' indica excomunhão formal de hereges. A doutrina da perseverança final defendida aqui

afirma que mesmo os justificados necessitam de graça especial para não cair em pecado mortal, rejeitando a visão protestante da segurança eterna incondicional.

11. Terceira conclusão: Mesmo que o homem, no estado de natureza caída, receba a graça que o torna agraciado, sem a ajuda especial de Deus, ele não só é incapaz de cumprir por muito tempo toda a lei que o obriga sob pecado mortal, mas também não consegue realizar tudo o que ocorre com mais frequência e que apresenta uma dificuldade significativa para a vontade de uma pessoa prudente.
O termo 'estado de natureza caída' refere-se à condição humana após a Queda de Adão, conforme narrado em Gênesis 3, onde a humanidade herdou uma natureza corrompida pelo pecado, incapaz de cumprir plenamente a lei divina sem a graça. A 'graça que o torna agraciado' alude à graça santificante, conceito central na teologia católica (e discutido por Molina), que habilita o homem a cooperar com Deus.

Essa conclusão fica clara nas palavras de Sabedoria 8:21: '... entendendo que eu não poderia ser casto, a menos que Deus me desse essa graça.' Esse texto mostra que, sem a ajuda especial de Deus, as pessoas não conseguem manter a castidade por muito tempo, por causa das tentações constantes da carne, que atacam com muita força. O ser humano, por si só, não consegue superar essas tentações por um longo período sem a ajuda divina. Por isso, em Mateus 19:12, Jesus diz: '... há eunucos que se fizeram eunucos por causa do reino dos céus; quem puder entender, que entenda.' Manter a castidade é muito difícil, exige grande esforço, e nem todos recebem esse dom. É por isso que São Paulo, em 1 Coríntios 7:7-9, afirma: 'Eu gostaria que todos fossem como eu; mas cada um recebe de Deus um dom especial: uns de um jeito, outros de outro. Aos solteiros e às viúvas, digo: é bom que permaneçam como eu. Mas, se não conseguem se controlar, que se casem; é melhor casar do que viver em paixão.'
O livro de Sabedoria (Sb 8:21) é parte dos deuterocanônicos, não reconhecido como canônico pelo protestantismo. A citação de Mateus 19:12 sobre 'eunucos pelo Reino dos Céus' reflete a valorização do celibato no cristianismo primitivo, ligado ao ascetismo. Em 1 Coríntios 7:7-9, Paulo aborda questões pastorais da igreja de Corinto, contexto greco-romano onde o casamento e a sexualidade eram temas controversos.

12. Sobre essa conclusão e a anterior, é importante destacar que é necessário definir um período de tempo — no qual alguém, sem a ajuda especial de Deus, não conseguiria perseverar sem cometer um pecado mortal — que será mais curto quanto mais graves e frequentes forem as tentações e dificuldades enfrentadas. Além disso, devem ser consideradas outras circunstâncias, tanto relacionadas à pessoa quanto às próprias tentações e dificuldades, que tornam a luta mais ou menos difícil.

13. Quarta conclusão: O ser humano, em seu estado natural de corrupção e sem a graça que o torna agraciado, não consegue cumprir por muito tempo toda a lei natural que o obriga a evitar o pecado mortal, nem qualquer parte dela que seja muito difícil, sem a ajuda especial de Deus. Por isso, ele não pode amar a Deus acima de tudo de forma eficaz e com um amor natural sem a ajuda especial divina.
A expressão 'amar a Deus acima de todas as coisas de maneira eficaz' remete ao Shema (Dt 6:5), reinterpretado por Jesus (Mt 22:37). Na teologia protestante, a incapacidade humana de cumprir isso

sem a graça é associada à doutrina da depravação total, enquanto Molina, como católico, enfatiza a cooperação entre graça e livre-arbítrio.

Essa conclusão é claramente derivada das duas anteriores. Afinal, se uma pessoa que recebeu a graça que a torna agraciada não pode realizar tudo o que foi mencionado sem a ajuda especial de Deus, então é ainda mais impossível que ela consiga fazer isso sem a graça que auxilia no cumprimento da lei natural.

## Discussão 18: Explicando, com base nas duas discussões anteriores, alguns textos da Bíblia que parecem negar o livre-arbítrio

1. Com base no que discutimos nas duas seções anteriores, podemos facilmente explicar algumas passagens da Bíblia que os luteranos usam para argumentar contra o livre-arbítrio.

Primeiro, temos as palavras de Provérbios 16:9: 'O coração do homem planeja o seu caminho, mas é o Senhor quem dirige os seus passos.' De fato, uma pessoa que está na graça de Deus pode decidir — por meio de seu livre arbítrio e sem outro auxílio especial da graça — permanecer continuamente na obediência aos mandamentos divinos e nunca pecar gravemente contra Deus, ou manter a castidade, ou realizar por um longo período qualquer outra coisa difícil, como demonstramos na disputa 14. No entanto, sem o auxílio diário e especial de Deus, que o assiste, e sem as diversas maneiras pelas quais Deus dirige seus passos, essa pessoa não poderá realizar o que decidiu, nem alcançar o objetivo que se propôs, como fica claro pelas conclusões apresentadas nas disputas anteriores. Por isso, no Salmo 16:5, o salmista diz: 'Firma os meus passos nos teus caminhos, para que os meus pés não vacilem'; e no Salmo 118:4-6: 'Tu ordenaste que os teus preceitos fossem diligentemente guardados. Oxalá que os meus caminhos sejam dirigidos, para que eu observe os teus estatutos! Então não serei confundido, ao considerar todos os teus mandamentos, vendo que em nenhum deles ofendi a tua majestade.' Com muitas outras palavras semelhantes, o salmista pede o auxílio divino. Portanto, a passagem de Provérbios 16:9 não nega, mas confirma a liberdade do arbítrio, como fica evidente nas palavras que citamos, principalmente porque os passos que Deus dirige com seu auxílio não são os dEle, mas os que damos por meio de nosso livre arbítrio com a ajuda divina.
O termo 'graça' refere-se ao favor imerecido de Deus concedido aos seres humanos para a salvação. Molina argumenta que, mesmo com o livre-arbítrio, o auxílio divino (graça) é necessário para perseverar nos mandamentos.A discussão sobre Provérbios 16:9 reflete o debate entre molinistas e luteranos: enquanto Lutero enfatizava a soberania divina absoluta, Molina defendia a cooperação entre liberdade humana e graça.

2. Vamos analisar a passagem de Jeremias 10:23: 'Eu sei que não depende do homem o seu caminho, nem do que anda endireitar o seu passo'. Lutero interpreta essas palavras como uma negação do livre-arbítrio. No entanto, acreditamos que essa interpretação está equivocada. O profeta Jeremias, falando em nome do povo judeu, que havia caído em pecado e precisava da graça de Deus, reconhece que a

conversão só é possível com o auxílio divino. Ele diz: 'Eu sei que não depende do homem o seu caminho (ou seja, não depende apenas dele começar a andar), nem do que anda endireitar o seu passo (isso também não depende apenas dele)'. Em seguida, Jeremias acrescenta (10:24): 'Corrige-me, Senhor (ou seja, para que eu me converta a ti, movido pelo teu temor), mas com justiça, não com tua ira, para que não me reduzas ao nada'. Portanto, essa passagem não nega o livre-arbítrio, mas enfatiza que a conversão do pecador requer a ajuda de Deus. Jeremias está falando sobre a necessidade da cooperação entre o livre-arbítrio humano e a graça divina. Santo Agostinho, ou o autor da 'Escada do Paraíso' (capítulo 10), afirma: 'Deus opera em nós as nossas obras, mas sem que estejamos totalmente ausentes; pois somos colaboradores de Deus, como diz o Apóstolo (1 Coríntios 3:9)'. Deus deseja que oremos a Ele e que, quando Ele se aproxima de nós, abramos nosso coração e concordemos com Sua vontade. No Salmo 78:9, lemos: '... ajuda-nos, Senhor, nosso salvador'. Santo Agostinho comenta: 'Quando Ele quer nos ajudar, não ignora Sua graça, nem suprime nosso livre-arbítrio; pois quem recebe Sua ajuda também faz algo por si mesmo'. Em sua obra 'Sobre a Primeira Epístola de João' (tratado 4, número 7), ele diz: 'Se você diz: ajuda-me, você está fazendo algo. Pois se você não fizesse nada, como Ele poderia ajudá-lo?'. O mesmo ensinamento é encontrado em 'Sobre as Palavras do Apóstolo' (sermão 13) e em 'Sobre a Perfeição da Justiça', escrito contra Celéstio.
Jeremias 10:23 é interpretado no contexto da conversão, onde a 'graça' é entendida como necessária para iniciar o processo de retorno a Deus, mas não anula a responsabilidade humana.Santo Agostinho (354-430 d.C.) foi um teólogo patrístico central no desenvolvimento da doutrina da graça. A citação da 'Scala paradisi' (obra medieval de espiritualidade) reforça a ideia de sinergia entre ação divina e humana.A menção a Celestio refere-se a um discípulo de Pelágio (século V), herege que negava a necessidade da graça para a salvação, posição rejeitada por Agostinho.

3. Outro texto que Lutero usa como base é Provérbios 16:1: 'O homem prepara o seu coração, mas a resposta da língua vem do Senhor.' No entanto, essa passagem deve ser entendida da mesma forma que o primeiro texto mencionado. Tiago, em sua epístola (3:2), afirma que uma pessoa é perfeita quando não peca no que diz. Ele também ressalta que é muito difícil passar muito tempo sem cometer erros com as palavras. Portanto, para evitar ofensas verbais por um longo período, precisamos da ajuda especial de Deus ainda mais do que para nos mantermos longe de pecados graves por muito tempo. Embora muitas pessoas justas possam viver anos, ou até a vida toda, sem cair em pecados graves, é raro encontrar alguém que nunca tenha falado algo errado ou que não sinta remorso por não conseguir controlar sua língua. Assim, o significado de Provérbios 16:1 é este: o homem deve preparar seu coração, usando seu livre-arbítrio, para controlar sua língua e evitar dizer coisas erradas. No entanto, é Deus quem, com Sua ajuda, governa a língua para que a pessoa não diga nada inadequado por um longo tempo. Isso mostra que, embora o livre-arbítrio seja essencial, ele não é suficiente por si só para evitar erros verbais prolongados, como discutimos na terceira conclusão da disputa anterior. Portanto, esse texto reforça a ideia do livre-arbítrio, em vez de negá-la, assim como o primeiro texto mencionado.

# Discussão 19: Sobre o poder do livre-arbítrio, com o auxílio geral de Deus, para resistir a tentações fortes e superar desafios naturais

O que discutimos nas três disputas anteriores, bem como nas disputas 5, 14 e em outras, exige uma análise cuidadosa da questão proposta. Decidimos abordar este tema aqui porque, para uma compreensão mais clara, é necessário comparar as capacidades do livre-arbítrio em um momento específico com as mesmas capacidades ao longo do tempo, especialmente no que diz respeito ao cumprimento de toda a lei e suas partes, ou seja, a perseverança no bem natural. Para tornar esta discussão mais clara e útil, vamos dividi-la em vários tópicos.

## Seção I: Onde explicamos a origem da dificuldade e apresentamos a primeira opinião sobre o assunto

1. Nas três discussões anteriores, mostramos que, apenas com a ajuda geral de Deus, nosso livre-arbítrio não tem força suficiente para superar as tentações e desafios que precisamos enfrentar. Isso se aplica não apenas ao cumprimento de toda a lei natural por um longo período, mas também a qualquer parte dela que envolva uma grande dificuldade.

Aqui discutimos se, enquanto a razão ainda julga, o livre-arbítrio tem, em qualquer momento, apenas com a ajuda geral de Deus, a liberdade de não cair em uma grande tentação e de superar qualquer grande dificuldade necessária para cumprir a lei natural naquele momento — mesmo que isso signifique morrer. Se a pessoa cair, ela pecará porque, sem qualquer ajuda adicional, ainda está em seu poder, embora com grande dificuldade, não transgredir a lei naquele momento. Ou, se o livre-arbítrio não tiver essa liberdade, então, mesmo que a pessoa transgrida a lei de forma consciente e deliberada, ela não pecará, porque não estava em seu poder evitar a transgressão naquele momento. Como Santo Agostinho diz em 'Retratações' (livro 1, capítulo 9), o mal que não pode ser evitado não é pecado; mas o mal que pode ser evitado é pecado. E em 'De duabus animabus' (capítulo 12), ele afirma: 'É extremamente injusto e insensato acusar alguém de pecar por não fazer o que não pode fazer.'
Santo Agostinho, citado aqui, foi um dos principais teólogos e filósofos do período patrístico (séculos IV-V). Sua obra 'Retratações' revisa e corrige seus escritos anteriores, refletindo sua evolução teológica. A ideia de que 'o mal que não pode ser evitado não é pecado' está alinhada com sua visão de que o pecado requer consentimento voluntário da vontade, tema central em debates sobre livre-arbítrio e graça.O termo 'livre-arbítrio' refere-se à capacidade humana de escolher entre o bem e o mal moral. Na teologia cristã, discute-se como essa liberdade interage com a soberania divina e a necessidade da graça para atos sobrenaturais.

2. Em defesa de uma resposta negativa a essa questão — ou seja, que em tal situação o livre-arbítrio não tem liberdade —, alguém poderia citar Gregório de Rimini (em sua obra 'Lectura in libros 1 et 2 sententiarum', 1, dist. 1, q. 2, art. 2, resposta à terceira prova contra a segunda conclusão; citado por

Caetano e outros em seus comentários à 'Suma Teológica', 1. 2, q. 10, a. 3). Nesse trecho, Gregório de Rimini afirma: 'À terceira prova, respondo que a vontade não realiza todo ato de querer de forma voluntária — isto é, livremente, com liberdade de contradição —, porque não realiza o ato de rejeição que surge após sentir a intensidade de algo prejudicial. Assim, acredito que, a menos que ocorra um milagre, ninguém pode se queimar com fogo sem sentir dor e, consequentemente, sem rejeitá-lo ou se afastar dele com dor. No entanto, talvez alguém possa não rejeitá-lo com uma decisão deliberada ou não se afastar com o sentimento de dor.' No entanto, como já mencionamos sobre o artigo de Santo Tomás, ao analisar corretamente essa questão, Gregório de Rimini não se opõe à opinião de Santo Tomás no artigo mencionado, que explicaremos no próximo parágrafo. Gregório de Rimini entende que a aflição da vontade é um ato de rejeição e que a alegria ou o prazer é um ato de desejo, embora sejam apenas reações emocionais da vontade resultantes do conhecimento de um objeto prejudicial presente ou iminente, ou de um objeto benéfico que se apresenta ou é esperado. Portanto, ao usar o termo 'rejeição' para se referir à aflição, Gregório de Rimini afirma que, a menos que ocorra um milagre, ninguém pode se queimar sem sentir dor e, consequentemente, sem rejeitar o fogo ou sentir aversão a ele. Ele sugere que a 'rejeição' e a 'aversão' se referem à própria aflição. No entanto, ele acrescenta que a pessoa é livre para decidir se rejeita ou não a queimadura, usando o termo 'rejeição' da mesma forma que outros teólogos. Assim, a pessoa teria o poder de realizar ou não esse ato. Embora a aflição, segundo Santo Agostinho, seja algo que nos acontece sem que queiramos — o que sugere que, se há liberdade para decidir sobre a rejeição da queimadura, então o ato de aflição que segue a rejeição também parece ser livre —, Duns Scotus (em 'In 3, dist. 15, q. única, art. 1') explica corretamente que, para que a vontade sinta aflição, não é necessária uma rejeição absoluta, mas basta uma rejeição condicionada ou uma vontade condicionada. Isso significa que a pessoa que sofre não deseja passar por aquilo que a aflige, a menos que seja necessário para alcançar a felicidade ou outro objetivo importante. Da mesma forma, é evidente que, embora alguém que jogue suas mercadorias ao mar o faça com vontade absoluta, ainda assim se aflige por isso, a menos que essa ação seja necessária para continuar vivendo. Além disso, para que a vontade sinta aflição, basta perceber a presença de algo prejudicial em si mesmo, mesmo que, sob outra perspectiva, possa ser considerado benéfico e a vontade o deseje com vontade absoluta.
Gregório de Rimini (século XIV) foi um teólogo agostiniano medieval, conhecido por suas posições rigorosas sobre predestinação e graça. Caetano (Tomás de Vio, século XVI) foi um cardeal e teólogo tomista que comentou a 'Suma Teológica' de Tomás de Aquino.'Nolição' (ato de rejeição) e 'volição' (ato de escolha) são termos escolásticos que descrevem movimentos da vontade humana. A discussão sobre aflição e liberdade reflete debates medievais sobre a relação entre paixões, vontade e responsabilidade moral.Duns Scotus (século XIII-XIV), franciscano, defendeu que a vontade humana mantém liberdade mesmo diante de impulsos contrários, desde que haja um motivo racional (como preservar a vida). Isso contrasta com visões mais deterministas da ação humana.

3. É provável que Andrés de Vega tenha defendido essa visão. Em seu livro 'Opusculum de justificatione, gratia et merito' (questão 12 e seguintes), ele argumenta que, no estado de natureza corrompida, o livre-arbítrio, mesmo com a ajuda geral de Deus, não consegue superar tentações difíceis nem realizar boas ações que exijam muito esforço. Ele dá exemplos como fazer votos, jejuar por muito tempo, dar grandes esmolas ou outras ações semelhantes que sejam difíceis. Segundo Vega, com a

ajuda geral de Deus, o livre-arbítrio só pode superar tentações e realizar ações que exijam pouco ou nenhum esforço, como comer, beber, dormir, orar, fazer trabalhos simples, cumprir deveres conjugais, vestir-se adequadamente e coisas parecidas. No entanto, Vega levanta uma dúvida: se o livre-arbítrio enfrenta uma tentação perigosa ou uma ordem difícil que, se não cumprida, leva ao pecado mortal, e Deus só oferece sua ajuda geral, seria pecado ceder à tentação ou não cumprir a ordem? Em uma questão posterior, Vega parece dizer que não seria pecado, porque a pessoa não teria capacidade de cumprir a ordem naquele momento, mesmo que entendesse o que deveria fazer. Ou seja, a transgressão não seria culposa por falta de capacidade, não por ignorância.
Andrés de Vega foi um teólogo franciscano do século XVI, conhecido por suas contribuições ao debate sobre a graça e o livre-arbítrio durante a Contrarreforma. O termo 'concurso geral de Deus' refere-se à doutrina de que Deus sustenta todas as ações naturais das criaturas, sem intervenção especial. O 'estado de natureza corrompida' alude à condição humana após o pecado original, segundo a teologia cristã, onde há inclinação para o pecado sem a graça divina.

4. Bartolomeu de Medina parece claramente apoiar essa visão quando afirma ─no texto que citamos na disputa 14─ que, mesmo que o pecador não enfrente tentações ou oportunidades de pecar, apenas com o auxílio geral de Deus, ele não pode realizar o ato de amar a Deus acima de todas as coisas de forma natural, nem manter o propósito firme de não violar os mandamentos da lei natural, que são obrigatórios sob pena de pecado mortal, embora possa ter algum desejo nesse sentido. Ele reforça essa posição em sua obra 'Expositio in primam secundae' (questão 10, artigo 3), onde se distancia da doutrina de Santo Tomás de Aquino ─que ensina que, por mais intensa que seja a paixão, desde que não anule o julgamento da razão, ela não pode forçar a vontade a consentir─, a menos que se acrescente que a tentação é muito forte e que o livre-arbítrio só conta com o auxílio geral de Deus. Vega argumenta que, nesse caso, a vontade estaria sob uma necessidade e, portanto, não poderia ser considerada culpada de pecado, mesmo que consinta.
Bartolomeu de Medina foi um teólogo tomista espanhol do século XVI. Sua divergência de Santo Tomás de Aquino aqui reflete debates escolásticos sobre como a paixão (emoção intensa) afeta a liberdade humana. A 'dileção natural de Deus' indica um amor a Deus baseado na razão natural, distinto do amor sobrenatural infuso pela graça.

5. Dos autores que li até agora, não me lembro de outro que tenha defendido essa mesma ideia. Por isso, fico muito surpreso que Andrés de Vega não apenas afirme que essa opinião é comum nas escolas, mas também cite o Mestre das Sentenças, Santo Tomás, Durando, Escoto e Gabriel Biel, embora nas passagens que ele cita deles não haja nada semelhante. Além disso, é bem conhecido que Santo Tomás defende o oposto, como deixaremos claro no próximo parágrafo. Quanto a Durando, Escoto e Gabriel Biel, eles se inclinam tanto para a opinião contrária que parecem seguir a própria heresia pelagiana. No entanto, considerando o período em que viveram, não podemos culpá-los por nada quando afirmam — como lemos em seus comentários 'In sententiarum libros', livro 2, distinção 28, citados por Vega — que o homem, em estado de natureza caída, pode, por suas próprias forças naturais e sem a ajuda da graça, cumprir todos os mandamentos e evitar não apenas cada pecado mortal, mas todos eles por um longo período de tempo, embora com grande dificuldade.

O 'Mestre das Sentenças' é Pedro Lombardo, autor de uma obra fundamental na teologia medieval. Durando (Durandus de Saint-Pourçain), Escoto (João Duns Scotus) e Gabriel Biel foram teólogos medievais associados a posições semi-pelagianas, que enfatizavam a capacidade humana de cooperar com a graça. A 'heresia pelagiana' nega a necessidade da graça para a salvação, afirmando que o homem pode cumprir os mandamentos por suas próprias forças.

# Seção II: Apresentação da segunda visão sobre o tema

1. Primeiro, Santo Tomás (na Suma Teológica, 1. 2, q. 10, art. 2 e 3) e Caetano, em seus comentários sobre essas passagens, defendem claramente que, quando surge uma tentação grave ou uma dificuldade que pressiona a vontade humana a quebrar um mandamento, o homem, mesmo em seu estado caído e apenas com o auxílio geral de Deus, ainda mantém a liberdade de escolha enquanto conservar o uso da razão. Portanto, se ele escolhe transgredir, peca. Santo Tomás argumenta que, com suas forças naturais e o apoio geral de Deus, a vontade humana não é forçada a agir de uma maneira específica, mas permanece livre para escolher. Ele se refere à vontade humana como ela é nesta vida, com suas capacidades naturais. No terceiro artigo, ele explica que nenhuma paixão, nem mesmo o medo da morte, pode forçar a vontade enquanto a razão permanecer ativa. A paixão influencia a vontade apenas através do entendimento, pois a vontade só é movida pelo que a mente compreende. Santo Tomás afirma que, enquanto o juízo da razão não for completamente obscurecido por uma imaginação perturbadora, a vontade mantém sua liberdade. Mesmo quando a paixão afeta a razão, algo dela permanece livre, permitindo que a pessoa resista à paixão ou a controle para não sucumbir.
A 'Suma Teológica' de Tomás de Aquino (1225-1274) é a obra mais influente da teologia católica. Caetano (Tommaso de Vio, 1469-1534) foi um cardeal e comentarista tomista. A discussão sobre a liberdade da vontade mesmo sob paixões intensas reflete a visão tomista de que a razão mantém a capacidade de discernimento enquanto não totalmente obscurecida.

2. Caetano, em seus comentários à Suma Teológica (1. 2, q. 10, art. 3), entre outras coisas, diz: 'Pelo que lemos no terceiro artigo, é fácil ver até que ponto o desejo ou a rejeição são livres, tanto em relação aos objetos prazerosos ao tato, quanto aos contrários a eles. Pois essas paixões ou eliminam totalmente a razão e, consequentemente, a vontade, ou não as eliminam completamente e, na mesma medida, não eliminam totalmente a liberdade. Embora, naquele momento, devido à disposição do sujeito, a vontade se incline fortemente para um ato conforme ao apetite sensível, no entanto, como ainda possui liberdade, não é necessário um milagre para que não realize esse ato, como diz Gregório de Rimini (In I, dist. 1, q. 2, art. 2)'. Não creio que, exceto Medina, os outros seguidores de Santo Tomás adiram à opinião contrária.
Caetano (Tomás de Vio, cardeal Caetano) foi um teólogo tomista do século XVI, conhecido por seus comentários à Suma Teológica de Tomás de Aquino. Gregório de Rimini foi um teólogo agostiniano medieval (século XIV) que defendia a predestinação. A discussão sobre liberdade da vontade versus paixões sensíveis remonta à antropologia tomista, onde a razão mantém domínio sobre os apetites, mesmo em situações de forte inclinação.

3. O próprio Santo Tomás defende essa ideia (Suma Teológica, 1. 2, q. 109, art. 8 e 9), ensinando que o homem, após a queda, ainda pode evitar cada pecado mortal usando suas forças naturais, assim como pode cumprir qualquer mandamento da lei natural em qualquer situação. No entanto, ele não consegue evitar todos os pecados mortais por um longo período de tempo. Domingo de Soto (De natureza e graça, 1, cap. 22, concl. 4 e 5) cita e analisa essas palavras para mostrar a opinião que, segundo ele, Santo Tomás apoia.
O 'estado de natureza caída' refere-se à condição humana após o pecado original, segundo a teologia católica. Domingo de Soto foi um teólogo espanhol do século XVI, da Escola de Salamanca, que abordou a relação entre graça e livre-arbítrio. A ideia de cumprir preceitos 'em qualquer circunstância' remete ao debate sobre sinergismo (cooperação humana com a graça) na tradição tomista.

4. São Anselmo, um grande seguidor da doutrina de Santo Agostinho, também compartilha dessa opinião, como podemos ver em suas obras 'De libero arbitrio' (capítulos 6, 7, 9 e 10) e 'De concordia praescientiae, praedestinationis et gratiae cum libero arbitrio' (capítulo 1). Nesses textos, São Anselmo ensina que, enquanto o julgamento da razão permanecer, nenhuma paixão, por mais forte que seja, nem qualquer dificuldade, podem tirar a liberdade da vontade de não consentir; nem podem criar nela uma necessidade que a leve a pecar em qualquer momento em que pareça concordar com a quebra de um mandamento. Ao usar o exemplo de um homem ameaçado de morte a menos que decida mentir, São Anselmo explica que a incapacidade de resistir à tentação — que sentimos mais fortemente quanto mais grave é a tentação — não é nada além da dificuldade de permanecer na retidão. No entanto, por maior que seja essa dificuldade, ela não tira o poder da vontade de permanecer na retidão, que sempre permanece livre para não ceder, se assim desejar. Não há como expressar isso de forma mais clara e alinhada com a afirmação comum entre os teólogos: Sob a visão perfeita de Deus, devido à Sua infinitude como objeto, nada pode impor à vontade uma necessidade em relação ao exercício de seu ato.
São Anselmo (século XI) desenvolveu uma teologia da liberdade como capacidade de perseverar na retidão (rectitudo), influenciando discussões sobre graça e livre-arbítrio. O exemplo do homem ameaçado de morte ilustra o princípio de que a liberdade permanece mesmo sob coação extrema, tema tratado em debates sobre martírio e integridade moral na Igreja primitiva.

5. Além de Durando, Escoto e Gabriel Biel — dos quais, como mencionamos na seção anterior, ninguém pode negar que apoiam essa visão, especialmente quando Escoto (In I, dist. 1, q. 4; In IV, dist. 49, q. 6) afirma que nem mesmo a visão clara de Deus pode impor uma necessidade à vontade em relação ao exercício de seu ato —, Domingo de Soto também compartilha dessa opinião. Ele afirma (De natura et gratia, 1, cap. 22, concl. 2) que, embora o homem no estado de natureza caída possa cumprir substancialmente qualquer tipo de mandamento, ele não pode cumprir todos, ou seja, não pode permanecer firme por muito tempo sem cair, a menos que Deus lhe conceda Sua ajuda especial. No final do capítulo citado (corol. 2 e 3), Soto diz que o homem justo não realiza nenhuma ação singular que, em sua essência, seja diferente daquela que alguém sem a graça poderia realizar. Fica claro, pelo que ele diz antes e depois, que suas palavras se referem ao homem que depende apenas de suas forças naturais, sem a ajuda especial de Deus. Ele também acrescenta que um homem infiel ou herege pode experimentar em si mesmo um amor por Deus que, em essência, é exatamente igual ao amor que um

católico sente; da mesma forma, ele pode enfrentar a morte por sua religião — mesmo que falsa — com o mesmo fervor e impulso que movem um católico. Por isso, ele conclui que, nesta vida, ninguém pode ter certeza de estar em estado de graça sem um privilégio especial. Nas conclusões 4 e 5, assim como Santo Tomás (Summa Theologica, 1. 2, q. 109, art. 8 e 9), ele defende que, no estado de natureza caída, o homem pode evitar, por suas próprias forças naturais, cada pecado mortal, assim como pode cumprir qualquer mandamento em qualquer circunstância, embora não possa cumpri-los todos por um longo período de tempo.
Durando (Durandus de Saint-Pourçain), Escoto (Duns Scotus) e Gabriel Biel foram teólogos medievais (séculos XIII-XV) que influenciaram o nominalismo. A distinção entre 'substancialmente igual' nas ações justas de crentes e não crentes reflete debates sobre a natureza da graça santificante. A afirmação sobre segurança da graça antecipa discussões protestantes sobre perseverança dos santos, contrastando com a visão católica da incerteza salvífica sem revelação especial.

6. Ruardo Tapper compartilha da mesma opinião. Em sua obra 'De libero arbitrio' (fol. 316), ele afirma: 'Existem coisas que, por sua própria natureza, estão além da capacidade do livre-arbítrio, pois são de ordem sobrenatural, como a conversão do ímpio, crer, ter esperança e amar de modo necessário para alcançar a salvação. O livre-arbítrio não pode realizar essas coisas, nem coletiva nem individualmente, sem a ajuda especial de Deus. Por isso, se Deus ordenasse algo disso e não fornecesse Seu auxílio, o homem não pecaria por não cumprir esses mandamentos, pois ninguém peca por não fazer o que é impossível para ele. No entanto, há outras coisas que, por sua natureza, não estão além das forças do livre-arbítrio — embora ele seja fraco e precise de vigor para realizá-las —, como todas as ações que seguem o direito natural. O livre-arbítrio, por suas próprias forças, pode realizar cada uma delas, pois nenhuma paixão ou medo da morte pode impor à nossa vontade uma necessidade tão grande que nos impeça de escolher ou rejeitar algo, desde que o juízo da mente permaneça livre e intacto. Por isso, a necessidade de pecar devido à nossa fraqueza implica uma inevitabilidade em relação a tudo o que nos é ordenado de forma coletiva, mas não em relação a cada mandamento individual.'
Ruardo Tapper foi um teólogo do século XVI, parte da Contra-Reforma, conhecido por suas discussões sobre o livre-arbítrio e a graça. A distinção entre ações sobrenaturais (dependentes da graça) e naturais (possíveis pelo livre-arbítrio) reflete o debate católico pós-Reforma sobre a cooperação humana com a graça divina.O termo 'livre-arbítrio' aqui se refere à capacidade humana de escolha moral, um conceito central na teologia cristã, especialmente após as controvérsias pelagianas e semipelagianas. A 'ajuda especial de Deus' alude à graça sobrenatural, necessária para ações que levam à salvação, conforme definido no Concílio de Trento.

7. Ruardo cita Santo Agostinho como defensor da mesma opinião em q. 24 sobre Números e em 'De spiritu et littera' (cap. 31). Nestes trechos, ele concorda com essa visão, mas ainda mais nos seguintes. Assim, em 'De praedestinatione et gratia' (cap. 9), o autor deste livro afirma: 'O livre-arbítrio que Deus nos deu tem uma tendência a cair no mal; e como não pode fazer nada que seja verdadeiramente virtuoso sem a ajuda de Deus, sua inclinação para o pecado só é contida pelo apoio da virtude'. Com essas palavras, ele ensina claramente que, deixado por conta própria, o livre-arbítrio pode cair em todo tipo de pecado, de modo que, de fato, peque com consentimento — algo que os defensores da opinião contrária negam —, especialmente quando uma tentação ou dificuldade séria surge ao tentar cumprir

um mandamento. Em 'De civitate Dei' (livro 21), ele diz: 'Se há uma lei que ordena, mas falta o espírito que ajuda, à medida que o desejo pela proibição do pecado cresce e domina, cai-se em transgressão'. Quando Santo Agostinho fala de uma paixão que cresce e domina, ele está afirmando que o livre-arbítrio, abandonado a si mesmo, cai em pecado de forma verdadeiramente culpável — algo que os defensores da opinião contrária negam —, especialmente quando a paixão é forte ou moderadamente difícil de superar. Em 'Contra duas epistolas Pelagii' (cap. 5), Santo Agostinho afirma: 'Não dizemos que, por causa do pecado de Adão, o livre-arbítrio tenha desaparecido da natureza humana, pois os homens sob o domínio do diabo podem pecar com ele; no entanto, o livre-arbítrio não é suficiente para viver bem e piedosamente, a menos que a graça de Deus liberte a vontade humana e a ajude em toda boa ação, palavra e pensamento'. Portanto, para que uma ação má seja considerada culpável e verdadeiramente pecaminosa em um homem em estado de natureza caída, Santo Agostinho não exige nenhuma ajuda especial de Deus, mas considera suficiente o apoio geral que permite que esse homem realize essa ação com maior facilidade e rapidez, especialmente quando a paixão e a tentação o inclinam e incitam a isso; mas para viver com honestidade e piedade e, assim, alcançar a vida eterna, segundo Santo Agostinho, esse homem precisa da graça de Deus.
Santo Agostinho (354-430) foi um dos Pais da Igreja cujas obras influenciaram profundamente a teologia medieval e reformada. Sua disputa com Pelágio (heresia pelagiana) centrou-se na incapacidade humana de praticar o bem sem a graça divina.A citação de 'De civitate Dei' (A Cidade de Deus) aborda a relação entre lei divina e a fraqueza humana, tema crucial na doutrina do pecado original. O termo 'prevaricação' refere-se ao pecado consciente contra a lei moral.A menção ao 'estado de natureza caída' remete à doutrina agostiniana da corrupção humana após o pecado de Adão, exigindo a graça para a redenção (Rm 5:12-19).

8. Alguém pode pensar que Santo Agostinho defende uma visão contrária, pois no livro *Hypognosticon* (livro 3, capítulo 4), o autor afirma: 'Afirmamos que todos os seres humanos têm livre arbítrio, junto com a capacidade de julgar pela razão. No entanto, isso não significa que, com o livre arbítrio, possamos iniciar ou concluir qualquer coisa que se dirija a Deus como fim sem a Sua ajuda. O livre arbítrio só pode ser usado nas ações desta vida, sejam boas ou más. Por boas obras, entendo aquelas que surgem de um bem natural, como desejar trabalhar no campo, comer e beber, ter amigos, vestir-se, construir uma casa, casar-se, cuidar dos animais, aprender habilidades úteis — em resumo, qualquer bem que vise a vida presente. Mas nenhuma dessas coisas pode existir sem o governo divino; na verdade, elas existem e recebem sua existência de Deus. Por más obras, refiro-me a ações como adorar ídolos, matar, entre outras.' Aqui, Santo Agostinho parece limitar as boas obras que o livre arbítrio pode realizar sozinho àquelas que não apresentam dificuldades significativas.
O 'Hypognosticon' é uma obra pseudepígrafa (atribuída erroneamente a Agostinho) do século VI, comum em debates medievais. A distinção entre obras 'naturais' (vida presente) e 'sobrenaturais' (relacionadas a Deus) reflete a escolástica medieval, que separava a ética natural da salvação sobrenatural.O conceito de 'bem natural' aqui inclui ações moralmente neutras ou positivas dentro da ordem criada, enquanto o 'bem sobrenatural' exige a graça para orientar-se ao fim último (Deus).

9. No entanto, esse testemunho não é suficiente para afirmar tal coisa. Primeiro, porque, como já dissemos e afirmamos nas disputas quinta e sexta, é claro que Santo Agostinho ensina o contrário.

Segundo, porque o autor do Hypognosticon, no capítulo citado, havia dito antes que, por causa do pecado, o primeiro homem perdeu a liberdade de fazer o bem; assim lemos: 'Quem podia não querer o mal graças à sua capacidade de fazer o bem, por querer o mal perdeu justamente a capacidade de fazer o bem... Portanto, por causa do pecado, o livre-arbítrio do homem perdeu sua capacidade de fazer o bem, embora não seu nome, nem seu conceito (ou seja, do livre-arbítrio)'. Depois, são acrescentadas as palavras da passagem que citamos. Mas —como dissemos nas disputas 6 e 15 e como explicaremos mais detalhadamente na disputa 22— quando Santo Agostinho fala do bem que o livre-arbítrio perdeu a capacidade de fazer por causa do pecado e que somente Cristo restaura, ele não está se referindo ao bem moral puramente natural em si mesmo —seja fácil ou difícil—, mas, como teólogo e no estilo das Escrituras, ele está se referindo ao bem sobrenatural que leva a um fim sobrenatural e que, por isso, se ajusta a esse fim em ordem e grau. Esse é o bem que se dirige a Deus como fim, como lemos na passagem citada; aqui também aprendemos que nosso livre-arbítrio não pode começar nem terminar esse bem sem Deus. O outro bem recebe esse nome porque é o bem das obras da vida presente, ou seja, não vai além do fim natural do homem. Embora nesta passagem sejam dados exemplos de obras boas fáceis, isso não nega a possibilidade de fazer outras obras puramente naturais mais difíceis, pois elas já estariam incluídas nas palavras que seguem os exemplos: '... querer qualquer bem que tenha como fim a vida presente', ou seja, que não transcenda um fim natural. Certamente, assim como os bens morais mais difíceis, feitos com caridade, nos tornam merecedores de Deus ou do fim sobrenatural —embora isso não aconteça se forem feitos sem caridade—, da mesma forma, se os bens mais fáceis mencionados na passagem forem feitos com caridade, eles também nos tornarão merecedores de Deus ou do fim sobrenatural; por isso, não há razão para excluir esses bens do grupo de bens que, como lemos nesta passagem, se dirigem a Deus como fim. Por fim, somos apresentados à seguinte disjunção. Quando se fala de um bem dirigido a Deus como fim —que, como aprendemos, perdemos a liberdade de realizar por causa do pecado dos primeiros pais—, ou se inclui um bem moral puramente natural, ou não se inclui esse bem, mas apenas o bem sobrenatural ajustado a um fim sobrenatural. Se afirmamos o primeiro, concordamos com a opinião de Gregório de Rimini, que já rejeitamos, ou seja, sem o auxílio especial de Deus, nenhuma obra moral boa e puramente natural pode ser realizada; além disso, a segunda parte da passagem —que diz que, sem cair em pecado e sem o auxílio especial de Deus, podemos querer casar e comer— contradiz a primeira; pois, se fizéssemos essas coisas sem cometer pecado, seriam obras moralmente boas de castidade conjugal e temperança; no entanto, não poderíamos realizá-las sem o auxílio especial de Deus, porque teríamos perdido a liberdade de fazê-las. Mas se afirmamos o segundo, já temos o que buscamos, ou seja, nenhum bem moral e puramente natural —seja fácil ou difícil— deve ser incluído no grupo de bens para cuja realização, como aprendemos nesta passagem, perdemos a liberdade por causa do pecado dos primeiros pais e, portanto, não podem ser realizados sem o auxílio especial de Deus, mas devem ser incluídos no grupo de bens da vida presente, ou seja, dos bens que não transcendem o fim natural da vida presente, mencionados na segunda parte da passagem. A tudo isso deve ser acrescentado que não é certo que Santo Agostinho seja o autor dos livros do Hypognosticon. Por isso, não há razão para negar que Santo Agostinho concorde com a opinião que lhe atribuímos.

Gregório de Rimini (século XIV), teólogo agostiniano radical, defendia que mesmo obras naturais boas requerem graça especial, posição rejeitada por Molina. A disputa sobre a autoria do 'Hypognosticon' ilustra como obras pseudepígrafas influenciavam debates teológicos medievais.A distinção entre 'fim

natural' (vida terrena) e 'fim sobrenatural' (visão beatífica) é central na teologia tomista, que Molina adapta em sua síntese entre livre-arbítrio e graça eficaz.

10. São Jerônimo apoia claramente essa visão em seus 'Diálogos contra os Pelagianos', no final do terceiro livro. Através do personagem Ático, ele diz a Critóbulo, que representa Pelágio: 'Eu já te disse no início: está em nosso poder pecar ou não pecar, escolher o bem ou o mal, sem que nosso livre arbítrio seja prejudicado. No entanto, isso só é possível considerando a fragilidade humana, pois apenas Deus e o Verbo encarnado são capazes de impecabilidade absoluta. Mas não somos obrigados a agir sem parar só porque podemos fazê-lo por um breve momento. Podemos jejuar, vigiar, caminhar, ler, cantar, sentar, dormir. Mas devemos fazer isso sem descanso?'. Com essas palavras, São Jerônimo ensina que nosso livre arbítrio, por si só, tem a liberdade de evitar cada ato pecaminoso. Portanto, quando não evitamos esses atos, pecamos e nos tornamos culpados, merecendo punição. A única limitação é a incapacidade de perseverar sem cair em pecado, como Santo Anselmo explica. A visão contrária é estranha aos antigos Padres da Igreja, que afirmam que os humanos, em estado de natureza caída e com apenas suas forças naturais, são incapazes de evitar pecados mortais e superar tentações graves. Da mesma forma, os fiéis, exceto Nossa Senhora, são incapazes de evitar todos os pecados veniais, mesmo com a ajuda de Deus. No entanto, não há incapacidade de evitar cada pecado venial individualmente; quando cometemos um, pecamos porque poderíamos tê-lo evitado. Aqueles que defendem essa visão argumentam que, em estado de natureza caída e sob tentações graves, os humanos são incapazes de evitar pecados mortais específicos e, portanto, não pecam ao transgredir dessa forma. São Jerônimo (347-420) foi um Padre da Igreja conhecido por traduzir a Bíblia para o latim (Vulgata). A citação refere-se à controvérsia pelagiana (séc. V), onde Pelágio negava o pecado original e defendia a capacidade humana de alcançar a santidade sem a graça divina. Jerônimo, junto com Agostinho, combateu essa visão.Mortal/venial: na teologia católica, pecados mortais rompem a relação com Deus (ex.: homicídio); veniais são falhas menos graves (ex.: mentira leve). A 'impotência' mencionada refere-se à doutrina da concupiscência pós-Queda (Rm 7:15-20).

11. Os defensores dessa visão acreditam que, mesmo após a queda, o ser humano, com a ajuda geral de Deus, é capaz de realizar boas ações morais de natureza puramente natural. Domingo de Soto e Ruardo Tapper afirmam isso explicitamente. Eles argumentam que, se Santo Anselmo defende que é possível escolher a morte em vez de mentir — algo extremamente difícil —, então, com mais razão, o ser humano pode realizar ações que exigem menos esforço. Portanto, em situações sem tentações ou ocasiões de pecado, o homem pode decidir firmemente evitar o pecado mortal daí em diante. A discussão detalhada sobre esse tema já foi apresentada na disputa 14.
Domingo de Soto (1494-1560) foi teólogo espanhol da Escola de Salamanca. Ruardo Tapper (1487-1559) foi teólogo neerlandês, ambos pré-tridentinos. O 'concurso geral' é a doutrina tomista da cooperação divina nas ações humanas naturais (sinergia entre graça e liberdade).

## Seção III: Argumentos contra a primeira opinião e a favor da segunda

1. No próximo tópico, apresentaremos os argumentos que apoiam a primeira visão e refutam a segunda. Agora, para demonstrar a segunda visão, veremos quais argumentos são usados contra a primeira.

Primeiro argumento: Podemos nos basear na autoridade de grandes nomes da Igreja, como Santo Agostinho, São Jerônimo, Santo Anselmo e São Tomás de Aquino. Eles apoiam a segunda opinião de maneira clara, como podemos ver pelas citações deles apresentadas na seção anterior.
Santo Agostinho (354-430) formulou a doutrina da graça contra Pelágio. São Tomás de Aquino (1225-1274) sistematizou a teologia medieval, integrando Agostinho e Aristóteles. A 'segunda opinião' refere-se à posição ortodoxa que enfatiza a necessidade da graça para evitar pecados mortais.

2. Segundo argumento: Se a primeira opinião estivesse correta, teríamos que aceitar que as causas secundárias que provocam emoções fortes ou criam grandes dificuldades, ou essas próprias emoções e dificuldades, acabariam com a liberdade natural da vontade sem destruir o raciocínio. Isso significaria que, a menos que um auxílio especial de Deus protegesse a vontade de forma sobrenatural, ela seria forçada a agir por necessidade, indo contra o que muitos teólogos afirmam: que, diante da visão perfeita de Deus, nada pode forçar a vontade a agir por necessidade.
O termo 'causas segundas' refere-se a agentes ou forças criadas (como seres humanos) que atuam sob a soberania divina. 'Livre-arbítrio' aqui indica a capacidade humana de escolha moral, tema central na controvérsia entre molinismo e determinismo teológico.O contexto histórico remete aos debates do século XVI sobre graça divina e liberdade humana, especialmente na resposta de Molina ao agostinianismo rigoroso.

3. Terceiro argumento: Como explicamos na disputa 3, no estado da natureza caída, o livre-arbítrio tem as mesmas capacidades que teria se o homem fosse criado em um estado puramente natural —voltado apenas para um fim natural— e Deus decidisse não lhe conceder nenhuma ajuda especial. Em resumo, o livre-arbítrio tem as mesmas capacidades que teria se Deus criasse o homem da forma como os filósofos da natureza e da ética entendem que ele foi criado.
'Estado da natureza caída' alude à condição humana após o pecado original, segundo a teologia cristã. A comparação com um 'estado puramente natural' reflete a polêmica contra o pelagianismo, heresia do século V que negava a necessidade da graça para a salvação.

Mas quem pode acreditar que o homem, criado por um artífice extremamente sábio, teria uma natureza tal que, sempre que surgisse uma oportunidade de prazer impuro, assassinato, roubo ou qualquer outro crime — especialmente quando movido por uma paixão intensa ou uma grande dificuldade em resistir ao pecado —, não conseguiria, nem mesmo por um breve momento, usar sua razão para se proteger e evitar o pecado, impedindo que sua vontade consentisse com o mal? Afinal, enquanto a mente mantém seu juízo, o crime proposto parece claramente proibido pela lei natural e é tão repugnante que um homem bom, guiado pela luz da razão, preferiria morrer a cometê-lo. Certamente, é indigno pensar algo assim sobre o Criador, que é a sabedoria suprema de todas as coisas.
A 'lei natural' mencionada corresponde à ideia paulina de que a moralidade básica está inscrita na consciência humana (Romanos 2:14-15). A crítica à fraqueza moral absoluta do homem sem ajuda divina relaciona-se com a doutrina da concupiscência em Agostinho.

Aristóteles, em sua obra 'Ética a Nicômaco' (livro 3, capítulo 1), argumenta, com base na razão natural, que uma pessoa, mesmo sob ameaça de morte, tem a capacidade de se controlar e resistir a agir contra sua vontade. Portanto, se ela ceder, estará cometendo um pecado.
Aristóteles (384-322 a.C.), filósofo grego cuja ética influenciou a Escolástica medieval. A citação da 'Ética a Nicômaco' mostra o diálogo entre filosofia clássica e teologia no pensamento molinista.

Nossa própria experiência com o livre-arbítrio em situações como as mencionadas nos convence disso, assim como os exemplos de muitos não crentes que morreram por um bem nobre ou enfrentaram grandes dificuldades. No entanto, não há motivos para acreditar que eles receberam ajuda sobrenatural para realizar essas ações.
O conceito de 'livre-arbítrio' aqui discutido por Molina reflete o debate teológico entre as visões protestantes e católicas durante a Contrarreforma. A referência a 'infiéis que morreram por algum bem honesto' alude à discussão sobre a 'lei natural' (Romanos 2:14-15), onde mesmo não crentes podem praticar atos moralmente bons, porém sem valor salvífico segundo a teologia protestante.

4. Demonstração: Recusar o consentimento em cada uma dessas situações ou, ao contrário, escolher discordar, são atos naturais e próprios do livre-arbítrio. Isso porque o ser humano recebeu a capacidade de fazer isso tanto quanto recebeu a visão para enxergar, o ouvido para ouvir e o entendimento para compreender. Além disso, para recusar o consentimento, não é necessário que o livre-arbítrio realize um ato que dependa da cooperação geral de Deus ou até mesmo de Seu auxílio especial. Basta que o comportamento seja puramente negativo, ou seja, que não escolha nem o consentimento nem a discordância. Portanto, assim como, na ausência da cooperação especial de Deus, nenhuma das outras faculdades perde a capacidade de realizar seus atos próprios, o livre-arbítrio também não deve ser privado de nenhum dos seus. Quem discordar disso terá a obrigação de provar seu ponto com argumentos convincentes; caso contrário, nem sequer devemos dar atenção a essa opinião.

5. Quarto argumento: Se a vontade não tivesse liberdade para resistir a uma forte paixão que surge e fosse obrigada a ceder a ela, isso significaria que, no homem em seu estado natural, com todas as suas capacidades intactas e apenas com o apoio geral de Deus, a parte superior (a razão) não controlaria a parte inferior (os desejos), exceto quando os impulsos da parte inferior fossem fracos. Pelo contrário, a parte inferior dominaria a parte superior, forçando-a a concordar com os impulsos e paixões da parte inferior.
O termo 'homem em estado de pura nudez' refere-se ao estado humano pré-queda (Adão antes do pecado original), um conceito-chave na antropologia teológica. A discussão sobre a 'parte superior' (razão/vontade) versus 'inferior' (paixões) remonta à filosofia grega (especialmente Platão) e foi adaptada por teólogos como Agostinho. O Concílio de Trento (1545-1563) havia reafirmado a capacidade humana de cooperar com a graça, contra a visão protestante da escravidão da vontade após a Queda.

No entanto, isso não está de acordo com a razão natural e a experiência, nem com as Sagradas Escrituras. Pois, por um lado, as Escrituras ensinam que a vontade superior controla a inferior e, por

outro lado, afirmam que, assim como o homem, em seu estado original de inocência, foi criado à imagem e semelhança de Deus, ele também foi dotado de livre-arbítrio e é responsável por suas próprias ações.
A referência à 'imagem e semelhança de Deus' (Gênesis 1:26-27) era central nas discussões sobre a natureza humana. Molina argumenta que o livre-arbítrio é parte essencial dessa imagem, posição contrária à visão calvinista da depravação total. A menção ao domínio da parte superior sobre a inferior ecoa Tiago 1:14-15, onde a vontade humana é responsável pelo consentimento ao pecado.

6. Quinto argumento: Se a opinião contrária fosse verdadeira, então, se o homem fosse criado no estado de natureza que mencionamos ao discutir o terceiro argumento, e se ele não pudesse evitar, mesmo com o auxílio geral de Deus, cair em ocasiões de pecado grave ou impedir que sua vontade consentisse com o pecado, ele não pecaria de fato, mesmo que todas as oportunidades de pecar se apresentassem a ele e ele as aproveitasse. Consequentemente, ele não mereceria punição, e os governantes não poderiam justamente executá-lo, pois punir um ato que não é culpável seria uma injustiça. Quem pode negar que isso está muito longe da razão e da luz natural?
O parágrafo discute o estado de natureza do homem antes da Queda (Gênesis 3), referindo-se à condição humana sem o auxílio divino especial. A 'luz natural' mencionada alude à compreensão filosófico-teológica da lei moral inata (Romanos 2:14-15). O argumento reflete debates pós-Reforma sobre livre-arbítrio e graça, contestando visões que minimizavam a responsabilidade humana pelo pecado.

7. Sexto argumento: Embora os defensores da primeira opinião acreditem que essa ideia valoriza o mistério da redenção e o dom da graça de Cristo, na realidade, ela acaba desvalorizando e prejudicando esses conceitos de forma significativa.

De acordo com essa visão, se Deus não tivesse decidido, após a queda de Adão e Eva, enviar um redentor para a humanidade, mas tivesse deixado o ser humano depender apenas de sua própria natureza, com o apoio geral de Deus, como Ele faz com outras coisas, então nenhuma violação dos mandamentos — seja considerada pecado venial ou mortal — deveria ser vista como culpa ou pecado. Isso porque obedecer ao mandamento teria sido extremamente difícil, seja por causa das paixões humanas ou por outros motivos. Assim, apenas as violações que fossem muito fáceis de evitar é que seriam consideradas pecado e motivo de culpa.
Os termos 'pecado venial' e 'pecado mortal' são categorias da teologia medieval: o primeiro refere-se a faltas leves, o segundo a graves rupturas com a lei divina (1 João 5:16-17). A discussão sobre a 'observância contrária do preceito' relaciona-se ao debate molinista sobre a sinergia entre graça divina e liberdade humana, criticando visões que atribuiriam ao homem incapacidade moral sem auxílio especial.

Diante disso, é evidente que: 1) As falhas futuras da humanidade seriam menores do que as cometidas após a redenção por Cristo. Mesmo com a ajuda concedida pelos méritos de Cristo após a queda de Adão e Eva, as violações dos mandamentos não deveriam ser vistas como culpa, pois exigiriam um esforço contrário muito difícil. 2) Isso implicaria que, sem essas falhas, a humanidade não precisaria de

redenção absoluta ou de um redentor para eliminar suas culpas. Na verdade, se houvesse redenção, as falhas teriam aumentado com a vinda do redentor. 3) Cristo teria que libertar a humanidade de males e pecados menores do que realmente libertou. Além disso, a ajuda especial dada através de Cristo para seguir os mandamentos poderia levar a uma miséria maior e a mais pecados, tanto para os fiéis presos em pecados graves quanto para os incrédulos, especialmente aqueles que desconhecem Cristo. De acordo com a visão que criticamos, se as pessoas, presas em pecados graves, não recebessem essa ajuda através de Cristo, não poderiam ser culpadas ou punidas por violar mandamentos que exigiriam um esforço contrário, mesmo que pequeno. Elas se conteriam facilmente, desde que não enfrentassem grandes dificuldades. No entanto, enquanto permanecerem em pecados graves ou na incredulidade, seguir os mandamentos, mesmo com a ajuda de Deus, não lhes traria recompensa ou satisfação.
A 'ignorância invencível' é conceito da teologia moral que isenta de culpa quem desconhece irremediavelmente a verdade revelada (Atos 17:30). A 'satisfação' mencionada refere-se à doutrina da expiação, onde Cristo compensa a dívida do pecado humano (1 João 2:2). O texto critica visões que reduziriam a necessidade da Encarnação, ecoando debates tridentinos sobre a natureza da justificação.

Quem pode deixar de perceber que tudo isso diminui, desvaloriza e despreza em grande medida a graça de Cristo e o mistério da redenção?

Quem poderia afirmar que os auxílios específicos para cumprir os mandamentos não foram dados à humanidade por meio de Cristo? Ou que esses auxílios deveriam ter sido concedidos mesmo que Cristo não tivesse nos redimido, como se a humanidade pudesse recebê-los de outra forma que não fosse por meio de Cristo? Certamente, aqueles que defendem a opinião que estamos contestando não pretendem dizer isso, nem poderiam afirmá-lo com segurança. Isso ficará claro a partir do que discutiremos mais adiante sobre a predestinação.
O trecho reflete o debate histórico entre molinistas e tomistas/bañecistas sobre a mediação de Cristo na concessão das graças. Molina critica a visão de que os auxílios divinos poderiam existir independentemente da redenção cristã, tema central nas controvérsias de auxiliis (séc. XVI).

8. Sétimo argumento: Se aceitarmos a opinião que estamos contestando, teríamos que admitir que, se não houvesse um redentor e se o gênero humano não recebesse auxílios especiais, os homens, em seu estado de natureza caída e com apenas o apoio geral de Deus, poderiam se conter por um longo período sem cometer novos pecados mortais. No entanto, como explicamos na disputa 17, é um artigo de fé que, mesmo recebendo a graça que os torna agraciados, esses homens não podem perseverar por muito tempo sem cair em pecado mortal, a menos que recebam o auxílio especial de Deus. Tudo isso parece bastante absurdo.
A referência à impossibilidade de perseverança sem 'auxílio especial' alude ao Concílio de Trento (1545-1563), que definiu como dogma a necessidade da graça especial para perseverança final (Cânon 16 e 22 da Sessão VI). O termo 'concurso geral' remete à teoria molinista da concorrência divino-humano.

Explicação: Os pecados mortais não são tão comuns quanto os veniais. De acordo com os teólogos que defendem a visão oposta, quando há um mandamento que, se violado, resulta em pecado mortal e é

fácil de seguir, ele deve ser considerado como algo que as pessoas, mesmo em seu estado caído, podem cumprir sem muita dificuldade, com a ajuda geral de Deus. Além disso, se houver um mandamento que é um pouco difícil de seguir, as pessoas não cometem pecado ao não cumpri-lo, porque sua própria incapacidade as isenta. Portanto, elas podem permanecer por um longo tempo sem cometer um novo pecado mortal.
A distinção entre pecados mortais e veniais é doutrina católica consolidada (CIC 1854-1864). A menção a 'Doutores' refere-se a teólogos escolásticos como Tomás de Aquino (Suma Teológica I-II, q.88). O argumento sobre 'impotência escusa' deriva da discussão medieval sobre a impossibilidade moral como eximente de culpa.

9. Oitavo argumento: Isso levaria a crer que, uma vez que os fiéis receberam a graça que os torna agradáveis a Deus, sem um auxílio especial divino, eles poderiam perseverar sem cair em pecado mortal por um longo tempo e, até mesmo, poderiam permanecer na graça e na justiça recebida, o que vai contra o que o Concílio de Trento estabelece (sessão 6, cânone 22).
O Concílio de Trento (1545-1563) foi um marco da Contra-Reforma Católica. A sessão 6, cânon 22, condena a ideia de que o justo pode perseverar sem um dom especial de Deus, reafirmando a necessidade da graça sustentadora para a salvação.

Os defensores da visão oposta argumentam que, quando um fiel se depara com uma obrigação fácil de cumprir, que é exigida sob pena de pecado mortal e depende apenas da ajuda geral de Deus, ele certamente a cumprirá sem dificuldade. Isso porque ele acredita, conforme ensina a fé, que cair em pecado mortal o levaria à morte eterna. No entanto, se a obrigação for um pouco mais difícil, ele só conseguirá evitá-la com uma ajuda especial de Deus. Portanto, sem essa ajuda especial, ele pode permanecer sem cometer pecado mortal e até mesmo perseverar na graça e na justiça que recebeu.
O conceito de 'concurso geral de Deus' refere-se à ação divina universal que sustenta a criação, enquanto 'ajuda especial' alude à graça específica para atos sobrenaturais. A discussão sobre a facilidade/dificuldade de cumprir preceitos reflete debates pós-Trento sobre sinergia entre graça e livre-arbítrio.

10. Último argumento: Embora a influência do hábito da caridade e da graça que nos torna agraciados dê às nossas obras um caráter sobrenatural e as torne merecedoras da vida eterna, apenas com essa influência e inclinação não recebemos uma ajuda suficiente para nos livrar da propensão ao vício. Por isso, se Deus se afasta de nós e nos priva de seus auxílios especiais, nos tornamos instáveis, enfraquecemos e ficamos vulneráveis a sucumbir às tentações e cair em pecado tão facilmente quanto se nunca tivéssemos recebido a graça que nos torna agraciados. Portanto, até mesmo o justo precisa dos auxílios especiais de Deus para não cair em pecado, assim como quem ainda não recebeu a graça que torna agraciado.
O 'hábito da caridade' é a virtude teologal infusa (1Co 13:13). A 'graça que torna agraciado' equivale à graça santificante na teologia católica. A fragilidade do justo sem auxílios especiais ecoa Agostinho: 'Sem Deus, não podemos; sem nós, Deus não quer' (Confissões X, 29).

Com isso em mente, podemos apresentar o seguinte argumento: No estado de natureza caída, a incapacidade do homem justo de cumprir todos os mandamentos que, se violados, levam ao pecado mortal, e de resistir às tentações, é da mesma natureza que a incapacidade dos homens que estão no mesmo estado, mas sem a graça de Deus. Essa incapacidade também é igual à do homem criado em um estado de pura natureza, sem os dons sobrenaturais.
O 'estado da natureza caída' remete à doutrina do pecado original (Rm 5:12). 'Homem em pura nudez' refere-se ao estado de inocência pré-queda (Gn 2:25), contrastando com a corrupção pós-Adão na teologia tradicional.

No entanto, sem a ajuda especial de Deus que o justo recebe, essa incapacidade se junta a uma capacidade — de cumprir cada um dos mandamentos e não ceder a qualquer momento às tentações que surgem — de modo que, se ele violar os mandamentos, realmente pecará e, por isso, perderá a graça e a justiça que recebeu.

Em resumo, na condição humana após a queda e sem a ajuda especial de Deus, o ser humano é incapaz de cumprir, por um longo período, os mandamentos que, se violados, levam ao pecado mortal. Também é incapaz de resistir às tentações que precisam ser superadas para obedecer a esses mandamentos. No entanto, em qualquer momento específico, com a ajuda geral de Deus, o homem pode cumprir os mandamentos que o desafiam sob a ameaça de pecado mortal e pode escolher não ceder às tentações que surgem naquele momento.

A maior parte disso é evidente por tudo o que acabamos de dizer. A menor parte se deduz claramente da definição oferecida pelo Concílio de Trento (sessão 6, cânone 22): 'Se alguém disser que, sem o auxílio especial de Deus, o justificado pode perseverar na justiça recebida ou que, com este auxílio, não pode, seja anátema.'
O Concílio de Trento (1545-1563) foi um concílio ecumênico da Igreja Católica em resposta à Reforma Protestante. A Sessão 6, citada aqui, trata da doutrina da justificação, rejeitando a visão de que o ser humano pode perseverar na graça sem auxílio divino especial. O cânon 22 condena explicitamente quem nega a necessidade da graça especial para a perseverança, refletindo o debate católico-protestante sobre o papel da graça e do livre-arbítrio.

Aqui está definido que, sem a ajuda especial de Deus e apenas com o seu apoio geral, a pessoa justificada não consegue manter a justiça e a graça que recebeu. No entanto, ela só deixa de perseverar na graça se cometer um pecado mortal ao violar um mandamento. Por isso, o Concílio afirma que, sem a ajuda especial de Deus, a pessoa justificada não consegue seguir todos os mandamentos que exigem evitar pecados mortais por muito tempo. Além disso, ela só perde a justiça ao cometer um pecado mortal se, no momento da transgressão, tivesse a capacidade de não cometê-lo. Isso significa que o pecado seria mortal não apenas em ação, mas também em intenção. Portanto, o Concílio conclui que, embora a pessoa justificada não consiga seguir todos os mandamentos por muito tempo sem a ajuda especial de Deus, ela ainda tem, com o apoio geral de Deus, a capacidade de não cometer o pecado mortal no momento específico, mesmo diante das mesmas tentações e circunstâncias que a levariam a cair.

O termo 'concurso geral' refere-se à ação sustentadora de Deus na criação (cf. Colossenses 1:17), enquanto 'auxílio especial' indica a graça específica para atos salutares. A distinção entre pecado 'material' (ato objetivo) e 'formal' (ato consciente e voluntário) vem da teologia moral medieval, crucial para entender a responsabilidade humana na queda da graça.

Por isso, a incapacidade mencionada pelo Concílio nessa definição — de evitar pecados mortais e, portanto, de cumprir os mandamentos que exigem obediência sob pena de pecado mortal, mesmo com a ajuda geral de Deus — seria muito semelhante à incapacidade que todos os justos, exceto a Virgem Maria, têm de evitar pecados veniais. Isso porque se trata de uma incapacidade de evitar todos esses pecados, e não de evitar cada um deles em qualquer circunstância ou tentação.

Na próxima discussão, vamos explorar como a incapacidade de evitar todos os pecados está conectada à habilidade de evitar cada pecado individual, sejam eles leves (veniais) ou graves (mortais).

# Seção IV: Argumentos a favor da primeira visão e contra a segunda

1. Para apoiar a primeira opinião e refutar a segunda, podemos começar citando Santo Agostinho em sua Carta 106 a Paulino. Ele menciona que, em um Concílio na Palestina, foram levantadas objeções contra Pelágio. Se Pelágio não tivesse rejeitado essas objeções com sua própria confissão, ele teria sido condenado pelo Concílio. Santo Agostinho acrescenta que Deus não oferece Sua graça e ajuda para cada ação individual, mas que essas já estão presentes no livre arbítrio, na lei e no ensino. Ele também afirma que nossa vitória não é resultado da ajuda divina, mas do nosso livre arbítrio. No entanto, após se retratar dessa ideia, Santo Agostinho declara que todo fiel deve reconhecer o seguinte: Quando enfrentamos tentações e desejos ilícitos, embora ajamos por nossa própria vontade, nossa vitória não vem de nós mesmos, mas da ajuda de Deus.
Santo Agostinho (354-430 d.C.) foi um dos Pais da Igreja mais influentes no Ocidente. Sua crítica a Pelágio (monge britânico do século V) refere-se à controvérsia pelagiana, que negava a necessidade da graça divina para a salvação, enfatizando o livre arbítrio. O Concílio na Palestina mencionado é provavelmente o Sínodo de Dióspolis (415 d.C.), onde Pelágio foi inicialmente absolvido, mas posteriormente condenado por heresia no Concílio de Cartago (418 d.C.).A afirmação sobre a vitória ser devida à ajuda divina e não ao livre arbítrio reflete a doutrina agostiniana da 'gratia operans' (graça operante), que sublinha a primazia da ação divina na salvação.

2. Em segundo lugar: Alguém pode citar Inocêncio I em sua Carta ao Concílio de Cartago, onde ele afirma: 'Somente a ajuda de Deus — e não o nosso livre-arbítrio — pode nos capacitar a resistir'; e em sua Carta ao Concílio de Milevi, ele diz: 'Em todas as Escrituras Sagradas lemos que apenas a ajuda divina pode controlar a vontade livre e, além disso, que ela não pode fazer nada se a proteção divina a abandonar'. Também pode ser citado Celestino I (Carta 1, capítulo 6), que declara: 'Ninguém, nem mesmo renovado pela graça do batismo, pode superar as ciladas do diabo e vencer a concupiscência da

carne, a menos que, através da ajuda diária de Deus, receba a perseverança na vida boa'; e no capítulo 7 ele afirma: 'Ninguém faz bom uso do livre-arbítrio, a não ser através da graça'.
Inocêncio I (papa de 401 a 417 d.C.) e Celestino I (papa de 422 a 432 d.C.) apoiaram a condenação do pelagianismo. Os Concílios de Cartago (418 d.C.) e Milevi (416 d.C.) foram decisivos na definição da ortodoxia contra Pelágio.O termo 'concupiscência da carne' vem de 1 João 2:16 e refere-se à inclinação humana ao pecado após a Queda, tema central na antropologia agostiniana.A 'perseverança na boa vida' mencionada por Celestino I relaciona-se à doutrina da perseverança final, que será posteriormente desenvolvida na teologia calvinista como 'perseverança dos santos'.

3. Em terceiro lugar: Ele cita as palavras de São Paulo em 1 Coríntios 10:13: 'Deus é fiel e não permitirá que vocês sejam tentados além do que podem suportar.' Isso mostra que existem tentações graves que as pessoas não conseguem superar apenas com suas próprias forças. Além disso, em 2 Coríntios 1:8, ele diz: 'Não queremos que vocês desconheçam, irmãos, as dificuldades que enfrentamos na província da Ásia. Fomos tão pressionados, além de nossas forças, que perdemos a esperança de sobreviver.' Isso indica que há tentações tão intensas que ultrapassam nossa capacidade e a força do nosso livre-arbítrio.
O trecho discute a capacidade humana de superar tentações, citando 1 Coríntios 10:13 (sobre Deus não permitir tentações acima das forças humanas) e 2 Coríntios 1:8 (sobre tribulações extremas). O contexto histórico aqui é a controvérsia pelagiana, em que a Igreja rejeitou a ideia de que o ser humano pode alcançar a salvação apenas com seu livre-arbítrio, sem a graça divina. A menção a 'graça especial' reflete a doutrina agostiniana da necessidade da graça para atos meritórios.

4. Em quarto lugar: Pode-se argumentar o seguinte: Se a segunda opinião fosse verdadeira, então alguém poderia se tornar mártir sem a ajuda especial de Deus. No entanto, essa conclusão é falsa, pois o martírio só é possível com a graça que torna a pessoa agraciada, e essa graça não pode ser alcançada apenas com as forças da natureza humana. Portanto, a tentação diante de uma ameaça de morte não pode ser superada, nem mesmo por um breve momento, sem a ajuda especial de Deus, a menos que a pessoa abandone a fé ou cometa algo desonroso.
O parágrafo aborda o martírio como dependente da graça divina, rejeitando a ideia pelagiana de autossuficiência humana. O termo 'graça que torna agraciado' refere-se à graça santificante, que, na teologia católica, eleva a alma para participar da natureza divina. O Concílio de Trento (século XVI) posteriormente condenaria a negação da necessidade da graça para obras meritórias, alinhando-se com esta crítica ao pelagianismo.

# Seção V: Respostas às objeções contra a segunda opinião

1. Sobre o primeiro ponto ─que, segundo Santo Agostinho, foi questionado a Pelágio e por ele rejeitado─, podemos responder que se trata da graça e do auxílio necessários para cada ato individual, se esses atos devem ser merecedores da vida eterna. Pelágio afirmava que a graça necessária para isso não era nada além do próprio livre-arbítrio que Deus deu aos seres humanos, ou a lei e o ensino que eles receberam gratuitamente de Deus, pelos quais sabem o que devem fazer, sem precisar de outro auxílio divino. Isso foi o que foi questionado a Pelágio e o que ele rejeitou.

Aqui, explica-se a heresia pelagiana: Pelágio (século V) negava a necessidade da graça sobrenatural para a salvação, afirmando que o livre-arbítrio e a lei divina eram suficientes. Santo Agostinho combateu isso, defendendo que até o início da fé (o 'querer' do bem) requer graça. O Concílio de Cartago (418 d.C.) condenou formalmente o pelagianismo, reafirmando a dependência total da graça.

2. Sobre a segunda objeção contra a doutrina de Pelágio, devemos entender que ela não se refere a vencer uma ou outra tentação ou desejo pecaminoso, mesmo que sejam graves e persistentes, desde que não durem muito tempo. Para isso, as forças do livre-arbítrio seriam suficientes, embora a ajuda de Deus, por meio de Sua graça, tornaria essa vitória mais fácil e completa. A objeção, na verdade, trata de vencer todas as tentações e desejos pecaminosos ao longo do tempo, de modo que não nos afastemos da graça de Deus. Assim como os defensores da opinião contrária interpretam essa objeção como referente a uma vitória sobre tentações graves (já que admitem que as leves podem ser vencidas pelo livre-arbítrio), também podemos entendê-la como uma vitória absoluta sobre todas as tentações e desejos que surgem em nossa vida, conforme sugerem as palavras de Santo Agostinho e dos Padres da Igreja. Essa interpretação é apoiada por Andrés de Vega e Domingo de Soto, que afirmam que a objeção também se refere à vitória sobre as tentações que nos tornam merecedores da vida eterna, como ensina Santo Agostinho em 'De Civitate Dei': 'Os vícios são verdadeiramente derrotados quando são vencidos pelo amor de Deus, que só Ele concede por meio de Cristo, o mediador entre Deus e os homens.' Santo Tomás de Aquino também ensina algo semelhante, distinguindo entre resistir ao pecado e vencê-lo. Resistir ao pecado é possível mesmo sem a graça, mas vencer o pecado de modo a merecer a vida eterna só é possível com a graça de Deus. São Boaventura concorda com essa visão. Portanto, contra os pelagianos, que afirmam que podemos vencer as tentações apenas com o livre-arbítrio e sem a graça, duas coisas são apresentadas: primeiro, sem a graça, não podemos superar todas as tentações ao longo do tempo; segundo, mesmo que superemos algumas tentações, isso não nos torna merecedores da vida eterna diante de Deus, como já discutimos na disputa 17 sobre a observância dos mandamentos.
Menciona Andrés de Vega (teólogo espanhol do século XVI, envolvido no Concílio de Trento) e Domingo de Soto (teólogo tomista da Escola de Salamanca). A distinção entre 'resistir ao pecado' e 'vencer o pecado' vem de Tomás de Aquino (Suma Teológica), indicando que apenas a vitória meritória requer graça. A citação de 'De civitate Dei' (Agostinho) reforça que o amor divino, concedido por Cristo (o 'mediador'), é essencial para vencer o vício. São Boaventura, franciscano medieval, também defendia a primazia da graça.

3. Sobre o primeiro testemunho de Inocêncio I, que mencionamos no segundo grupo de objeções, devemos afirmar que, em oposição aos pelagianos, ele defende que a ajuda divina nos capacita, primeiro, a resistir a todos os ataques e tentações, de modo que não caiamos, e, segundo, nos torna capazes de resistir a cada um desses desafios individualmente, de forma que essa batalha nos torna dignos da vida eterna.
Inocêncio I foi papa de 401 a 417 d.C. e atuou contra o pelagianismo, heresia que negava o pecado original e afirmava que a vontade humana podia alcançar a salvação sem a graça divina.O termo 'auxílio divino' refere-se à doutrina da graça eficaz, essencial na teologia protestante para entender a soberania de Deus na salvação.

4. Quanto ao segundo testemunho do Papa Inocêncio I, devemos dizer o mesmo: ele apenas afirma que a vontade humana, sem o auxílio da graça, não é capaz de realizar nada que mereça a vida eterna.
A afirmação sobre a incapacidade da vontade humana sem a graça ecoa a controvérsia agostiniana contra Pelágio, baseando-se em Efésios 2:8-9 (não citado, mas subjacente).

5. O primeiro testemunho de Celestino I deve ser entendido como referente a todas as artimanhas do diabo e a todos os desejos pecaminosos da carne — contra os quais precisamos da ajuda diária para perseverar na graça, como suas palavras claramente afirmam — e não, no entanto, a cada um deles separadamente. Seu segundo testemunho refere-se ao bom uso do livre-arbítrio que leva à vida eterna.
Celestino I (papa 422-432 d.C.) continuou o combate ao pelagianismo. 'Concupiscências da carne' remete à doutrina do pecado original (Romanos 7:8; 1 João 2:16).'Livre arbítrio' aqui é compreendido na perspectiva molinista como cooperante com a graça, distinto do semipelagianismo condenado no Concílio de Orange (529 d.C.).

6. Aqui, precisamos destacar dois pontos importantes. Primeiro: Como mencionamos na disputa 4, quando os Padres da Igreja, ao refutar os pelagianos, falam sobre o 'auxílio da graça', eles também se referem ao auxílio que —por meio dos hábitos sobrenaturais— é usado mesmo na ausência de um impulso específico do Espírito Santo. Assim, contra os pelagianos, eles afirmam que, sem o auxílio da graça, não é possível cumprir os mandamentos de Deus nem vencer qualquer tentação —por mais leve que seja— de uma maneira que seja aceitável aos olhos de Deus. Segundo: Todos os testemunhos citados não devem ser interpretados como se referindo a cada tentação individualmente. Da mesma forma, os defensores da opinião contrária não devem entendê-los como referentes a cada tentação, mas apenas às mais graves e difíceis. Isso porque eles mesmos afirmam que as tentações leves podem ser superadas sem um auxílio especial da graça.
Os 'hábitos sobrenaturais' referem-se à graça habitual na teologia católica, enquanto os protestantes enfatizam a graça imerecida (sola gratia).A distinção entre tentações leves/graves reflete debates medievais sobre a capacidade humana, resolvidos na Reforma com a ênfase na corrupção total do pecado.

7. Sobre a primeira passagem de São Paulo, devemos entender que Deus não permitirá que sejamos tentados além do que podemos suportar. Ele nos dá a força necessária para enfrentar as tentações, de acordo com o tipo de ajuda que Ele mesmo nos oferece. No entanto, isso não significa que haja alguma tentação que não possamos superar a qualquer momento, se usarmos as forças que Ele nos deu e decidirmos lutar contra ela.
A referência implícita à tentação controlada por Deus remete a 1 Coríntios 10:13, texto central na discussão sobre a relação entre a graça divina e a capacidade humana de resistir ao pecado.

8. Sobre a segunda passagem, devemos dizer que essa tentação, em intensidade e duração, estava além das forças de São Paulo e de seus companheiros e, por isso, foi superada com a ajuda divina. No entanto, isso não significa que, com o poder natural de seu livre-arbítrio, eles não tivessem a capacidade de resistir ou ceder a ela a qualquer momento. Além disso, é comum usar exageros ao falar, para enfatizar a grandeza e a dificuldade do que está sendo descrito.

O uso de linguagem hiperbólica para enfatizar a intensidade das tentações era comum na retórica patrística e medieval, refletindo a tradição de exegese que buscava destacar o heroísmo espiritual dos santos.

9. Também devemos rejeitar a conclusão da quarta objeção. Mesmo que um luterano, ameaçado de morte, não negue o artigo de fé da Trindade e resista à tentação, arriscando a vida para evitar transgredir o mandamento, isso não o torna mártir nem o restaura à graça, pois é impossível agradar a Deus sem a fé sobrenatural. Da mesma forma, mesmo que um fiel arrisque a vida para evitar pecados semelhantes e não caia em pecado, se ele persistir na intenção de continuar em outro pecado mortal ou não se preocupar em se arrepender de pecados passados — embora pudesse fazê-lo facilmente e até tenha pensado nisso —, ele também não será considerado mártir. No entanto, qualquer pessoa que, apesar de estar manchada por pecados mortais, deseje — por suas próprias forças naturais — arriscar a vida por Deus e fizer o que estiver ao seu alcance para buscar o perdão, arrependendo-se formal ou virtualmente de seus pecados, sem dúvida, será restaurada à graça e considerada mártir. Isso porque Deus, por sua lei ordinária, concede auxílio sobrenatural àqueles que fazem o que está ao seu alcance. Portanto, para ser mártir, não basta arriscar a vida para evitar violar um mandamento ou superar uma tentação, pois, como diz São Paulo em 1 Coríntios 13:3: 'Ainda que eu entregue meu corpo para ser queimado, se não tiver amor, nada disso me adiantará.' É necessário que essas ações sejam motivadas pela graça, que Deus nunca nega a quem faz o que está ao seu alcance. Por isso, a Igreja, com toda razão, inclui no catálogo dos mártires aqueles que morreram por Cristo, pois não devemos acreditar que nenhum deles tenha deixado de se arrepender — ao menos virtualmente — ao morrer por Deus, contando com o auxílio sobrenatural divino, mesmo que a ameaça de morte e o momento da execução tenham ocorrido em um intervalo muito curto. Membro VI: O que se deve pensar sobre a dificuldade proposta e a refutação dos argumentos contra o primeiro parecer.
O conceito de 'graça sobrenatural' remete à doutrina católica da graça santificante, necessária para a salvação, em oposição às visões protestantes da sola fide.A distinção entre 'arrependimento formal' (consciente) e 'virtual' (implícito na ação) deriva da teologia sacramental medieval.A menção a luteranos reflete o contexto da Contrarreforma e as polêmicas sobre o martírio como obra meritória.A citação explícita de I Coríntios 13:3 demonstra a base paulina para a doutrina da caridade como elemento essencial do verdadeiro martírio cristão.

1. Embora seja claro - por tudo o que já dissemos - que a segunda opinião não deve ser totalmente rejeitada, tanto pela autoridade dos Padres da Igreja - que, como mencionamos, a defendem junto com outros teólogos escolásticos - quanto pelos argumentos que apresentamos para sustentá-la, ainda assim, a primeira opinião é amplamente aceita nas escolas de várias regiões. Além disso, os antigos Padres e Concílios consideram menos seguro afirmar que o livre-arbítrio, no estado de natureza caída e sem o auxílio especial de Deus, tem capacidade para superar qualquer tentação, seja ela leve ou mais forte, em um único momento, ou para realizar qualquer ato moralmente bom e mais difícil. Isso porque, sem o auxílio especial de Deus, atos como a contrição ou a atrição não podem ser realizados em sua essência, devido à dificuldade de manter o propósito firme de não cair novamente em pecado mortal e à grande fraqueza do livre-arbítrio após o pecado de nossos primeiros pais. Portanto, até que a Igreja defina a segunda opinião e ela seja mais amplamente ensinada nas escolas, acredito que não devemos

abandonar a primeira opinião, especialmente porque os argumentos que a sustentam são sólidos e convincentes. Além disso, é possível que eu tenha deixado de considerar outros argumentos que também poderiam confirmá-la. Por isso, tudo o que expusemos nesta discussão e na 14ª disputa em favor da segunda opinião deve ser entendido como uma explanação, e não como uma defesa. Expusemos essas ideias apenas para mostrar em que medida essas opiniões poderiam ser aceitas. Certamente, não deveríamos ter omitido o que nos pareceu novo sobre essa questão, pois é possível que, com o tempo, alguém a aprove.
A referência aos 'Padres' e 'Concílios' alude principalmente a Agostinho e ao Concílio de Trento (1545-1563), que condenou o pelagianismo e semi-pelagianismo.A discussão sobre 'livre-arbítrio no estado de natureza caída' envolve a controvérsia de auxiliis (século XVI) entre molinistas, tomistas e bañesianos.Os 'atos de contrição/atrição' referem-se à teologia penitencial: contrição perfeita (amor a Deus) vs. atrição imperfeita (medo do castigo).

2. Se eu soubesse que outros autores apresentam os argumentos que usei para defender a segunda opinião, contra a primeira, eu teria prazer em explicar como refutá-los. No entanto, como ninguém pediu minha ajuda nesse assunto e as respostas que consigo pensar não me parecem totalmente satisfatórias — talvez por causa das minhas próprias limitações —, vou compartilhar o que me parece mais adequado no momento sobre cada um desses argumentos. Ainda assim, convido aqueles com mais experiência a oferecer respostas mais precisas e completas.

3. Quanto ao primeiro argumento, independentemente da opinião dos Padres mencionados, devemos afirmar que os Concílios e os argumentos que apoiam a primeira visão nos levam a aceitar sua verdade. Portanto, essa visão deve ser preferida em vez da segunda.
Os 'Padres' mencionados referem-se aos Padres da Igreja, teólogos e escritores cristãos dos primeiros séculos, cujos escritos influenciaram a doutrina e a tradição eclesiástica. Os 'Concílios' aludem a assembleias ecumênicas (como os de Trento ou Orange) que definiram posições doutrinárias sobre a graça e o livre-arbítrio, temas centrais na obra de Molina.

4. Sobre o segundo argumento, devemos afirmar que a conclusão não é absurda, pois a vontade humana é naturalmente muito fraca quando depende apenas de suas próprias forças e recebe apenas o auxílio geral de Deus, como ensinam os Concílios e confirmam várias passagens das Escrituras. Quanto à afirmação dos teólogos, podemos dizer que ela se aplica apenas àqueles que defendem a segunda opinião ou deve ser entendida como referente à vontade humana sob as condições ordinárias, pois Deus sempre oferece seu auxílio especial quando necessário para que a vontade humana aja livremente.
O 'concurso geral de Deus' é um conceito teológico que descreve a ação divina sustentando as capacidades naturais da criação, em contraste com o 'concurso especial' (graça específica para atos sobrenaturais). A 'fraqueza inata da vontade humana' remete ao debate pós-agostiniano sobre a necessidade da graça para a salvação, reforçado por concílios como o de Cartago (418 d.C.) e Trento (1545-1563).

5. Sobre o terceiro argumento, concordamos com a primeira parte; mas, quanto à segunda, devemos afirmar que não é correto dizer que Deus, o Ser Supremo, criou o homem apenas com suas capacidades

naturais e com o auxílio geral de Deus, como pensam alguns filósofos, e que ele foi criado apenas para um propósito natural. Isso se deve à grande fraqueza da vontade humana, que, por si só, não é suficiente para alcançar o bem mencionado. Em vez disso, é necessário mostrar que o homem também foi criado com um propósito sobrenatural e para um fim sobrenatural, recebendo ajuda divina adequada para ambos os propósitos.
A distinção entre 'fim natural' (objetivo terreno) e 'fim sobrenatural' (união com Deus) reflete a síntese escolástica entre filosofia aristotélica e teologia cristã. Molina argumenta contra a visão de que o homem foi criado apenas para fins naturais, enfatizando a elevação sobrenatural como parte do plano divino original.

Sobre a citação de Aristóteles, devemos entender que ele não conhecia os auxílios específicos que Deus, por meio de Cristo, oferece às pessoas — incluindo os pecadores — no estado de queda. Esses auxílios são dados na medida necessária para que possam agir livremente, enquanto a luz da razão ainda não se apaga. Aristóteles, baseado apenas em sua compreensão natural, também não poderia saber que esses auxílios são essenciais para agir com liberdade, conforme ensinam as Escrituras Sagradas e, a partir delas, os Concílios da Igreja.
Aristóteles, conhecido como o Estagirita, foi um filósofo grego cujo pensamento influenciou a teologia medieval. Sua 'luz natural' refere-se ao conhecimento alcançado pela razão humana sem revelação divina. Os 'Concílios' mencionados são assembleias eclesiásticas, como o Concílio de Trento, que definiram doutrinas em resposta a debates teológicos.O texto contrasta a filosofia aristotélica com a doutrina cristã da graça, que pressupõe auxílios divinos mediados por Cristo, mesmo para pecadores, conforme a teologia pós-queda.

A liberdade de escolha que experimentamos nessas situações é possível graças à ajuda de Deus, que Ele sempre oferece. No entanto, essa ajuda divina não é algo que percebemos diretamente no momento em que sentimos nossa liberdade de escolha.

Sobre o exemplo dos descrentes, devemos afirmar que nenhum deles realiza qualquer ato difícil que verdadeiramente envolva um bem moral, sem o auxílio especial que Deus não nega a ninguém, pois esse auxílio é necessário para preservar a liberdade de escolha nesse momento.
O termo 'bem honesto' refere-se a atos moralmente bons e meritórios, alinhados com a virtude. A afirmação reflete a visão molinista de que até mesmo não cristãos dependem do auxílio divino (graça atual) para praticar o bem, evitando o semipelagianismo.

6. Sobre a explicação do terceiro argumento, precisamos negar que o ato de evitar o consentimento em tal situação seja algo natural para o livre-arbítrio. Isso porque, nessas circunstâncias, a vontade não permanece verdadeiramente livre e, portanto, não podemos falar de um livre-arbítrio que evite o consentimento, a menos que Deus intervenha com Sua ajuda especial. Na verdade, é a vontade, enquanto parte da natureza humana, que realiza esse ato apenas com o apoio geral de Deus, de maneira puramente natural e, assim, sem que isso gere culpa ou demérito.
'Livre-arbítrio' é a capacidade humana de escolher entre alternativas morais. 'Concurso geral' diz respeito à ação divina que sustenta as causas naturais, enquanto o 'auxílio particular' é a graça

específica para atos sobrenaturais. Molina nega aqui que a vontade possa agir livremente sem auxílio especial, defendendo a sinergia entre graça e liberdade.

Em resposta ao argumento apresentado, devemos afirmar que o livre-arbítrio nos é dado para que possamos controlar nosso consentimento ou optar por discordar, desde que a dificuldade não seja tão grande a ponto de eliminar nossa liberdade sem uma ajuda especial de Deus. Ou, ainda, que a assistência divina específica ajude a vontade a preservar sua liberdade.
O termo 'livre-arbítrio' refere-se à capacidade humana de escolher entre alternativas morais, tema central na teologia molinista. Molina defendia a compatibilidade entre liberdade humana e soberania divina mediante a 'ciência média' (conhecimento divino das escolhas livres em condições hipotéticas). O 'auxílio especial' alude à graça divina particular, distinta da graça geral que sustenta a criação.

Sobre o que se acrescenta ─ou seja, para evitar o consentimento, não é preciso que o livre-arbítrio realize o ato que requer o auxílio geral ou específico de Deus─, devemos afirmar que, nesse caso, o auxílio específico é essencial para que a vontade mantenha uma liberdade completa e não escolha o consentimento apenas com o auxílio geral, ou seja, de forma não livre, mas puramente natural.
O 'concurso geral' de Deus refere-se à providência divina que mantém a ordem natural, enquanto o 'concurso particular' é a ação específica da graça para capacitar escolhas livres. Molina argumenta que, sem o concurso particular, a liberdade humana seria reduzida a mero determinismo natural.

7. Quanto ao quarto argumento, devemos concordar com a conclusão. No entanto, sobre a demonstração de que o consequente é falso, devemos afirmar que a experiência pela qual percebemos e compreendemos — com base em nossa razão natural — que a parte superior (a razão) controla a inferior (os impulsos), mesmo quando esses impulsos são fortes e difíceis de superar, só é possível porque recebemos um auxílio especial de Deus. Como já mencionamos, Deus não nega esse auxílio nessas circunstâncias. Contudo, não teríamos essa experiência se Deus — como sugere o antecedente — negasse esse auxílio. As Escrituras Sagradas podem afirmar que o ser humano é livre — e criado à imagem de Deus — para resistir a esses impulsos, desde que receba esse auxílio especial nas mesmas circunstâncias.
A referência ao homem 'feito à imagem de Deus' remete a Gênesis 1:26-27, base para a doutrina da dignidade humana e liberdade. A 'luz natural' mencionada relaciona-se à noção de *synderesis* (princípio moral inato). O debate sobre o concurso divino reflete a controvérsia de auxiliis (séc. XVI-XVII), onde molinistas e tomistas disputavam sobre graça e livre-arbítrio.

8. Quanto ao quinto argumento, ele deve ser totalmente aceito, como também mencionamos ao discutir o terceiro. No entanto, seria irracional e contrário à luz natural supor que, nessas circunstâncias, Deus estaria tão disposto a conceder Sua ajuda especial como realmente está de antemão; isso não seria verdadeiro, considerando a hipótese contrária apresentada no quinto argumento.
A 'luz natural' aqui corresponde à razão humana iluminada pela criação (cf. Romanos 1:20). A rejeição de contradizer 'razão e luz natural' reflete o princípio protestante de não oposição entre revelação e razão, desde que esta seja iluminada pela graça.

9. O sexto argumento apresenta uma dificuldade maior que os anteriores, e eu ficaria feliz em ouvir outras pessoas refutando-o. A única coisa que posso dizer é que alguns auxílios específicos de Deus são sobrenaturais e dão às nossas ações um caráter sobrenatural. Outros, porém, não têm esse efeito e não são sobrenaturais em si mesmos, mas apenas ajudam nossa fraqueza a cumprir a lei natural. Se esses auxílios são abundantes e eficazes, podem nos capacitar a cumprir toda a lei natural, que é obrigatória sob pena de pecado mortal. Se não são tão abundantes ou eficazes, servem apenas para que, em qualquer situação difícil ou diante de tentações fortes, o ser humano tenha o poder de não sucumbir e cumprir a lei por um período de tempo. Esses auxílios do terceiro tipo são os únicos que deveriam ter sido dados à humanidade no estado de queda, mesmo que Cristo não tivesse vindo como redentor, para que as pessoas pudessem agir livremente em busca de um fim natural. No entanto, com a vinda de Cristo, a humanidade não só recebeu os auxílios do primeiro e segundo tipos exclusivamente por meio dEle, mas também os do terceiro tipo. Neste caso, esses auxílios não são apenas mediados por Cristo, mas também são, de certa forma, devidos à natureza humana. Portanto, a força desse sexto argumento desaparece, porque todos os absurdos que ele sugere partem do pressuposto de que esses auxílios não deveriam ter sido concedidos à humanidade sem a mediação de Cristo.
O conceito de 'auxílios particulares de Deus' refere-se à doutrina da graça divina, distinguindo entre graça sobrenatural (que eleva ações humanas a um plano espiritual) e auxílios naturais (que sustentam a capacidade humana de cumprir a lei moral. O 'estado de natureza caída' alude à condição humana após o pecado original, conforme entendido na teologia protestante, enfatizando a dependência total da graça para a salvação (Romanos 5:12-19). A 'mediação de Cristo' é central na soteriologia protestante, reafirmando que a redenção só é possível através de Jesus (1 Timóteo 2:5).

10. Sobre o sétimo argumento, devemos dizer que ele não é válido. Quanto à explicação, devemos afirmar que a fraqueza natural da vontade humana é tão grande que, embora com a ajuda geral ela consiga resistir a cada tentação e situação que leve ao pecado, sem uma ajuda especial, ela não consegue resistir a todas por muito tempo.
A 'fraqueza inata da vontade humana' remete à doutrina da depravação total, comum no protestantismo, que afirma a incapacidade humana de evitar o pecado sem a graça divina (Romanos 7:18-19). O 'concurso geral' refere-se à providência divina que sustenta a criação, mas não confere graça salvadora, distinção crucial na teologia reformada.

11. Sobre o oitavo argumento, precisamos rejeitar sua conclusão. Quanto à explicação, devemos responder que a vontade humana é tão fraca e incapaz que, mesmo tendo o hábito da fé — que convence alguém, por um ato sobrenatural, de que, se consentir em cometer um pecado mortal, enfrentará tormentos eternos e perderá a felicidade eterna — e mesmo possuindo o hábito da graça, que torna alguém agradável a Deus, ainda assim, sem o auxílio especial e constante de Deus, mesmo com o apoio geral, a pessoa pode evitar pecados mortais individualmente quando surgem oportunidades e tentações. No entanto, sem esse auxílio divino, ela não conseguirá evitar todos os pecados mortais por um longo período, especialmente quando as mesmas tentações e oportunidades continuam a surgir.
O 'hábito da fé' e 'hábito da graça' são termos escolásticos que Molina adapta, referindo-se à obra sobrenatural de Deus no coração do crente. Na perspectiva protestante, a fé é dom divino (Efésios 2:8),

e a incapacidade de perseverar sem auxílio contínuo reforça a necessidade da graça sustentadora (Filipenses 2:13).

12. Aqui tambem devo dizer que isso pode ser explicado recorrendo aos argumentos que, na disputa 14 (membro 4), nos serviram para demonstrar a opiniao comum dos escolasticos, segundo os quais os atos de atricao e contricao considerados em termos substanciais, podem ser realizados apenas com o concurso geral de Deus.
Os 'atos de atrição e contrição' remetem à teologia penitencial medieval. A atrição (arrependimento por medo) versus contrição (arrependimento por amor a Deus) foi debatida no Concílio de Trento. A referência à 'disputa 14' alude aos métodos dialéticos da Escolástica, contexto histórico-metodológico da obra de Molina.

A verdade é que a vontade humana é naturalmente tão fraca que, mesmo quando alguém faz um ato sobrenatural de fé, reconhecendo a bondade de Deus, os benefícios de estar unido a Ele e os tormentos eternos que o esperam, ainda assim, se essa pessoa não decidir firmemente evitar o pecado mortal — algo necessário para um verdadeiro ato de arrependimento e contrição —, ela não conseguirá tomar essa decisão sem a ajuda especial de Deus. Isso porque tomar essa decisão de forma absoluta e sincera é tão difícil quanto resistir a qualquer tentação ou situação que leve ao pecado, a menos que sejam pequenas. Mas não vamos nos desviar do assunto.
O parágrafo discute a fraqueza da vontade humana e a necessidade do auxílio divino para evitar o pecado mortal, temas centrais na teologia da graça. A 'atrição' (temor da punição) e a 'contrição' (arrependimento por amor a Deus) são conceitos-chave da teologia sacramental católica, especialmente no contexto do Concílio de Trento (1545-1563), que definiu a necessidade destes para a validade do sacramento da penitência.

13. Quanto ao último argumento, concordamos com a primeira parte; mas, sobre a segunda parte, devemos dizer que a incapacidade mencionada só existe em relação a situações em que enfrentamos tentações e ocasiões leves de desobedecer aos mandamentos. No entanto, isso não se aplica quando as tentações e ocasiões são graves e difíceis. Nessas circunstâncias, os mandamentos não podem ser cumpridos — nem mesmo por um breve momento — sem o auxílio especial de Deus. Portanto, na ausência desse auxílio, a desobediência ao mandamento não é considerada pecado, pois essa desobediência não é feita com liberdade.

Sobre o argumento baseado na definição do Concílio de Trento, não há muito mais a dizer, exceto que ele só se aplica a situações em que seguir os mandamentos é relativamente fácil. Nesses casos, uma pessoa justificada poderia, em cada situação específica, cumprir os mandamentos com a ajuda geral de Deus. Se ela não os cumprisse, cometeria um pecado mortal e perderia a graça. No entanto, essa pessoa não conseguiria cumprir os mandamentos consistentemente ao longo do tempo sem a ajuda especial de Deus. Portanto, acabaria caindo em pecado mortal e perdendo a graça. Esse argumento, porém, não se aplica a situações em que seguir os mandamentos é muito difícil. Nessas situações, se a pessoa não recebesse ajuda especial a cada momento para superar as tentações, ela poderia falhar sem ser culpada e sem perder a graça.

O Concílio de Trento (1545-1563), mencionado aqui, foi o principal concílio da Contrarreforma Católica. Seus decretos sobre justificação (Sessão VI, 1547) afirmaram a cooperação entre a graça divina e a liberdade humana, rejeitando tanto o pelagianismo quanto a doutrina protestante da justificação somente pela fé. Molina engaja-se criticamente com esses decretos em sua discussão sobre a sinergia entre o auxílio divino ('concurso geral' vs 'auxílio particular') e a ação humana.

Portanto, de acordo com essa visão, a incapacidade de cumprir os mandamentos — quando combinada apenas com o auxílio geral de Deus — por um longo período de tempo, sem que isso envolva uma dificuldade significativa, se assemelha à dificuldade que os justos enfrentam para evitar pecados veniais por um longo período, mesmo com os auxílios ordinários de Deus. No entanto, essa semelhança não se aplica quando a observância dos mandamentos envolve uma dificuldade significativa, pois nesse caso a incapacidade de cumpri-los não implica em culpa em nenhum momento. Por outro lado, a incapacidade de evitar pecados mortais verdadeiros, formais e culpáveis em qualquer momento se assemelha muito à dificuldade que os justos têm para evitar pecados veniais, pois quem comete um pecado mortal ou venial, no momento em que peca, poderia ter evitado o pecado; caso contrário, não teria pecado.
A distinção entre pecado mortal (ruptura grave com Deus) e venial (falta que não destrói a caridade) remonta a 1 João 5:16-17 e foi sistematizada por Tomás de Aquino (Suma Teológica I-II, q.88). A doutrina tridentina (Sessão VI, cânone 23) ensinava que mesmo os justificados necessitam de graça especial para perseverar, tema que Molina explora em sua teoria do concurso divino.

14. O leitor atento pode se surpreender — assim como muitos ficaram e nos escreveram após ler a primeira edição desta obra — e se perguntar por que, já que na disputa 14 e aqui reforçamos com argumentos sólidos as opiniões comuns, às quais claramente aderimos em ambos os casos, de Doutores renomados, e além disso, refutamos de forma tão clara os argumentos contrários de outros — neste último ponto, contrariando nosso costume, definimos ambas as questões com rigor, ou seja, apresentando e oferecendo algumas refutações de nossos próprios argumentos que, assim como para outros, também não nos convencem. Certamente, agimos assim para acalmar os ânimos de alguns e preservar a paz, na medida do possível. Pois o Senhor sabe que, de acordo com as circunstâncias daquele momento, isso foi o mais conveniente para mim e o mais respeitoso para com Ele; no entanto, uma vez lido o que me ocorreu em favor de uma e de outra opinião, qualquer um poderá julgar facilmente qual é a verdade em si mesma e qual é o nosso juízo sobre toda esta questão.
O parágrafo alude a disputas teológicas do período pós-Reforma, especialmente no contexto da controvérsia 'De Auxiliis' entre jesuítas (como Molina) e dominicanos, sobre a relação entre graça divina e liberdade humana. A menção a 'preservar a paz' reflete a tensão institucional na Igreja Católica do século XVI, onde debates doutrinários exigiam equilíbrio entre defesa teológica e unidade eclesial.

No entanto, um estudioso muito respeitado sugere que nossos argumentos precisam incluir um ponto importante: a vontade de pessoas extremamente santas ─especialmente a de Maria e a de Cristo durante Sua jornada terrena em direção à felicidade eterna─ não é menos intensa ao buscar o bem do que a vontade de pessoas mãs ao buscar o mal, mesmo quando fortemente tentadas. No entanto, essa forte motivação para o bem não tirou de Maria ou de Cristo a liberdade de escolher não seguir o bem, a

menos que alguém ─contrariando a fé católica─ queira negar o mérito de Maria e de Cristo durante Sua jornada terrena. Portanto, diante de qualquer tentação, a vontade humana permanece livre para não ceder ao mal em qualquer momento.

## Discussão 20: Como conciliar a capacidade de evitar cada pecado, seja leve ou grave, em situações específicas, com a incapacidade de evitá-los todos ao mesmo tempo

1. Alguém poderia argumentar que, se o homem tem a liberdade de evitar cada pecado venial, não faz sentido que ele não consiga permanecer sem cometer pecados veniais por um longo período. Da mesma forma, poderiam dizer que, se o homem tem a capacidade natural de evitar cada pecado mortal e resistir a cada tentação, seria incoerente que ele não conseguisse, sem a ajuda de Deus e por um longo tempo, resistir a todas as tentações e evitar todos os pecados mortais. Portanto, o que foi dito anteriormente pareceria contraditório.
O termo 'pecados veniais' e 'pecados mortais' refere-se à distinção tradicional na teologia católica entre pecados leves (que não rompem a relação com Deus) e graves (que destroem a graça santificante). Molina, como teólogo jesuíta, dialogava com essa categorização.'Livre arbítrio' é conceito central no debate molinista: capacidade humana de cooperar com a graça divina. A discussão sobre perseverança sem auxílio especial remete às controvérsias entre jesuítas e dominicanos sobre graça e predestinação.

2. O argumento apresentado é o seguinte: Se o ser humano, utilizando apenas suas capacidades naturais e com o auxílio geral de Deus, não fosse capaz de resistir a todas as tentações por um longo período e evitar qualquer pecado mortal, então teríamos que concluir uma das duas possibilidades: ou existe um período total de tempo em que ele não consegue se controlar, mas em qualquer período menor ele consegue; ou existe um período total em que ele consegue se controlar, mas em qualquer período maior ele não consegue.
'Concurso geral de Deus' é a noção de sustentação divina da criação (Atos 17:28), distinto da 'graça especial'. A argumentação reflete o contexto histórico do Semipelagianismo, condenado no Concílio de Orange (529), que negava a necessidade total da graça para iniciar a salvação.

Demonstração: Vamos considerar um período de tempo longo, como trinta ou quarenta anos. Todos concordam que, durante esse período, sem a ajuda especial de Deus, ninguém conseguiria perseverar sem cometer um pecado grave.
A afirmação sobre 30-40 anos sem 'auxílio especial' relaciona-se à doutrina da perseverança final. A Igreja Católica, no Concílio de Trento (1545-1563), havia reafirmado a necessidade da graça contínua para perseverar, contra a visão protestante da segurança eterna.

Então, a pergunta seria: Se tirarmos uma hora desse período de tempo, será que, no tempo que sobra, ele consegue continuar sem cometer um pecado grave? Se a resposta for não, a pergunta se repete: E se tirarmos mais uma hora, ele consegue continuar no tempo restante? Essa pergunta continua sendo feita até que todo o período de tempo seja usado, ou até que o tempo restante seja tão curto que, ao tirar mais

uma hora, ele consiga continuar sem pecar. Depois, pergunta-se se, ao tirar meia hora, ele conseguiria continuar. Seja a resposta sim ou não, o próximo passo é dividir essa meia hora em partes iguais e adicionar uma a uma ao período de tempo do qual a meia hora foi tirada. Em seguida, divide-se a outra meia hora que não foi tirada em partes iguais e remove-se uma a uma dessas partes do período de tempo. Dessa forma, no primeiro caso, chegamos a um período de tempo em que ele não consegue continuar, mas em qualquer período menor ele consegue. No segundo caso, chegamos a um período de tempo em que ele consegue continuar, mas em qualquer período maior ele não consegue. Isso é o que precisava ser mostrado.

Não faz sentido afirmar que ninguém sabe por quanto tempo alguém pode perseverar, pois, de acordo com a natureza das coisas, haveria um período de tempo específico, como o argumento sugere, sem que Deus ignore sua duração. Portanto, vamos supor que a duração desse período seja uma ou outra; assim, a força do argumento se torna clara, mostrando que a capacidade de superar cada pecado individualmente não pode ser conciliada com a incapacidade de superar todos eles juntos ao longo de um período prolongado. Com isso, a demonstração se torna simples.
O parágrafo aborda a relação entre o livre arbítrio humano e a perseverança contra o pecado mortal. Molina discute a ideia de que, mesmo que haja um período de tempo após o qual alguém 'necessariamente' cairia em pecado, cada ação singular ainda depende da escolha livre. O termo 'pecado mortal' refere-se a uma transgressão grave que rompe a relação com Deus, conforme definido na teologia católica (ex.: 1 João 5:16-17). A discussão reflete o debate histórico entre molinistas e tomistas sobre a sinergia entre graça divina e liberdade humana, central na Contrarreforma.

Se afirmarmos que existe um período de tempo em que é impossível perseverar sem cometer um pecado mortal, mas que em qualquer período menor é possível perseverar, então alguém poderia perseverar até o último milésimo de segundo ou até um momento ainda mais tardio. Se isso for verdade, essa pessoa necessariamente cometerá um pecado mortal na ação específica que realizar nesse breve momento. Portanto, não pode haver uma necessidade inevitável de pecar mortalmente dentro de um período de tempo definido sem que alguém caia em pecado por meio de uma ação específica. Além disso, como é contraditório que alguém peque por necessidade ao realizar uma ação específica — já que é contraditório que uma ação seja pecaminosa e, ao mesmo tempo, o livre arbítrio não permita evitá-la naquele momento —, conclui-se que a pessoa não pecará ao realizar essa ação e, consequentemente, não pecará durante todo o período de tempo em que, segundo nossa afirmação, ela necessariamente cairia em pecado mortal.
Aqui, Molina argumenta contra a noção de 'necessidade' de pecar em ações singulares, afirmando que isso contradiz o livre arbítrio. O conceito de 'livre arbítrio' (capacidade de escolher entre o bem e o mal) era um pilar do molinismo, opondo-se à visão calvinista da predestinação incondicional. A menção à 'ação singular' remete a debates medievais sobre atos voluntários e a doutrina do concurso divino (como Deus coopera com ações humanas sem violar a liberdade).

Se afirmamos que existe um período de tempo específico durante o qual o ser humano pode evitar pecar mortalmente, mas que em qualquer período maior isso não é possível, então a ação que ele realizar imediatamente após esse período necessariamente será um pecado. E, assim, podemos aplicar o

mesmo raciocínio novamente. No entanto, é importante lembrar que a omissão também deve ser considerada como uma ação. Afinal, não faz diferença se o homem peca por ação ou por omissão, seja em um momento específico ou após um certo tempo dentro de um período.
Molina estende o argumento para pecados por omissão (não cumprir um dever moral), igualando-os aos de ação. Isso alinha-se com a tradição tomista (Suma Teológica I-II, q. 71) e a definição tridentina do pecado (Concílio de Trento, Sessão VI). A ideia de um 'espaço de tempo total' evitável reflete a doutrina da 'graça suficiente' oferecida a todos para resistir ao mal.

O mesmo argumento pode ser aplicado aos pecados veniais, que, como já mencionamos, também não podem ser evitados por um longo período de tempo, mesmo com a ajuda especial de Deus.
A menção aos 'pecados veniais' (ofensas leves que não rompem a união com Deus, cf. Catecismo Romano, 1862) contextualiza-se na disputa sobre se até mesmo falhas menores são inevitáveis sem a graça. Molina sugere que mesmo esses requerem auxílio divino, ecoando a visão agostiniana da fraqueza humana pós-Queda.

3. Solução para essa dificuldade: Devemos entender que, embora o homem, após a queda, não consiga perseverar por muito tempo sem cometer pecados mortais ou veniais, mesmo com ajuda especial, porque seu livre-arbítrio foi enfraquecido após perder a justiça original (como explicamos na disputa 3), a comparação que os teólogos costumam usar para explicar a capacidade do homem antes da queda não se aplica totalmente aqui. Eles comparam o homem caído a uma pessoa doente e fraca, e o homem antes da queda a alguém saudável e forte. Assim como uma pessoa doente não pode fazer tudo o que uma saudável faz, o homem caído não consegue evitar todos os pecados mortais por muito tempo, embora possa evitar cada um deles em situações específicas. Da mesma forma, ele não consegue evitar todos os pecados veniais por um longo período, mas pode evitá-los em cada caso. Já o homem antes da queda podia cumprir todos os mandamentos por muito tempo e evitar tanto pecados mortais quanto veniais.
O termo 'justiça original' refere-se à condição de Adão e Eva antes da Queda, conforme Gênesis, onde desfrutavam de harmonia com Deus. A 'natureza caída' descreve a humanidade após o pecado original, com o livre-arbítrio enfraquecido (doutrina desenvolvida por Agostinho e consolidada na teologia medieval).Os 'Doutores' citados são teólogos medievais (como Tomás de Aquino) que usaram analogias médicas para explicar estados espirituais, prática comum na escolástica.

4. Este exemplo não se encaixa perfeitamente na questão. Há uma grande diferença — à qual devemos prestar muita atenção no tema que estamos discutindo — entre o homem no estado de natureza caída em relação à observância daquilo que o homem no estado de natureza íntegra pode cumprir, e o homem fraco ou doente em relação ao que ele mesmo pode realizar quando está saudável.

Na verdade, quanto mais tempo uma pessoa fraca tenta continuar agindo, mais fraca ela fica para agir. Ela pode continuar por um tempo, mas eventualmente perde as forças e não consegue mais persistir. É por isso que uma pessoa saudável e forte consegue manter suas ações por mais tempo do que alguém que está doente ou fraco.

No entanto, é completamente falso afirmar que, quando uma pessoa em estado de natureza caída cumpre todos os mandamentos e age corretamente, ela se torna mais fraca para continuar obedecendo e agindo bem no futuro. Pelo contrário, dia após dia, ela se torna mais forte e capaz de manter esse comportamento, graças aos hábitos que surgem de ações dedicadas, especialmente quando a obediência aos mandamentos e a perseverança em ações fervorosas não excluem o descanso, a alimentação, a bebida, o sono, as diversões honestas ou os prazeres da alma, que renovam as forças naturais do corpo. Portanto, não é verdade que uma pessoa em estado de natureza caída não possa se submeter aos mandamentos e evitar todo pecado por um longo período de tempo, como se, ao obedecer aos mandamentos com o auxílio geral de Deus, ela se tornasse mais fraca e incapaz de progredir, ou como se sua liberdade de seguir esse caminho diminuísse por meio da obediência e da abstinência do pecado. Pelo contrário, dia após dia, ela se torna mais forte, e podemos dizer com toda razão que sua liberdade aumenta, em vez de diminuir.
'Concurso geral de Deus' é um conceito molinista: cooperação divina que preserva a liberdade humana, diferindo da graça eficaz tomista.A ideia de fortalecimento por hábitos vem da ética aristotélica, adaptada por Aquino para explicar o crescimento em virtude.

A razão legítima pela qual isso não é possível é a seguinte: Devido à fragilidade, ao cansaço e à dificuldade que a natureza humana enfrenta para superar tentações, resistir a desejos e cumprir mandamentos, é inevitável que, ao tentar cumprir — por sua própria liberdade e vontade — um ou outro mandamento em algum momento ao longo de um período prolongado, em uma ou outra situação difícil, o homem acabe cedendo e, assim, pecando, mesmo que naquele momento específico pudesse ter resistido, se assim o desejasse. Portanto, não há um período de tempo em que, apenas com o auxílio geral de Deus, ele possa evitar o pecado, nem um período mais longo em que isso seja possível. Da mesma forma, também não há um período em que ele não possa evitar o pecado, nem um período mais curto em que isso seja viável, como demonstra o argumento que apresentamos. Isso ocorre principalmente porque ninguém pode ser culpado por algo que já não pode evitar, uma vez que o período em que poderia resistir ao pecado com suas próprias forças já terminou, mesmo que tenha lutado contra os vícios com todas as suas forças até aquele momento e tenha se esforçado para não cair em pecado.
O parágrafo aborda a doutrina da natureza humana caída após o pecado original, destacando a incapacidade humana de perseverar sem pecado apenas com suas próprias forças. O termo 'concurso geral de Deus' refere-se à graça divina que sustenta a liberdade humana, permitindo ações, mas sem anular a responsabilidade moral. A distinção entre pecado mortal (grave, que rompe com Deus) e venial (leve) é baseada na tradição teológica católica.

5. Quando a Igreja afirma que, com suas próprias forças naturais, o ser humano não consegue perseverar por muito tempo sem cair em pecado mortal — ou seja, sem quebrar livremente e por vontade própria algum dos mandamentos que são obrigatórios sob pena de pecado mortal —, e que também não pode perseverar por muito tempo sem cometer pecados veniais, mesmo com a ajuda de auxílios especiais (como também ensinam os teólogos), ela não está falando de uma impossibilidade matemática, mas de uma impossibilidade física e moral. Essa impossibilidade é semelhante à que observamos em eventos sujeitos ao acaso, como explicarei a seguir com um exemplo. Essa

impossibilidade surge da dificuldade de que algo aconteça de uma maneira específica, quando não é fácil que isso ocorra. Em alguns casos, a dificuldade é tão grande que, com razão, consideramos o evento como mais ou menos impossível, dependendo do grau de dificuldade envolvido. Quando a dificuldade é tão grande que, segundo o julgamento de uma pessoa prudente, o evento nunca acontecerá, chamamos isso de 'impossibilidade absoluta'. Por outro lado, quando a dificuldade é grande, mas ainda há uma pequena chance de que o evento ocorra (mesmo que raramente), também falamos de 'impossibilidade', mas não no mesmo sentido absoluto do primeiro caso. Isso está de acordo com os ensinamentos de Aristóteles. Em sua obra 'Sobre o Céu' (livro 1, capítulo 11), ele diz: 'A impossibilidade (ou seja, de que algo aconteça) pode ser entendida de duas maneiras: ou porque não é correto dizer que possa acontecer, ou porque não pode acontecer facilmente, rapidamente ou de maneira adequada.'
A referência à definição da Igreja sobre a incapacidade humana de perseverar sem pecado alude aos debates pós-Reforma, especialmente ao Concílio de Trento (1545-1563), que reafirmou a necessidade da graça para a salvação. A citação de Aristóteles (De coelo) reflete a influência da filosofia aristotélica na teologia escolástica, comum em autores como Molina. A 'impossibilidade física e moral' não é absoluta, mas relacionada à probabilidade prática, um conceito central na discussão molinista sobre liberdade e graça.

A impossibilidade de que falamos se refere a uma dificuldade tão grande de algo acontecer que, ao considerar as circunstâncias com prudência, concluímos que é razoável acreditar que isso não pode ocorrer. Assim, ao levar em conta a fragilidade humana após a queda, bem como as muitas tentações, desafios e dificuldades que uma pessoa enfrenta para evitar pecados mortais e cumprir os mandamentos que, se violados, resultam em pecado mortal, é difícil imaginar que, sem ajuda divina, alguém consiga resistir indefinidamente sem cair em pecado. Essa dificuldade aumenta com o tempo e com a intensidade das tentações e desafios. Portanto, podemos definir um período de tempo tão longo que, com base em um julgamento prudente e razoável, é praticamente impossível que, em algum momento desse período, a pessoa não sucumba a uma tentação ou dificuldade relacionada a um mandamento, mesmo que ela tenha a liberdade e a capacidade de não pecar em qualquer momento desse período. Além disso, dependendo da natureza, frequência e gravidade das tentações e desafios que surgem em diferentes momentos e para diferentes pessoas, podemos estabelecer não apenas um período em que é praticamente impossível evitar o pecado mortal ou venial, mas também um período em que é extremamente difícil e raro evitar cair em pecado.
A menção à 'natureza caída' remete à doutrina do pecado original (Gênesis 3). A distinção entre pecado mortal e venial tem base em 1 João 5:16-17. O argumento sobre a dificuldade crescente de evitar o pecado ao longo do tempo reflete a visão agostiniana da concupiscência como consequência da Queda.

6. Para entender essa impossibilidade, podemos usar um exemplo que Aristóteles dá em seu livro 'Sobre o Céu' (livro 2, capítulo 12): 'Fazer a coisa certa muitas vezes ou com frequência é difícil, assim como é impossível tirar mil vezes a jogada de Quíos, sendo mais fácil fazê-lo uma ou duas vezes'. Com isso, ele quer dizer que repetir algo que é fácil de acontecer uma vez se torna cada vez mais difícil conforme aumenta o número de tentativas. Na verdade, se tentarmos muitas vezes, chega um ponto em que é impossível que tudo aconteça da mesma maneira. Usando o exemplo do dado, se jogarmos uma

ou duas vezes, é fácil tirar a jogada de Vênus (ou Quíos), que era o número sete e significava ganhar seis. Mas, quanto mais dados jogarmos ao mesmo tempo ou quantas mais vezes jogarmos o mesmo dado, mais difícil será que todos caiam no mesmo número ou que o mesmo dado caia no mesmo número várias vezes seguidas. E se jogarmos mil dados ao mesmo tempo ou um dado mil vezes, será completamente impossível que todos caiam no mesmo número, como podemos ver facilmente se tentarmos. Então, o que Aristóteles quer dizer é: Fazer a coisa certa muitas vezes ou com muita frequência é difícil, assim como é impossível tirar mil vezes a jogada de Quíos, ou seja, que o dado caia no número de Quíos todas as vezes que for jogado, seja jogando mil dados ao mesmo tempo, seja jogando o mesmo dado mil vezes.
O exemplo de Aristóteles sobre a 'jogada de Quícos' (dado viciado) ilustra a lógica probabilística usada por Molina para explicar a relação entre liberdade humana e presciência divina. A 'jogada de Vênus' era um termo antigo para um resultado raro em dados, associado ao número sete. A analogia reflete a integração da filosofia aristotélica na teologia do século XVI, especialmente na Escola de Salamanca, da qual Molina fazia parte.

7. O que queremos ensinar aqui é o mesmo que Aristóteles tenta explicar com o exemplo mencionado. Ele reconhece que, devido à resistência de nossa natureza sensível, é difícil para os seres humanos cumprir seus deveres e seguir a razão correta em suas ações. Aristóteles ensina que, embora não seja difícil realizar ações individuais de acordo com a razão correta, torna-se cada vez mais desafiador nunca se opor à razão correta ao longo de um período prolongado e ao realizar muitas ações. Podemos imaginar um período de tempo tão longo e com tantas ações a serem realizadas que se torna impossível realizar todas corretamente em conjunto, embora cada ação individual possa ser feita corretamente, como o exemplo dos dados claramente ilustra.
Aristóteles foi um filósofo grego cujo pensamento influenciou profundamente a teologia medieval e a escolástica, incluindo discussões sobre ética e liberdade humana. A 'reta razão' (recta ratio) é um conceito filosófico-teológico que se refere ao uso correto da razão humana, alinhado com a lei divina e moral.

8. Embora este exemplo seja adequado para o caso de lançar muitos dados ao mesmo tempo, porque quanto mais dados forem lançados, mais difícil será que todos caiam por acaso com o mesmo resultado, e poderiam ser tantos dados lançados simultaneamente que seria impossível que todos caíssem por acaso com o mesmo resultado, no entanto, não podemos determinar um número específico de dados a partir do qual seria impossível que todos caíssem com o mesmo resultado, sem que, para um número menor e imediatamente anterior a esse, também fosse impossível que caíssem com o mesmo resultado. No entanto, este exemplo será mais apropriado para o caso de lançar sucessivamente um mesmo dado muitas vezes.

Excluindo o acaso, como quando um dado cai em um número específico após ser lançado — já que o acaso não influencia o cumprimento ou a quebra dos mandamentos, pois isso depende de uma decisão consciente —, é possível que o mesmo número apareça uma ou duas vezes seguidas. No entanto, quanto mais vezes o dado for lançado, mais difícil será que o mesmo número continue aparecendo. Se o dado for lançado mil vezes, ou até um milhão, será praticamente impossível que o mesmo número

apareça todas as vezes por acaso. Além disso, não podemos definir um número específico de lançamentos em que isso aconteceria, pois sempre haveria um número maior em que isso também poderia ocorrer. Mesmo que o dado caia no mesmo número várias vezes seguidas, nos lançamentos seguintes, ele poderia cair nesse número com a mesma facilidade de antes, ou até com mais facilidade, devido à habilidade que o jogador desenvolve ao repetir o mesmo movimento. Da mesma forma, o ser humano, em seu estado natural após a queda, é capaz de cumprir cada um dos mandamentos de Deus, evitando o pecado. Quanto menor for o período de tempo, mais fácil será cumprir todos os mandamentos durante esse período. Porém, quanto maior for o tempo, maior será a dificuldade. É possível definir um período de tempo tão longo que, em algum momento, devido à fraqueza humana, a pessoa acabará quebrando um mandamento por vontade própria. No entanto, independentemente de quanto tempo tenha passado sem quebrar os mandamentos, a pessoa continuará tendo a liberdade e a capacidade de não transgredir nenhum mandamento no tempo restante, como se estivesse começando do zero. Na verdade, ela pode até ter mais facilidade, devido à prática e ao hábito adquiridos ao cumprir os mandamentos até aquele momento.
O 'estado de natureza caída' refere-se à condição humana após o pecado original, conforme descrito em Gênesis 3. A teologia protestante, especialmente na tradição reformada, enfatiza a depravação total do ser humano nesse estado, embora Molina, como teólogo jesuíta, defenda uma visão mais otimista sobre a capacidade natural do livre-arbítrio mesmo após a Queda.

9. Com base no que foi dito, fica claro que a capacidade de evitar cada pecado em situações específicas pode coexistir com a incapacidade de evitar todos os pecados ao longo de um período prolongado. Essa incapacidade não é uma impossibilidade física, mas moral, ou seja, é improvável que alguém consiga evitar todos os pecados de forma consistente por muito tempo. Portanto, a fraqueza do livre-arbítrio após o pecado e a dificuldade resultante de cumprir todos os mandamentos e evitar todos os pecados por um longo período não anulam a liberdade do arbítrio. Mesmo com essa fraqueza, o livre-arbítrio, por sua própria natureza e liberdade, ainda pode, em cada situação específica, cumprir os mandamentos e evitar pecados, tanto mortais quanto veniais, conforme necessário.
Pecado mortal e venial: distinção comum na teologia católica, onde pecados mortais rompem radicalmente com Deus, enquanto os veniais são falhas menos graves. A teologia protestante geralmente rejeita essa divisão, afirmando que todo pecado é grave, mas a graça divina redime o crente (cf. 1 João 1:8-9). A discussão sobre 'impossibilidade moral' versus 'física' reflete debates históricos entre correntes como o molinismo (liberdade humana e presciência divina) e o agostinianismo (ênfase na soberania divina).

10. Tudo o que dissemos até agora pode ser confirmado pelas palavras de Mateus 18:7: 'É inevitável que ocorram escândalos'. Isso porque, considerando a fragilidade humana, a tendência para o mal e o grande número de pessoas no mundo, é impossível que, com tantas pessoas, algumas não causem escândalos. No entanto, Jesus adverte: 'Ai daquele por quem o escândalo vem!'. Como São Jerônimo comenta sobre essa passagem: 'Já que é inevitável que haja escândalos neste mundo, todos podem cair neles por causa de seus próprios erros'. Assim, embora seja geralmente inevitável que os escândalos aconteçam, cada pessoa tem a liberdade total de evitar causar escândalos que possam prejudicar os outros.

O parágrafo faz referência a Mateus 18:7, onde Jesus alerta sobre a inevitabilidade de escândalos (entendidos como ações que levam outros ao pecado) no mundo, mas condena aqueles que os causam. São Jerônimo (347–420 d.C.), Padre da Igreja e tradutor da Vulgata, é citado para reforçar a ideia de responsabilidade individual, mesmo em meio à fragilidade humana. O termo 'escândalo' aqui tem raiz no grego 'skandalon', significando 'armadilha' ou 'pedra de tropeço', central na ética cristã primitiva.A menção à 'necessidade genérica' de escândalos reflete debates patrísticos sobre a tensão entre a soberania divina e a liberdade humana, tema também abordado por Agostinho em contextos como o pecado original.

11. Portanto, em relação ao argumento que apresentamos no início, devemos negar o seguinte: ou haveria um período de tempo total durante o qual o homem não poderia evitar cair em pecado mortal, e em qualquer período de tempo menor ele poderia, ou haveria um período de tempo total no qual ele poderia evitar, e em qualquer período maior ele não poderia.

Sobre a demonstração, devemos afirmar que essas variações de tempo — até atingir, como se costuma dizer, um 'mínimo em que não há' ou um 'máximo em que há' — não têm importância e não permitem tirar conclusões sobre eventos casuais. Na verdade, como esses eventos ocorrem uma ou mais vezes de uma forma ou de outra, dependendo da força de uma ou outra causa, não podemos deduzir um resultado exato e matematicamente definido. Em vez disso, por acaso, às vezes acontecem mais vezes de uma maneira — mas de forma indefinida — e outras vezes menos vezes, embora em algumas ocasiões o evento nem mesmo ocorra uma única vez, já que acontece de forma casual e imprevisível. Isso é verdade, mesmo que em certas situações devamos reconhecer nos eventos um elemento de habilidade e técnica, porque o efeito não depende apenas deles, como já explicamos ao falar sobre o lançamento de dados. Por isso, assim como nenhum desses efeitos é certo — pois todos dependem da sorte —, também não podemos determinar o resultado do lançamento de dados como se não pudesse haver um número maior.
Molina discute a indeterminação de eventos casuais, usando a analogia do lançamento de dados. Isso alude à sua teoria do 'concurso divino' (concursus divinus), onde Deus coopera com as ações livres sem violar a liberdade humana. O termo 'livre arbítrio' aqui está ligado ao debate molinista (século XVI) contra o determinismo tomista, defendendo que a liberdade humana coexiste com a presciência divina através da 'ciência média' (scientia media).A referência a 'habilidade e técnica' remete à distinção escolástica entre causas necessárias e contingentes, influenciada por Aristóteles.

Podemos ver isso em cada uma das ações que dependem do livre arbítrio. No entanto, não é necessário definir um período de tempo específico, pois, devido à sua fraqueza, a pessoa não fará necessariamente todas as coisas que poderia fazer em cada situação. Como qualquer falha depende da liberdade do arbítrio, é impossível determinar ou prever com exatidão quando ou em que circunstância ela ocorrerá, pois isso acontecerá quando o próprio livre arbítrio decidir, de forma livre, sucumbir.
Molina reafirma sua visão do livre arbítrio como essencialmente indeterminado, resistindo a cálculos matemáticos. Isso contrasta com a visão protestante (e.g., Lutero em 'O Cativeiro Babilônico'), que via o livre arbítrio como escravizado pelo pecado após a Queda. O termo 'sucumbir' aqui reflete a

antropologia teológica molinista, que enfatiza a capacidade humana de cooperar com a graça divina mesmo na fraqueza, um ponto de atrito com o calvinismo.

Portanto, assim como é uma questão de fé que, nesta vida, ninguém pode alcançar um aumento tão grande da graça que não possa alcançar um ainda maior, se desejar agir com mais força por meio de seu livre arbítrio — pois ninguém age sempre com um impulso tão grande que não possa agir com um impulso ainda maior, se assim desejar, durante toda a sua vida neste mundo —, é absolutamente certo que ninguém pode alcançar um grau de graça tão grande quanto o de Jesus Cristo e de sua Santíssima Mãe. Da mesma forma, ninguém pode perseverar livre de pecado mortal ou venial por um período de tempo sem que, após ter vivido esse período inteiramente livre de pecado, possa perseverar livre de pecado por um período ainda maior. A razão pela qual pecamos é que, no momento em que pecamos, está em nosso poder não pecar e continuar perseverando livres de pecado.
O parágrafo aborda a doutrina molinista da graça e do livre-arbítrio, central na controvérsia entre jesuítas e dominicanos no século XVI. Molina argumenta que os seres humanos podem cooperar com a graça divina para aumentar sua santificação, mas reconhece a singularidade da graça de Cristo e de Maria, refletindo a crença católica na Imaculada Conceição de Maria.A afirmação de que ninguém pode perseverar completamente sem pecado alinha-se com 1 João 1:8, que declara a universalidade do pecado humano, exceto em Cristo.

12. Diante de tudo o que foi exposto, fica claro que, nesta vida, ninguém consegue — por meio de seu livre-arbítrio — realizar simultaneamente, ao longo de toda a vida, tudo o que é capaz de fazer individualmente. Da mesma forma, o próprio Deus não pode realizar tudo o que é capaz de fazer individualmente em um único momento; se assim fosse, sua ação seria infinita e esgotaria seu poder, o que é claramente contraditório com sua onipotência.

## Discussão 21: Explicando outras passagens da Bíblia e mostrando que elas não se opõem ao livre-arbítrio

1. Com base em tudo o que discutimos até agora sobre este tema, fica claro que, ao preparar e guiar o ser humano para a vida eterna, Deus é comparado nas Escrituras a um oleiro que molda o barro. Essa comparação não anula a liberdade de escolha que o homem possui.
A analogia de Deus como oleiro e o homem como barro remete a uma tradição teológica que enfatiza a soberania divina na salvação, sem negar a liberdade humana. Essa imagem é frequentemente associada à relação entre a graça divina e a cooperação humana.

Como já explicamos, o homem, por suas próprias forças, não pode fazer nada que o leve à vida eterna. Pelo contrário, para que ele possa receber os dons da fé, esperança e caridade, ou da graça que o torna agraciado — sendo Deus o único que concede esses dons, nos quais está o dom da justificação —, é necessário que Deus o prepare, o atraia e o ajude com uma assistência sobrenatural, de modo que ele possa se dispor adequadamente para receber esses dons. Da mesma forma, como já explicamos, uma vez que o homem recebe o dom da justificação, o auxílio constante de Deus é essencial não apenas para que ele cresça nessa graça, mas também para que persevere e supere as muitas e difíceis tentações que

surgem em sua vida. Por isso, embora o homem coopere com sua salvação por meio de seu livre arbítrio — como já explicamos — e Deus permita que ele escolha o que desejar, as Escrituras comparam a relação do homem com Deus à do barro com o oleiro. Essa comparação não se deve apenas ao fato de Deus ser o artífice e a causa principal que, segundo Sua vontade, molda a natureza do homem, mas também porque, em Sua predestinação eterna e misericórdia, Ele prepara para alguns homens esses dons e circunstâncias, concedendo-os no momento certo àqueles que, segundo Sua previsão, se converterão — por meio de seu livre arbítrio, embora ajudados pela misericórdia divina — em vasos para usos nobres, dignos da vida eterna. No entanto, esses mesmos homens poderiam, por sua própria escolha, tornar-se vasos para usos desprezíveis, destinados à morte eterna. Quanto aos outros, Deus, em Sua vontade livre e eterna, decide conceder-lhes apenas alguns dons e preparar-lhes circunstâncias que, se não fosse por sua própria culpa ou pela do primeiro pai (especialmente no caso das crianças que morrem apenas com o pecado original), os levariam a se tornar vasos para usos nobres, para os quais Deus os teria criado. Mesmo sabendo que, por sua própria culpa ou pela do primeiro pai, eles se tornarão vasos destinados à morte e não alcançarão o propósito comum a todos os homens, Deus ainda os cria. Ele permite todos os males que, segundo Sua previsão, eles cometerão de forma culpável, mas ordena tudo isso para fins maiores, de acordo com Sua infinita sabedoria e bondade, como explicaremos mais adiante, em nossos comentários à questão 23.
Os termos 'justificação' (ato de Deus declarar o pecador justo), 'graça' (favor imerecido de Deus), 'fé, esperança e caridade' (virtudes teológicas) e 'predestinação' (eleição divina) são centrais na teologia protestante. A menção ao 'primeiro pai' refere-se a Adão e ao pecado original (queda da humanidade em Gênesis 3). Molina aborda aqui a tensão entre a presciência divina e o livre-arbítrio, tema central no molinismo (doutrina sobre a conciliação entre graça e liberdade).

2. Além dos testemunhos das Sagradas Escrituras que apresentamos tanto nesta discussão, quanto na discussão 18 e em outras, aqui também teríamos que explicar alguns outros que, de certa forma, parecem ser contrários à liberdade do nosso livre-arbítrio. Mas, como essa explicação será mais simples uma vez apresentados os fundamentos em virtude dos quais serão entendidos com maior facilidade, por enquanto vamos adiá-la.

3. Aqui, vou explicar apenas a passagem de Provérbios 21:1: 'O coração do rei está na mão de Deus, que Ele dirige para onde Lhe agrada.' Essa passagem não precisa de outras bases além das que já apresentamos. Nela, lemos que o coração do rei — que, neste mundo, só pode ser influenciado pelo medo do castigo e pela esperança da recompensa, e por isso se inclina para um lado ou para outro com mais dificuldade do que o coração de qualquer outra pessoa — está nas mãos de Deus, porque Ele o inclina para onde Lhe agrada; ou seja, para onde Ele deseja. Deus atrai suavemente o coração do rei para um lado ou para outro com Seus dons e auxílios, sem prejudicar a liberdade inata do rei. O coração do rei também está nas mãos divinas porque Deus pode fazer com que ele queira o mesmo que Deus deseja, como expliquei em meus comentários sobre a Suma Teológica, I-II, q. 6. No entanto, Deus geralmente não usa esse poder, permitindo que os homens ajam de acordo com sua própria vontade.
A citação de Provérbios 21:1 ilustra a influência divina sobre governantes sem anular seu livre-arbítrio. A referência à 'Suma Teológica I-II, q.6' remete à discussão de Tomás de Aquino (teólogo medieval)

sobre atos voluntários. O 'direito íntegro de sua liberdade inata' reflete o molinismo, que defende a compatibilidade entre a soberania de Deus e a autodeterminação humana.

Além disso, é importante ressaltar que Deus não pode levar o homem ao mal ou ao pecado, como o autor deste trecho sugere. No entanto, Ele pode permitir que males, tentações e oportunidades de pecar ocorram, com o propósito de alcançar bens maiores, como explicaremos mais adiante. Portanto, este trecho não nega de forma alguma a liberdade do nosso livre-arbítrio.

# Discussão 22: Explicando a visão de Santo Agostinho sobre a liberdade para fazer o bem, perdida por causa do pecado de Adão

1. Com base no que discutimos até agora, especialmente nas disputas 5, 6, 15 e 19, é fácil compreender o que Santo Agostinho quer dizer em 'De spiritu et littera' (capítulo 3), quando ele afirma: 'O livre-arbítrio só pode pecar se não conhecer o caminho da verdade. E, quando começa a saber o que deve fazer e para onde deve se inclinar, a menos que deseje e se agrade disso, não poderá agir, nem começar a agir, nem viver bem. Para que possamos desejar isso, Deus derrama seu amor em nossos corações, mas não por meio do livre-arbítrio que nasce em nós, e sim através do Espírito Santo que nos foi dado [Romanos 5:5]'. No 'Enchiridion' (capítulo 30), Santo Agostinho também diz: 'Ao fazer um mau uso do livre-arbítrio, o homem o perdeu e também se perdeu a si mesmo'.
Santo Agostinho (354-430 d.C.) foi um dos principais teólogos do período patrístico, conhecido por suas contribuições à doutrina do pecado original e da graça. A citação de 'De spiritu et littera' se insere no contexto da controvérsia pelagiana (século V), onde Agostinho defendia que a graça divina é indispensável para a salvação, contra a visão de Pelágio que enfatizava a capacidade humana de escolher o bem por si só. A 'justiça original' mencionada refere-se ao estado de Adão antes da Queda, dotado de dons sobrenaturais como a imortalidade e a santidade. O termo 'caridade' (em latim: 'caritas') aqui indica o amor sobrenatural infundido pelo Espírito Santo, distinto do amor natural.

2. Com esses testemunhos, Santo Agostinho quer mostrar —como fica claro pelas passagens que citamos e por outras que ainda citaremos— que, embora o homem, por suas próprias forças naturais, não possa fazer nada para alcançar a vida eterna —como explicamos na disputa 7 e em outras—, antes de pecar, o primeiro homem, Adão, tinha uma liberdade completa. Isso porque ele recebeu a justiça original, a graça que o tornou agraciado e outros dons sobrenaturais, tanto para si mesmo quanto para nós. Com essa liberdade, ele não apenas podia cair no pecado e se afastar da vida eterna, mas também podia fazer obras que mereciam a vida eterna e perseverar nelas sem pecar por um longo tempo —como explicamos na disputa 4 e nas seguintes. No entanto, quando Adão pecou, ele perdeu esses dons sobrenaturais, tanto para si quanto para nós, e também perdeu a liberdade de fazer o bem que leva à vida eterna. Somente com os dons da graça que Cristo conquistou para nós é que nos tornamos novamente capazes e livres para realizar essas obras. Portanto, nessas passagens, Santo Agostinho não está falando de ações humanas indiferentes —como plantar vinhas ou construir casas—, nem de atos moralmente bons que são puramente naturais, porque esses atos não afastam, nem atrasam, nem

conduzem à felicidade eterna; além disso, eles não têm peso ou valor diante de Deus. Assim, nessas passagens, Santo Agostinho está falando apenas do nosso livre-arbítrio depois que o homem caiu no pecado, e apenas em relação ao que leva à felicidade eterna ou ao que nos afasta dela. Ele não está negando que, mesmo depois de cair no pecado, ainda temos liberdade para realizar atos naturais e indiferentes ou atos moralmente bons. Pelo contrário, em obras como 'De spiritu et littera' e em outros lugares, ele frequentemente fala sobre isso e ensina que está em nosso poder de livre-arbítrio realizar tais atos, como explicamos nas disputas mencionadas.
O 'primeiro pai' refere-se a Adão, figura central na teologia do pecado original. A 'justiça original' era um estado de harmonia entre corpo, alma e Deus, perdido após a Queda (Gênesis 3). A distinção entre atos 'indiferentes' (moralmente neutros) e 'bons puramente naturais' reflete a visão tomista posterior, mas aqui adaptada por Molina para diferenciar ações com valor salvífico (dependentes da graça) daquelas sem relação direta com a salvação.

3. Portanto, o significado da passagem de 'De spiritu et littera' é o seguinte: Nosso livre-arbítrio, quando considerado apenas em relação ao que leva à vida eterna ou ao que nos afasta dela, só pode pecar, a menos que conheça o caminho para a vida eterna por meio da fé. No entanto, a fé por si só não é suficiente para merecer a vida eterna, a menos que seja acompanhada pela caridade sobrenatural, que geralmente não recebemos pelos méritos do nosso livre-arbítrio, mas sim como um dom de Deus.
A distinção entre fé e caridade segue 1 Coríntios 13:2, onde Paulo afirma que a fé sem amor nada é. A 'caridade sobrenatural' é entendida como dom gratuito (lat. 'donum superadditum') que eleva o homem à ordem sobrenatural, diferente das virtudes naturais.

4. No entanto, em seu Enchiridion, Santo Agostinho ensina que, quando Adão pecou no estado de inocência, ele fez um mau uso de seu livre-arbítrio. Como consequência, ele perdeu não apenas o livre-arbítrio, mas também a si mesmo, no sentido de que perdeu a capacidade de praticar as boas obras que levam à vida eterna.
O 'estado de inocência' refere-se à condição de Adão antes do pecado original (Gênesis 2:25). Agostinho entende que o livre-arbítrio não foi totalmente destruído pela Queda, mas debilitado em relação ao bem sobrenatural ('non est extincta, sed vitiata' - Concílio de Trento, Sessão VI, Cânon 5).

Santo Agostinho, ao falar sobre a humanidade caída por causa do pecado, afirma: 'A humanidade pode ser restaurada pelos méritos de suas próprias obras? De forma alguma. Que boa obra pode realizar alguém que está perdido, a não ser quando é libertado dessa perdição? Isso acontece pelo livre-arbítrio da vontade humana? De modo algum. Pois, ao usar mal o livre-arbítrio, o homem o perdeu e também se perdeu a si mesmo. Assim como alguém que comete suicídio nesta vida, da mesma forma, quando o homem peca por meio de seu livre-arbítrio, ele perde o livre-arbítrio e se perde a si mesmo, sendo dominado pelo pecado. Quando alguém é derrotado por outro, torna-se seu servo. A opinião de São Pedro é muito acertada; e, sendo verdadeira, pergunto: que liberdade pode ter alguém que foi escravizado? Pois serve com generosidade quem cumpre de boa vontade a vontade de seu Senhor; por isso, é livre para pecar aquele que é servo do pecado. Assim, não é livre para agir com justiça, a menos que, libertado do pecado, comece a servir à justiça. Essa é a liberdade que traz alegria ao fazer o que é correto, ao mesmo tempo em que é uma servidão piedosa por causa da obediência ao mandamento.

Mas como pode alguém que foi vendido e escravizado receber essa liberdade, a não ser que seja redimido por Aquele que disse: Se o Filho vos libertar, verdadeiramente sereis livres? E antes que isso aconteça, como pode alguém se orgulhar de seu livre-arbítrio em relação às boas obras, se ainda não é livre para fazer o bem, a não ser que esteja cheio de orgulho vão, que São Paulo repreende ao dizer: Pela graça, fostes salvos mediante a fé?'
Santo Agostinho (354-430 d.C.) foi um teólogo patrístico fundamental no desenvolvimento da doutrina do pecado original e da graça. Sua disputa contra os pelagianos (como Juliano de Eclanum) enfatizava a incapacidade humana de salvar-se sem a graça divina após a Queda. O conceito de 'livre arbítrio' aqui não se refere à liberdade natural, mas à capacidade pré-queda de escolher o bem sobrenatural sem a corrupção do pecado. A escravidão ao pecado é um tema central em sua teologia, vinculado à necessidade da redenção por Cristo.

Por tudo isso, fica claro que a liberdade que, segundo Santo Agostinho, o primeiro homem perdeu ao pecar — tanto para ele quanto para nós — não é a liberdade natural que temos para realizar ações comuns, mas sim a liberdade que ele possuía graças aos dons sobrenaturais. Esses dons capacitavam seu livre arbítrio a realizar, além de sua natureza humana, obras que mereciam a vida eterna. Assim, ao pecar, ele perdeu essa liberdade para si e para nós, e não poderia recuperá-la por si mesmo. No entanto, pelos méritos de Cristo, essa liberdade nos foi restaurada por meio da graça e dos dons sobrenaturais que recebemos através de Cristo.

5. Por isso, em 'Contra duas epístolas dos Pelagianos' (livro 1, capítulo 2), ele afirma: 'Quem entre nós diria que o gênero humano perdeu o livre arbítrio por causa do pecado do primeiro pai? Certamente, a liberdade se perde com o pecado; mas estamos falando da liberdade que o homem tinha no paraíso, que incluía a imortalidade e uma justiça perfeita. Por isso, a natureza humana precisa da graça divina, como o Senhor diz: Se o Filho vos libertar, então verdadeiramente sereis livres; ou seja, livres para viver de maneira boa e justa.' Ele continua: 'Assim, como os homens só vivem bem depois de se tornarem filhos de Deus, como pode Juliano (com quem ele debate) afirmar que a capacidade de viver bem vem do livre arbítrio, quando essa capacidade só é possível pela graça de Deus, dada por meio de Jesus Cristo, nosso Senhor?'
Juliano de Eclanum (c. 386-455 d.C.) foi um bispo pelagiano que negava o pecado original e defendia que o ser humano podia cumprir a lei divina por seu próprio livre arbítrio, sem necessidade absoluta da graça. Agostinho combateu essa visão, afirmando que a liberdade para o bem só é restaurada pela graça redentora de Cristo.

No livro 2, capítulo 5, Molina afirma: 'Não dizemos que o livre arbítrio tenha sido eliminado da natureza humana por causa do pecado de Adão. Apenas afirmamos que, após o pecado, o livre arbítrio é capaz de pecar, mas não de viver de maneira boa e piedosa, a menos que a graça de Deus liberte a vontade humana e a ajude em toda boa ação, seja em obras, palavras ou pensamentos.'

Santo Agostinho, em sua Exposição da Epístola aos Gálatas (comentando o capítulo 5), explica que, quando São Paulo diz: 'Pois a carne tem desejos contrários ao espírito, e o espírito contrários à carne, sendo antagônicos entre si, de modo que não fazeis o que gostaríeis', não está negando o livre-arbítrio

da vontade. Em vez disso, ele ensina que, sem a graça recebida pela fé, não podemos progredir espiritualmente e vencer a concupiscência da carne. Se rejeitarmos essa graça, não conseguiremos fazer o bem que desejamos, pois, mesmo querendo cumprir a justiça da lei, seremos vencidos pela carne. Enquanto seguirmos as inclinações da carne, nos afastaremos da graça da fé. Por isso, São Paulo escreve em Romanos que 'o governo da carne conduz ao ódio de Deus, pois ela não se submete à lei de Deus, nem tampouco pode'. A caridade cumpre a lei, mas a carne, ao buscar bens temporais, se opõe à caridade espiritual. Dessa forma, sem a graça, a carne não pode se submeter à lei de Deus.
Santo Agostinho, um dos Pais da Igreja (séculos IV-V), comenta Gálatas 5:17 no contexto da tensão entre a carne e o espírito. Ele rejeita a ideia de que o texto nega o livre arbítrio, enfatizando que a graça recebida pela fé é essencial para vencer a concupiscência (desejo pecaminoso). Isso reflete o debate antipelagiano: Agostinho argumentava contra os pelagianos, que minimizavam o papel da graça na salvação.A referência a Romanos 8:7 destaca a incapacidade da carne de se submeter à lei de Deus, reforçando a necessidade da caridade (amor divino) como cumprimento da lei.

7. O autor do Hypognosticon (livro 3) afirma: 'Acreditamos e pregamos sem dúvida e com fé firme que os homens possuem livre arbítrio. Mas devemos explicar por que o chamamos assim. Acredito que o termo 'arbítrio' vem da capacidade de decidir racionalmente ou discernir o que escolher ou rejeitar; também falamos de 'livre arbítrio' porque está no poder do homem fazer o que deseja, movido pela alma vital e racional. Essa era a natureza do primeiro homem, antes de cair no pecado. Ele poderia ter resistido ao único dano que recebeu, mas, ao escolher o mal, perdeu — e com razão — a capacidade de fazer o bem, embora pudesse ter vencido o desejo do mal graças à sua capacidade de fazer o bem.' Mais adiante, ele diz: 'Por causa do pecado, o livre arbítrio do homem perdeu a capacidade de fazer o bem, mas seu nome e natureza permanecem. Assim, afirmamos: todos os homens possuem livre arbítrio com juízo de razão, mas não porque, sem Deus, possamos começar ou terminar algo que se dirige a Ele como fim. Ele serve apenas para as obras da vida presente, sejam boas ou más. Chamo de 'bens' aqueles que vêm de um bem natural, como trabalhar no campo, comer e beber, etc. Chamo de 'males' coisas como adorar ídolos ou matar. Essas são obras do diabo, que Cristo, ao vir ao mundo, removeu do livre arbítrio dos crentes com Sua graça, preparando neles uma vontade apta para crer e cumprir a vontade justa do Pai, do Filho e do Espírito Santo.' Ele continua: 'Como o livre arbítrio foi corrompido, todo homem também está, de modo que, sem a graça, não pode começar ou terminar nada que agrade a Deus. Mas há um remédio: a graça de Cristo, que cura o ser corrompido e prepara a vontade, sempre necessitada de ajuda, para conhecer Deus e viver segundo Sua vontade.' Ele ainda diz: 'Enquanto o livre arbítrio estiver viciado, o homem não avança para conhecer e amar a Deus como se pudesse merecer a graça. Pelo contrário, Deus, com Sua graça misericordiosa, precede a vontade do livre arbítrio do homem ignorante, para que ele O conheça e O queira.' Ele explica que o homem, ferido pelo pecado, está 'meio vivo', pois ainda possui o livre arbítrio, mas este não é suficiente para restaurar a vida eterna perdida. O gênero humano jaz ferido, incapaz de se levantar sem a ajuda de Deus. Ele destaca que os méritos de Cristo, Sua graça e a assistência da Igreja ajudam o homem a sarar e alcançar a vida eterna, cooperando com seu livre arbítrio. Ele conclui: 'Há livre arbítrio, e quem o nega não é católico. Mas é católico quem afirma que, sem Deus, o livre arbítrio não pode começar nem terminar a boa obra. Como poderia Deus retribuir a cada um segundo suas obras no dia do juízo, se não houvesse livre arbítrio? Em toda obra santa, a vontade de Deus precede, e o livre arbítrio coopera.' Ele adverte:

'Ninguém deve ser preguiçoso em servir a Deus, nem confiar na graça como se Deus não exigisse as obras do livre arbítrio, que Ele curou e preparou com a morte de Seu Filho. O homem deve afastar-se do mal e fazer o bem, buscando agradar a Deus, sem se afastar da âncora da graça. Nem a graça sem o livre arbítrio, nem o livre arbítrio sem a graça, tornam a vida do homem bem-aventurada. O livre arbítrio alcança mérito quando não resiste à graça de Deus e oferece seu coração a Ele, ouvindo Sua voz interior.'
O Hypognosticon (século VI), obra pseudoatribuída a Agostinho, discute o livre arbítrio após a Queda. A analogia do homem ferido (Lucas 10:30-37) ilustra a doutrina da graça preveniente: mesmo com o livre arbítrio corrompido pelo pecado original, a iniciativa da salvação vem de Deus, não do mérito humano.A citação do Salmo 34:11 ('Vinde, filhos...') reforça que o livre arbítrio, curado pela graça, deve cooperar com Deus. O texto alude ao Concílio de Orange II (529 d.C.), que condenou o semipelagianismo, afirmando que a graça precede e habilita a vontade humana.

8. Para que alguém tenha liberdade de fazer algo, duas coisas são necessárias: primeiro, a capacidade de fazê-lo; segundo, a possibilidade de não fazê-lo. Portanto, por meio dos dons sobrenaturais ou da ajuda divina, o livre-arbítrio humano ganha a capacidade de realizar ações que vão além das forças naturais do ser humano. No entanto, devido à sua liberdade inata, a pessoa pode escolher não realizar essas ações. Por isso, não devemos negar que, por causa dos dons sobrenaturais, Adão, o primeiro homem, teve a liberdade de fazer coisas que estavam além de suas capacidades naturais. Mas ele perdeu essa liberdade por causa do pecado, até que Cristo nos devolveu esses dons e a ajuda divina. Esse é o ensinamento de Santo Agostinho, ao combater os pelagianos, e também do Concílio de Orange II (capítulo 13).
Molina menciona o Concílio de Orange II (século VI), cujo cânon 13 afirma que a graça é necessária até para o início da fé, rejeitando o pelagianismo (heresia que negava o pecado original e exaltava a autossuficiência humana).Os 'dons sobrenaturais' referem-se aos auxílios divinos (como a graça santificante) que elevam a natureza humana caída, restaurados por Cristo após a Queda.

9. Portanto, com razão, Santo Agostinho afirma em 'De spiritu et littera' (capítulo 30): 'Será que a graça elimina o livre arbítrio? De forma alguma; pelo contrário, ela o fortalece. Assim como a fé não anula a lei, a graça também não anula o livre arbítrio, mas o fortalece. A lei só é cumprida por meio do livre arbítrio. A lei nos faz reconhecer o pecado, e a fé nos concede a graça para vencer o pecado. A graça cura a alma do vício do pecado, e, com a saúde da alma, o livre arbítrio é restaurado. Por meio do livre arbítrio, amamos a justiça, e, ao amar a justiça, cumprimos a lei (o que é necessário para alcançar a salvação). Portanto, assim como a fé não anula, mas fortalece a lei — porque a fé alcança a graça que nos capacita a cumprir a lei —, a graça também não anula o livre arbítrio, mas o fortalece, pois a graça cura a vontade, permitindo que amemos a justiça livremente'. Ele demonstra tudo isso de maneira clara e convincente, apoiando-se nas Sagradas Escrituras.
Em 'De Spiritu et Littera', Agostinho sintetiza sua teologia da graça: ela não anula o livre arbítrio, mas o cura e fortalece. A 'lei' (mandamentos divinos) só é cumprida mediante o amor (caridade) infundido pela graça, um tema central na controvérsia antipelagiana.

10. Diante disso, fica claro que, num primeiro momento, as palavras de Santo Agostinho parecem limitar a liberdade humana, especialmente quando ele enfatiza o papel da graça, conforme ensinado nas Sagradas Escrituras.
Santo Agostinho (354-430 d.C.) foi um dos Pais da Igreja mais influentes no Ocidente. Sua teologia sobre a graça e o livre-arbítrio, desenvolvida em debates contra os pelagianos, enfatizava a primazia da graça divina na salvação, o que gerou tensões com visões mais libertárias do arbítrio humano. Pelagianismo era uma heresia que negava o pecado original e defendia a autossuficiência humana para alcançar a salvação sem graça sobrenatural.

11. Até agora, discutimos sobre a capacidade do nosso livre-arbítrio para realizar tanto obras naturais quanto sobrenaturais, estabelecendo a base e o fundamento para tudo o que será abordado nesta obra. Para esclarecer esse ponto, foi necessário harmonizar a liberdade do livre-arbítrio com a graça divina. O conceito de 'livre-arbítrio' aqui se refere à capacidade humana de escolher entre alternativas morais, enquanto 'graça divina' é o auxílio sobrenatural concedido por Deus para ações salvíficas. Molina, na Contrarreforma (século XVI), buscava harmonizar a liberdade humana com a onisciência e graça de Deus, em resposta aos debates entre protestantes (especialmente calvinistas) e católicos.

Agora vamos mostrar como a liberdade humana e o livre-arbítrio podem ser harmonizados tanto com a ação geral de Deus quanto com cada um dos auxílios e impulsos da graça divina. Com isso, concluiremos a 'Primeira parte' da nossa Concordia.

# Discussão 23: Onde mostramos a liberdade da vontade humana

Para tornar esta discussão mais clara e agradável, a dividimos em quatro partes principais

## Seção I: Apresentando razões baseadas na luz natural

1. Aqui precisamos mostrar que temos a liberdade sobre a qual falamos e cujas capacidades explicamos.

Vamos começar apresentando argumentos baseados na razão natural. Certamente, se não houvesse outro argumento além da própria experiência, pela qual qualquer pessoa percebe em si mesma que está em seu poder sentar-se ou ficar de pé, andar para um lado ou para outro, cair em pecado quando a oportunidade surge ou não fazê-lo, ou até mesmo desprezá-lo, dar esmola ao pobre que pede ou não fazê-lo, arrepender-se dos pecados quando se sente tocado e recebe a ajuda divina ou deixar de se arrepender e voltar sua atenção para outra coisa — por tudo isso, seria insano negar nos seres humanos a liberdade de escolha da qual estamos falando. Acreditar em alguém que, contrariando a própria experiência, tenta negar a liberdade de escolha, não é menos absurdo do que acreditar em alguém que, convencido por outro, insiste que um papel branco diante de seus olhos não é branco. De fato, a liberdade de escolha é tão evidente quanto a cor do papel, e a experiência pessoal nos confirma isso.

Portanto, contra aqueles que negam a liberdade de escolha, não deveríamos usar argumentos, mas sim medidas mais severas, como Duns Escoto afirmou (In I, dist. 39): 'Essas pessoas deveriam ser açoitadas e torturadas até confessarem que não temos menos poder de parar a tortura do que de infligi-la. E se reclamassem, deveríamos responder: Do que vocês estão reclamando? Vocês mesmos admitem que só fazemos o que está em nosso poder.'
Molina menciona Duns Escoto, um teólogo franciscano medieval conhecido por sua defesa do livre-arbítrio. A citação refere-se ao debate escolástico sobre a liberdade humana, onde Escoto argumentava que a negação do livre-arbítrio era tão absurda que exigia uma refutação extrema.O conceito de 'liberdade de arbítrio' aqui discutido é central na teologia protestante, referindo-se à capacidade humana de fazer escolhas morais, mesmo após a Queda, sustentada pela graça divina. Essa visão contrasta com o determinismo radical e enfatiza a responsabilidade humana.

2. Esse erro não só é vergonhoso para a natureza humana, pois nos coloca no mesmo nível dos animais, que não agem com liberdade em suas ações, mas também é uma ofensa grave contra o próprio Deus.
A comparação com animais reflete a visão medieval de que seres não humanos agem por instinto, não por vontade racional. Negar o livre-arbítrio seria reduzir a dignidade humana à condição animal.A acusação de blasfêmia contra Deus surge porque, na teologia molinista, a liberdade humana é essencial para justificar a justiça divina no julgamento: sem livre escolha, a punição pelos pecados seria injusta.

Se não temos livre-arbítrio e, pior ainda, se Deus é quem opera em nós os pecados sem que tenhamos qualquer participação eficiente — uma blasfêmia que Lutero não tem medo de afirmar —, então pergunto: Por que Deus reclama de nós? Ou por que razão Ele nos castiga com justiça por algo que não poderíamos ter feito de outra forma? Na verdade, Ele deveria reclamar de si mesmo, por ter organizado as coisas de modo que, por necessidade e de forma inevitável, os pecados aconteceriam. Ele não deveria nos culpar. Nesse sentido, São João Crisóstomo (Homilia 60 sobre Mateus) argumenta corretamente: 'Quem pode justamente repreender ou punir um servo por algo que ele não poderia evitar? Assim como ninguém repreende um cego de nascença, mas sim tem compaixão dele — como diz Aristóteles —, porque ele não poderia ter evitado sua cegueira, da mesma forma, ninguém pode justamente repreender, e muito menos punir, alguém por algo que ele não poderia evitar.' No mesmo texto, São João Crisóstomo também fala sobre um servo doente que não pode cumprir o que lhe foi ordenado. Por isso, São João Damasceno (Da Fé Ortodoxa, livro 2, capítulo 7) diz: 'O que acontece por necessidade não é nem virtuoso nem vicioso. Se não há virtude nem vício em nós, não merecemos elogios nem coroas, mas também não merecemos repreensões ou castigos. Além disso, Deus seria injusto se concedesse bens a alguns e tribulações a outros.' Santo Agostinho (Da Verdadeira Religião, capítulo 14) também afirma: 'Se o defeito chamado pecado se apodera de alguém como uma febre, sem que a pessoa queira, parece injusto o castigo que o pecador recebe, o que chamamos de condenação.' No mesmo capítulo, ele diz: 'Se não agimos mal por nossa própria vontade — ou seja, com uma liberdade que nos permita escolher não fazer o mal —, ninguém pode ser repreendido ou advertido. Se eliminarmos isso, inevitavelmente destruiremos a lei cristã e todo o ensino da religião. Portanto, pecamos voluntariamente; e, como não há dúvida de que pecamos, também não devemos duvidar de que nossas almas têm livre-arbítrio. Pois Deus considera seus servos melhores quando O servem com generosidade; mas isso não seria possível se eles O servissem por necessidade, e não por vontade

própria.' E no Sermão 61, ele diz: 'Deus não pode ordenar nada impossível, porque Ele é justo; e, como é misericordioso, também não condena alguém por algo que não poderia evitar.'
O parágrafo discute a doutrina do livre-arbítrio em oposição à visão de Lutero sobre a predestinação e a ação divina no pecado. São João Crisóstomo (século IV), São João Damasceno (século VIII) e Santo Agostinho (século IV-V) são Padres da Igreja citados para reforçar a necessidade da liberdade humana para a responsabilidade moral. A crítica a Lutero refere-se ao debate da Reforma Protestante sobre a graça e a liberdade.O termo 'concorrência eficiente' alude à teoria molinista da 'concursus divinus', onde Deus coopera com as ações humanas sem suprimir a liberdade.A citação de Aristóteles sobre a compaixão ao cego reflete a influência da filosofia grega na teologia patrística.

Além disso, é contraditório chamar de 'pecado' uma ação que não surge do livre-arbítrio.

Santo Agostinho, em sua obra 'De vera religione' (capítulo 14) e em outros textos, afirma que o pecado é um mal que só existe se for voluntário. Ele diz: 'O pecado é um mal voluntário de tal forma que não pode ser pecado se não for voluntário'. Essa ideia é tão clara que ninguém, nem os estudiosos nem as pessoas comuns, discordam dela. Portanto, ou negamos que cometemos pecados ou admitimos que os cometemos por vontade própria. Santo Agostinho reforça essa ideia, dizendo que o pecado só existe se for voluntário, tanto para os sábios quanto para os ignorantes, e isso faz parte do senso comum da humanidade. Mas, se dissermos que atos de sonâmbulos, crianças, pessoas com problemas mentais, ou até mesmo animais — como a crueldade de um leão ou lobo — são chamados de 'pecados' e que Deus os pune, estaríamos dizendo algo muito absurdo. Se não temos livre-arbítrio e não podemos evitar o que fazemos, como Cristo poderia dizer: 'Se eu não tivesse vindo e não lhes tivesse falado, não teriam pecado, mas agora não têm desculpa para o seu pecado'? Afinal, eles teriam a melhor desculpa: 'Senhor, sabes que não estava em minhas mãos fazer outra coisa, porque não pude evitar'. Além disso, como Deus poderia condenar os pecadores no dia do juízo se eles não tivessem livre-arbítrio? Isso seria visto como crueldade e injustiça, pois Ele estaria punindo alguém que não é culpado. Santo Agostinho também diz (Epístola 46): 'Se não há graça, como Deus salvará o mundo? E se não há livre-arbítrio, como julgará o mundo?'. O erro de Lutero — ou melhor, sua loucura — é tão evidente que só por ele já sabemos o quanto devemos confiar em seus outros ensinamentos. E se os luteranos nos criticarem por não aceitarmos suas ideias erradas, podemos responder com humor: 'Por que vocês ficam bravos conosco e não com Deus? Afinal, vocês mesmos dizem que isso não está em nosso poder.'
A citação de João 15:22 ('Se eu não tivesse vindo...') é usada para argumentar que a revelação de Cristo remove desculpas para o pecado, pressupondo o livre-arbítrio.A menção a Santo Agostinho (Epístola 46) reforça a tensão entre graça divina e liberdade humana, central na controvérsia entre católicos e protestantes.O contexto histórico refere-se à crítica católica à doutrina luterana da 'servidão da vontade', defendida em 'De Servo Arbitrio' (1525).

4. Como nossos adversários também reconhecem, todos os filósofos importantes, guiados pela luz natural e pela própria experiência, ensinaram que os seres humanos possuem livre-arbítrio.

Além de Platão e dos estoicos, que negaram que as ações humanas estivessem sujeitas ao destino, porque estaria em nosso poder exercê-las ou não, ou realizar uma delas antes da oposta — como já

dissemos em nossa disputa 1 e como também afirmam, sobre Platão, Gregório de Nissa em sua Philosophia, livro 6, capítulo 4, e sobre os estoicos Santo Agostinho em De civitate Dei, livro 5, capítulo 10 —, em seus livros éticos, Aristóteles defende constantemente a liberdade de arbítrio e considera que uma obra virtuosa ou viciosa merece elogio ou censura, na medida em que esteja em nosso poder realizá-la ou omiti-la; por essa razão, em sua Ética a Nicômaco (livro 1) define a virtude como hábito eletivo; no livro 3, capítulo 1 e seguintes até o quinto, discute sobre os atos voluntários e a deliberação, ensinando que esta se exerce sobre as coisas que podemos escolher ou não escolher, ou sobre aquelas que podemos preferir a outras em função de nosso arbítrio; e no capítulo 5 ensina que as obras virtuosas e viciosas estão em nosso poder e que, por essa razão, está em nós sermos honrados ou perversos e, por isso, com justiça nos é elogiada a virtude e censurado o vício.
Gregório de Nissa foi um teólogo cristão do século IV, conhecido por suas obras que harmonizam filosofia grega e teologia cristã. Santo Agostinho, mencionado aqui, é um dos Padres da Igreja Latina, cuja obra 'De Civitate Dei' aborda a relação entre a cidade de Deus e a cidade terrena. A referência à 'virtude como hábito eletivo' em Aristóteles (Ética a Nicômaco) indica a ideia de que a virtude é uma disposição adquirida pela escolha deliberada, central na ética aristotélica.

## Seção II: Explicando o mesmo com testemunhos das Sagradas Escrituras

1. Vamos agora examinar os testemunhos das Escrituras. Com isso, entenderemos que os hereges que negam o livre-arbítrio, embora vejam, não compreendem. Ou, mais precisamente, devido à sua maldade e espírito rebelde, eles rejeitam uma verdade que conhecem e consideram certa.

Em Gênesis 4:7, Deus diz a Caim: 'Se você fizer o que é certo, não será aceito? Mas, se não fizer o que é certo, o pecado está à sua porta, pronto para atacar como um animal selvagem. Ele deseja dominá-lo, mas você deve vencê-lo.' Este versículo mostra claramente a existência do livre arbítrio, pois Caim tem a escolha de fazer o bem ou o mal, e a responsabilidade de controlar o pecado.
A citação de Gênesis 4:7 mostra Deus alertando Caim sobre sua responsabilidade moral, indicando que a escolha entre o bem e o mal está em seu poder. Este texto é usado tradicionalmente para defender a noção de livre-arbítrio, pois implica capacidade humana de autodeterminação mesmo após a Queda.

2. No livro de Eclesiástico, capítulo 15, versículos 14 a 18, está escrito: 'No princípio, Deus criou o homem e o deixou livre para seguir sua própria vontade'. Em seguida, encontramos estas instruções: 'Se você desejar guardar os mandamentos, eles serão a sua salvação. Deus colocou diante de você o fogo e a água: para onde você quiser, pode estender a sua mão. Diante de todos estão a vida e a morte: cada um receberá o que escolher'. Não é correto afirmar que este texto se refere ao homem no estado de inocência original. Primeiro, porque se admitirmos que o homem tem livre-arbítrio, essa capacidade seria uma faculdade natural que ele possui por natureza. Mesmo após a queda, o homem continuaria a ter suas faculdades naturais, embora enfraquecidas e menos eficazes do que quando eram sustentadas pela justiça original — como explicamos na terceira disputa. Segundo, porque este texto se refere ao homem no estado de natureza caída e ensina que ele possui livre-arbítrio. Depende dele não alcançar a

sabedoria como dom do Espírito Santo, como fica claro pelo que já dissemos e pelas próprias palavras citadas. Quem ler essas palavras não poderá duvidar de que este trecho ensina que o homem, mesmo em estado de natureza caída, tem livre-arbítrio.
Eclesiástico (ou Sirácida) é um livro deuterocanônico, aceito pela tradição católica mas não por algumas denominações protestantes. O trecho citado (Eclo 15:14-18) enfatiza a liberdade humana mesmo após a Queda. A 'justiça original' refere-se ao estado de harmonia moral e espiritual do homem antes do pecado original, conforme a doutrina cristã. A discussão sobre a liberdade 'diminuída' pós-Queda reflete debates teológicos medievais sobre a graça e a natureza humana.

Em Deuteronômio 30:11, 15 e 19, Deus diz aos israelitas: 'Estes mandamentos que hoje te dou não estão além do seu alcance... Veja, hoje coloco diante de você a vida e a prosperidade, a morte e a destruição... Hoje invoco os céus e a terra como testemunhas contra você: coloco diante de você a vida e a morte, a bênção e a maldição. Escolha, portanto, a vida, para que você e seus filhos vivam.' Essas palavras mostram claramente que o ser humano, mesmo após a queda, ainda tem livre-arbítrio. Afinal, só é possível escolher entre duas opções se houver liberdade para decidir.
O termo 'livre arbítrio' refere-se à capacidade humana de fazer escolhas morais, mesmo após a Queda. Molina, dentro do debate católico pós-Reforma, argumentava que a graça divina e a liberdade humana cooperam (sinergismo). A citação de Deuteronômio busca mostrar que a responsabilidade humana pressupõe liberdade, um tema central nas discussões entre protestantes e católicos no século XVI.

No último capítulo de Josué, lemos: 'Vocês têm a liberdade de escolher a quem servirão'. Em 2 Samuel 24:12, Deus fala a Davi por meio do profeta Gad: 'Eu te proponho três opções: escolha uma delas, e eu a realizarei'. E um pouco depois, Gad diz: 'Agora pense e decida o que devo responder àquele que me enviou'. Em Eclesiástico 31:10, entre os elogios ao justo, está escrito: 'Quem poderia ter pecado e não pecou, ou feito o mal e não o fez?'
Eclesiástico (Sirácida) é um livro deuterocanônico, aceito na tradição católica mas não no cânone protestante. A menção a Davi (2Sm 24) ilustra a dinâmica entre soberania divina e escolha humana. O período dos juízes (Js 24) reforça a ideia de pacto condicional, comum na teologia do Antigo Israel.

5. Em Jeremias 8:3, lemos: 'A morte será preferível à vida para todos os que restarem desta linhagem má.' E um pouco mais adiante: 'Você dirá a eles: Assim diz o Senhor: Quando alguém cai, não se levanta? Quando alguém se desvia, não pode voltar ao caminho? Então, por que este povo continua se afastando?' Com essas palavras, Deus expressa sua frustração com os israelitas, porque a decisão de se converter ou não depende deles. Em Jeremias 26:2-3, está escrito: 'Fique no pátio do templo do Senhor e anuncie a todas as cidades de Judá as palavras que eu lhe ordenei dizer, sem omitir nada. Talvez eles ouçam e cada um se afaste do seu mau caminho; então eu mudarei de ideia sobre o desastre que planejo trazer sobre eles por causa das suas más ações.' Essas passagens mostram claramente a liberdade humana de escolha, pois são os pecadores que devem decidir se converter após serem chamados por Deus, que está disposto a ajudá-los.
A menção ao 'arrependimento' de Deus (Jr 26:3) é uma antropopatia (atribuição de emoções humanas ao Divino). Jeremias atua no contexto da iminente queda de Judá (séc. VI a.C.), onde a apostasia do povo exigia responsabilidade pessoal – tema usado por Molina contra o determinismo calvinista.

6. Em Zacarias 1:2-4, lemos: 'Voltem-se para mim, e eu me voltarei para vocês. Não sejam como os seus antepassados, a quem os profetas do passado clamavam: Assim diz o Senhor: Abandonem os seus maus caminhos. Mas eles não deram ouvidos.' Aqui, a mensagem é clara e direta.
Zacarias profetiza após o exílio babilônico (séc. VI a.C.), enfatizando o livre retorno a Deus. A referência aos 'antigos profetas' liga-se à tradição profética clássica (como Isaías e Jeremias), mostrando a persistência do livre arbítrio na narrativa bíblica.

7. Em Ezequiel 18:31-32, está escrito: 'Livrem-se de todos os pecados que cometeram contra mim e criem para si um coração novo e um espírito novo. Por que vocês querem morrer, ó povo de Israel? Eu não tenho prazer na morte de ninguém. Convertam-se e vivam!' Antes disso, lemos: 'Se o ímpio se arrepender de todos os seus pecados, ele viverá por causa da justiça que praticou.' Essas palavras mostram claramente que temos a liberdade de nos voltar para Deus, que isso depende de nós e que Deus está pronto para nos dar a ajuda necessária para isso.
O texto de Ezequiel 18:31-32 é central no debate sobre livre-arbítrio e responsabilidade humana na conversão, tema caro a Molina. A ênfase na capacidade humana de 'fazer um coração novo' alinha-se à visão molinista de cooperação entre graça divina e liberdade humana, contrastando com visões deterministas da Reforma. A expressão 'fazer penitência' (v.31) refere-se ao arrependimento ativo, não apenas ritual, comum na teologia moral pós-Trento.

8. É evidente que isso é assim pelas demais admoestações e exortações ao arrependimento que aparecem por toda parte nas Sagradas Escrituras. Assim, em Mateus 23:37: 'Quantas vezes quis reunir teus filhos, como a galinha reúne seus pintinhos sob suas asas, e não quisestes?'; ou seja, de ti dependeu que não quisesses, apesar de que pudeste ter querido. Em 1 Timóteo 2:4, lemos: 'Pois quer que todos os homens se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade'; este trecho deve ser interpretado assim: esta vontade divina está condicionada; e só se cumpriria se a salvação não dependesse dos homens. Em Apocalipse 3:18, lemos: 'Aconselho-te que me compres ouro refinado no fogo para que te enriqueças'; e se aconselha aquele em cujo poder está comprar (com a ajuda de Deus) ou não comprar; mais adiante lemos: 'Eis que estou à porta e bato; se alguém me abrir a porta, entrarei em sua casa'; aqui se ensina claramente: que Deus está pronto a entrar em nossos corações; que também oferece sua ajuda a quem lhe abre a porta; que frequentemente impulsiona através de inspirações e moções internas; e que em nosso poder está abrir —com sua ajuda simultânea— ou não abrir.
A citação de Mateus 23:37 ('não quisestes') sustenta a tese molinista de que a rejeição humana à graça é voluntária. A interpretação de 1 Timóteo 2:4 como 'vontade condicionada' reflete a distinção entre vontade antecedente e consequente de Deus, desenvolvida por teólogos como Tomás de Aquino. A imagem de Cristo batendo à porta (Apocalipse 3:18-20) era usada frequentemente na espiritualidade jesuíta para enfatizar a sinergia entre iniciativa divina e resposta humana.

9. Em João 1:12, está escrito: 'Deu-lhes o direito de se tornarem filhos de Deus'. Em Mateus 19:17, Jesus diz: 'Se queres entrar na vida, guarda os mandamentos'; aqui, a escolha de entrar na vida e guardar os mandamentos é deixada a nosso critério. Em 1 Coríntios 7:37, lemos: 'Aquele que decidiu firmemente em seu coração, sem qualquer obrigação e com pleno uso de sua vontade...'. Em Filemom

14, está escrito: 'Sem te consultar, não quis fazer nada, para que o teu bem não fosse por obrigação, mas por vontade própria'. No Salmo 118:108, lemos: 'Aceita, Senhor, os meus sacrifícios voluntários. Minha vida está sempre em minhas mãos'; ou seja, está em meu poder, com a tua ajuda, perdê-la ou salvá-la. Assim, podemos entender claramente o perigo que a vida de Davi enfrentava.
A referência a 'poder de se tornarem filhos de Deus' (João 1:12) ecoa a doutrina da graça suficiente. A menção a Filemom 14 destaca a ética da ação voluntária, crucial na teologia moral molinista. A expressão 'minha alma está em minhas mãos' (Salmo 118:108) era usada nos debates sobre perseverança final, indicando que a salvação requer cooperação contínua.

10. Em Isaías 5:4, lemos sobre a vinha da casa de Israel: 'Eu esperava que desse uvas boas, mas deu uvas ruins.' Se tudo acontecesse por necessidade e não houvesse liberdade de escolha, por que o Senhor se queixaria, dizendo: 'Esperava que desse uvas boas, mas deu uvas ruins'? E em Provérbios 1:24: 'Eu chamei, mas vocês não quiseram.' Além disso, a decisão de Susana, que, em meio a uma grande dificuldade, preferiu cair nas mãos de homens maus a ofender a Deus, como lemos em Daniel 13:23, demonstra claramente a existência da liberdade de escolha.
A metáfora das uvas bravas (Isaías 5:4) era argumento comum contra o calvinismo. A história de Susana (Daniel 13) - texto deuterocanônico aceito por Molina - exemplifica o livre arbítrio em situação extrema. As queixas divinas (Provérbios 1:24) sustentavam a tese de que a reprovação resulta da vontade humana, não da predestinação divina.

11. No livro de Atos dos Apóstolos, capítulo 5, versículo 4, Pedro diz a Ananias: 'Quando você ainda tinha a propriedade, ela não era sua? E depois de vendida, o dinheiro não estava sob seu controle...?', ou seja, ele poderia decidir o que fazer com o dinheiro. No livro de Apocalipse, capítulo 2, versículo 21, lemos: 'Deus deu a ela tempo para se arrepender, mas ela não quis abandonar sua imoralidade sexual'. No Evangelho de Marcos, capítulo 13, versículo 34, Jesus se compara a um homem que, ao viajar, deixa sua casa e dá autoridade aos seus servos para cuidar de tudo.'
O trecho aborda a liberdade humana nas decisões (como o preço da venda de Ananias em Atos 5:4) e a responsabilidade diante do arrependimento (Apocalipse 2:21), temas centrais na discussão sobre o livre-arbítrio. A parábola de Marcos 13:34 ilustra a confiança de Cristo na administração humana dos dons divinos.

12. Se for considerado apropriado, também é possível ler Santo Ireneu em 'Contra as Heresias' (Livro IV, capítulos 71 e 72), onde ele demonstra com grande habilidade, usando argumentos e passagens das Escrituras, que existe liberdade de escolha. Além disso, recomenda-se a leitura de Orígenes em 'Sobre os Princípios' (Livro III, capítulo 1) e Santo Agostinho em 'Sobre a Graça e o Livre-Arbítrio' (capítulo 2) e 'Sobre os Atos com Félix, o Maniqueu' (Livro III, capítulo 4).
Santo Ireneu (século II) foi um Padre da Igreja que combateu heresias gnósticas, defendendo a coerência entre Antigo e Novo Testamento. Orígenes (século III) desenvolveu conceitos sobre liberdade e pré-existência da alma. Santo Agostinho (século IV-V), após debates com os maniqueus, elaborou sua doutrina sobre graça e livre-arbítrio, influenciando profundamente a teologia ocidental.

Quem pode não se convencer com tudo o que dissemos, o que nos parece mais do que suficiente? É quase incompreensível que outra verdade possa ser deduzida com maior clareza das Sagradas Escrituras.

## Seção III: Onde mostramos a mesma verdade com citações dos Concílios Sagrados

Agora, vamos apresentar definições da Igreja que apoiam a liberdade de escolha.
O termo 'liberdade de arbítrio' refere-se à capacidade humana de escolher entre o bem e o mal, tema debatido desde os primeiros séculos da Igreja, especialmente em controvérsias como a pelagiana (negação da necessidade da graça) e a semipelagiana (ênfase excessiva na iniciativa humana).

O Primeiro Concílio de Braga (capítulos 9 e 10) e a Carta do Papa Leão I ao bispo Toríbio de Astorga (capítulo 11) rejeitam o ensinamento de Prisciliano, que negava a liberdade humana e afirmava que as almas e os corpos estavam sujeitos ao destino determinado pelas estrelas. Já discutimos essas definições na primeira disputa, ao tratar do tema do destino. O Papa Leão IX, em sua carta decretal a Pedro, bispo de Antioquia, ao explicar a fé romana, declara: 'Creio que Deus predestina apenas o bem, mas conhece tanto o bem quanto o mal. Creio e confesso que a graça de Deus precede e acompanha o ser humano, mas de tal forma que não nego que a criatura racional possui livre-arbítrio.' Entre os artigos de Wycliff condenados pelo Concílio de Constança (sessão 8), está o artigo 27, no qual ele afirma que tudo acontece por necessidade absoluta. Da mesma forma, entre os artigos de Lutero condenados pelo Papa Leão X em uma bula que aparece no terceiro volume dos Concílios, após o Quinto Concílio de Latrão realizado sob o mesmo pontífice, o artigo 36 de Lutero afirma: 'Após a queda no pecado, o livre-arbítrio existe apenas nominalmente; e quando age conforme sua natureza, peca mortalmente.' Por fim, no Concílio de Trento (sessão 6, capítulo 1), define-se que, com o pecado de Adão, o livre-arbítrio humano não desapareceu, embora tenha sido enfraquecido e inclinado ao mal; e no cânon 5 declara: 'Se alguém disser que, com o pecado de Adão, o livre-arbítrio do homem foi extinto e desapareceu, ou que existe apenas nominalmente, ou, pior ainda, que é apenas um nome sem realidade, sendo isso uma invenção de Satanás introduzida na Igreja, seja anátema.' Essa mesma liberdade de escolha é definida nos cânones 4 e 6.
O Concílio de Braga I (séc. VI) condenou o priscilianismo, heresia que negava o livre-arbítrio e defendia um determinismo astral. Prisciliano foi um bispo herege do séc. IV cujas ideias influenciaram a Península Ibérica.O Concílio de Constança (1414-1418) condenou John Wycliff, teólogo inglês pré-reformador, por suas teses sobre a predestinação necessária.A bula 'Exsurge Domine' (1520) de Leão X condenou 41 teses de Lutero, incluindo sua visão sobre a escravidão do livre-arbítrio após o pecado original.O Concílio de Trento (1545-1563), na Sessão VI, reafirmou a doutrina católica sobre o livre-arbítrio em resposta à Reforma Protestante, usando 'anátema' como fórmula solene de condenação doutrinal.

# Seção IV: Onde mostramos que os Pais da Igreja tinham a mesma visão sobre o livre-arbítrio

Por fim, precisamos mostrar que os Pais da Igreja concordavam unanimemente sobre o livre-arbítrio humano.

Primeiro, Clemente, um discípulo de Pedro, em seu livro 'Reconhecimentos' (livro 3), ao debater com Simão, o Mago - que defendia que nada está em nosso controle, mas tudo ocorre por necessidade do destino - lembra que São Pedro se opôs a ele dizendo: 'Se Deus julga cada um de acordo com suas ações, como isso seria possível se não estivesse no poder de cada um agir? Afirmar isso seria acabar com tudo; pois seria inútil o esforço para fazer boas obras; os juízes do mundo também julgariam em vão de acordo com as leis e puniriam sem propósito aqueles que agem mal, já que não estaria em seu poder evitar o pecado; seriam inúteis as leis que estabelecem punições para atos ruins; aqueles que seguem a justiça com rigor seriam infelizes, enquanto os que vivem no prazer, luxúria e crime, sustentando a tirania, seriam felizes; assim, não haveria justiça, bondade ou virtude alguma.' E ele acrescenta: 'Portanto, afirmo que o homem está nas mãos de seu livre arbítrio.' E mais adiante: 'O poder do arbítrio é uma capacidade da alma, que possui a virtude de se inclinar para os atos que deseja.' Assim falou São Pedro no texto citado. Clemente menciona que Simão, o Mago, reconheceu a vitória de São Pedro com elogios; no entanto, os hereges de hoje continuam a se obstinar, apesar da clareza dessa verdade. O próprio Clemente, em sua 'Epístola 3', que aparece no volume I dos Concílios, diz: 'Se alguém, ao ouvir a pregação do verdadeiro profeta (ou seja, Cristo), decide ou não acolhê-la e abraçar seus mandamentos para a vida, isso está em seu poder. Certamente, temos livre arbítrio. Se, ao ouvir isso, não estivesse em seu poder fazer outra coisa senão o que foi dito, haveria uma força natural que impediria a liberdade de escolha; se, por outro lado, nenhum ouvinte aceitasse essas palavras, também haveria uma força natural que obrigaria a agir de uma maneira, sem deixar espaço para o contrário. Mas, como o homem é livre em sua alma para inclinar seu julgamento para onde quiser e escolher o caminho que desejar, é evidente que os seres humanos possuem liberdade de arbítrio.'
Clemente de Roma (séc. I) foi um dos primeiros Padres Apostólicos, tradicionalmente considerado discípulo de Pedro. Suas 'Recognitiones' são parte da literatura pseudo-clementina, que combateu o gnosticismo simoniano.Simão, o Mago (Atos 8:9-24), figura neotestamentária, tornou-se arquétipo das heresias gnósticas que negavam a liberdade humana. A polêmica aqui reflete debates patrísticos contra o determinismo gnóstico.

Dionísio, em seu livro 'A Hierarquia Celestial' (capítulo 9), afirma: 'A vida não pode ser dada a alguém que é forçado ou obrigado por necessidade.'
Pseudo-Dionísio, o Areopagita (séc. V-VI), autor de obras fundamentais da teologia mística, foi confundido com o Dionísio convertido por Paulo em Atos 17:34 até o Renascimento. Sua obra 'Hierarquia Celeste' influenciou a teologia medieval sobre liberdade e graça.

São Justino Mártir, em seu 'Diálogo com Trifão, o Judeu', afirma: 'Deus, vendo que era algo bom, criou anjos e humanos com a capacidade de realizar obras boas e justas, dependendo de Sua vontade. Ele também estabeleceu um tempo em que seria apropriado que anjos e humanos tivessem livre arbítrio e poder. Assim, Ele determinou, tanto de forma geral quanto específica, tudo o que é bom e justo, sem eliminar o livre arbítrio.' No final do diálogo, ele acrescenta: 'Eu já ensinei que Deus não é a causa do mal que Ele previu que anjos e humanos cometeriam, mas que eles se tornam maus por sua própria escolha. Não se pode dizer que Cristo tinha que ser crucificado ou que sua linhagem tinha que violar a lei, como se não houvesse outra maneira. Eu já expliquei brevemente que, quando Deus quis que anjos e humanos seguissem Seu conselho, Ele desejou que fizessem boas obras com plena vontade e livre arbítrio, com base na razão que lhes foi dada e na lei pela qual serão julgados se agirem contra a razão correta. Se a Escritura indica claramente que alguns anjos e humanos sofrerão punição, é porque Deus previu que eles se tornariam maus por sua própria obstinação, não porque Ele os fez assim. Certamente, todos que desejam a misericórdia de Deus e se arrependem de seus pecados podem alcançá-la; as Escrituras os chamam de bem-aventurados.' Em sua 'Segunda Apologia aos Cristãos', dirigida ao Senado Romano, ele diz: 'Desde o início, Deus fez tanto anjos quanto humanos dependentes de Sua vontade e arbítrio, e por isso eles serão justamente punidos no fogo eterno por suas ações criminosas. A natureza de todos eles permite que se tornem merecedores de vício ou virtude. Além disso, nada seria digno de louvor se não pudessem escolher entre o bem e o mal. Isso é demonstrado tanto por legisladores guiados pela razão correta quanto por filósofos, que recomendam ações louváveis, mas permitem a escolha contrária.' Em suas 'Questões e Respostas aos Ortodoxos', na resposta à oitava questão, ele afirma: 'Deus não apenas nos deu a existência e a capacidade de conhecer e fazer o bem e o mal, mas também nos concedeu o livre arbítrio e o poder de escolher o que nos parece melhor entre as opções que conhecemos. No entanto, nossa virtude ou vício não está no conhecimento, mas na escolha que fazemos. Assim, Deus não é a causa de nossa virtude ou vício, mas sim nossa vontade e propósito. Por exemplo, alguém que vê uma prostituta e sabe que ela é uma prostituta não é devasso apenas por esse conhecimento, mesmo que ele excite seus desejos. Mas se sua vontade consente com esse desejo, ele se torna devasso por ação ou pensamento. Da mesma forma, o conhecimento não é a causa de sermos bons ou maus, mas sim a vontade que escolhe entre as opções apresentadas.'
São Justino Mártir foi um dos primeiros apologistas cristãos do século II, conhecido por defender a fé perante o Império Romano. Sua obra 'Diálogo com Trifão' debate a relação entre liberdade humana e presciência divina, refutando determinismos. O 'livre arbítrio' aqui se refere à capacidade humana de escolher entre o bem e o mal, sem coerção divina, base da responsabilidade moral.

3. Santo Ireneu, em seu livro 'Contra as Heresias' (livro 4, capítulo 9), afirma: 'O ser humano, criado racional e semelhante a Deus, foi dotado de livre arbítrio e capacidade de escolha. Isso faz com que, às vezes, ele se torne como trigo (bom) e, outras vezes, como palha (ruim). Por isso, se ele for condenado, será de forma justa'. No capítulo 71, ele continua: 'Deus criou o homem livre desde o início' e acrescenta: 'Deus deu ao homem, assim como aos anjos, o poder de escolher'. Ele ainda diz: 'Aqueles que fazem o bem receberão glória e honra como recompensa, pois poderiam ter escolhido não fazê-lo. Já aqueles que não fazem o bem receberão o justo julgamento de Deus, pois poderiam ter escolhido agir de maneira diferente'. No capítulo 72, Santo Ireneu explora de forma detalhada e profunda essa

ideia do livre arbítrio, mas não citarei aqui para evitar prolongar o texto. Para quem quiser se aprofundar, recomendo a leitura do capítulo 76.
Santo Ireneu, bispo de Lião no século II, combateu heresias gnósticas em 'Contra as Heresias'. Sua ênfase no livre arbítrio reforça a doutrina da criação humana à imagem de Deus (Gn 1:27). A metáfora 'trigo e palha' alude ao juízo final, onde a liberdade humana determina o destino (cf. Mt 3:12).

4. Clemente de Alexandria, em Stromata (livro 1), explica isso da seguinte forma: 'Nem os elogios, nem as críticas, nem as honras, nem os castigos são justos, se a alma não tiver a liberdade de escolher e agir; nesse caso, o erro seria involuntário'. Ele continua: 'A livre escolha e o desejo são o início do pecado'. E ainda: 'Está em nosso poder nos libertar da ignorância e da má escolha prazerosa e, principalmente, não concordar com as ilusões e visões enganosas'.
Clemente de Alexandria, teólogo do século II-III, integrou filosofia grega à teologia. A 'livre potestade' indica que virtudes e vícios dependem da escolha humana, não de determinismo. Isso reflete o debate antigo sobre ética voluntária versus fatalismo.

5. Tertuliano, em seu livro 'Exortação à Castidade', no início, ao ensinar que os pecados não são causados pela vontade de Deus, que os proíbe, mas pela nossa própria vontade, diz: 'Através de Seus mandamentos, aprendemos duas coisas: o que Deus deseja e o que Ele rejeita. Cabe a nós escolher entre o bem e o mal, como está escrito: 'Eis que coloquei diante de ti o bem e o mal, e comeste da árvore do conhecimento.' Portanto, não devemos culpar a vontade de Deus pelo que está sob nosso controle. Nossa vontade é responsável quando escolhemos o mal, contrariando a vontade de Deus, que deseja o bem. Se alguém perguntar de onde vem a vontade de agir contra a vontade de Deus, direi: de nós mesmos. Assim, se não obedecermos a Deus, que nos criou com livre arbítrio, nos desviamos por nossa própria vontade, usando nossa liberdade para escolher o que Deus não deseja.' No final do livro 'Sobre a Monogamia', ele diz: 'Eis que coloquei diante de ti o bem e o mal. Escolhe o bem; se não consegues, é porque não queres.' Aqui, ele mostra que, se quisermos, podemos escolher o bem, pois Deus nos deu a capacidade de escolher entre ambos. Em 'Contra Marcião' (livro 2, quase no início), ele afirma: 'Descobri que o homem foi criado por Deus como um ser livre, dono de seu arbítrio e de seu poder. Não consigo imaginar uma imagem ou semelhança maior com Deus do que essa. Pois não é no rosto ou na forma física que o homem reflete a Deus, mas na essência que herdou dEle: a alma, que reflete a imagem de Deus, e no poder e liberdade de escolha que o representam. A própria lei de Deus confirma essa condição. A lei não se aplicaria a alguém que não tivesse a capacidade de segui-la, nem ameaçaria com a morte quem a transgredisse, se não fosse porque o homem tem liberdade para desprezá-la. Assim, nas leis posteriores do Criador, vemos que Ele nos apresenta o bem e o mal, a vida e a morte, e nos ensina por meio de mandamentos, ameaças e exortações, porque o homem é livre e tem a capacidade de obedecer ou rejeitar a lei.' Um pouco mais adiante, ele diz: 'Portanto, o homem recebeu total liberdade para escolher entre o bem e o mal, sendo sempre senhor de si mesmo, seja ao escolher o bem voluntariamente, seja ao evitar o mal voluntariamente.' E ainda: 'Por outro lado, não seria justo recompensar ou punir alguém por fazer o bem ou o mal se essa pessoa fosse boa ou má por necessidade, e não por vontade própria.'

Tertuliano, pai latino do século III, defendeu o livre arbítrio contra marcionistas que negavam a bondade do Criador. A citação 'Eis que coloquei diante de ti o bem e o mal' remete à responsabilidade humana pós-Queda (Gn 3). A relação entre lei e liberdade ecoa Deuteronômio 30:19.

6. Orígenes, no prólogo de 'Sobre os Princípios' (livro 1), afirma: 'A doutrina da Igreja ensina que toda alma racional está sob o controle de seu livre arbítrio e de sua vontade. Ela também ensina que a alma enfrenta uma batalha contra o diabo, seus anjos e as forças contrárias, que buscam levá-la ao pecado. No entanto, se vivermos com retidão e prudência, podemos nos libertar dessas influências. Portanto, é claro que não estamos sujeitos a uma necessidade que nos force a fazer o bem ou o mal contra nossa vontade. Como estamos sob o controle de nosso livre arbítrio, algumas virtudes podem nos levar ao pecado, enquanto outras podem nos ajudar a alcançar a salvação. Ainda assim, não somos obrigados por necessidade a agir bem ou mal. Aqueles que acreditam que os astros determinam nossas ações, tanto as que estão além de nosso controle quanto as que estão em nosso poder, estão enganados ao pensar que agimos por necessidade.' No livro 3, capítulo 1, ele diz: 'A doutrina da Igreja também ensina sobre o juízo futuro, o que motiva as pessoas a viverem bem e a evitarem o pecado. Isso mostra que está em nosso poder viver de maneira digna de louvor ou de reprovação. Por isso, é necessário falar sobre o livre arbítrio.' Orígenes ensina que o livre arbítrio é a capacidade de escolher entre o bem e o mal. Ele usa o exemplo de uma tentação: quando somos tentados por algo, como a visão de uma mulher bela, a experiência nos mostra que podemos escolher rejeitar ou ceder à tentação. Santo Agostinho também usa esse exemplo em 'A Cidade de Deus' (livro 12, capítulo 6), como mencionamos na disputa 12. Orígenes reforça a ideia do livre arbítrio com várias passagens das Escrituras. Em 'Comentário sobre o Cântico dos Cânticos' (livro 4), ele diz: 'Pelo livre arbítrio, qualquer pessoa pode mudar do caminho do mal para o caminho de Deus, se escolher o melhor com a ajuda divina, ou para o caminho do demônio, se escolher mal.' Em 'Comentário sobre Mateus 13:47', ele diz: 'O reino dos céus é como uma rede...' e refuta aqueles que afirmam que a maldade e a bondade vêm da natureza das pessoas, dizendo: 'Toda a Escritura se opõe a isso, pois ao afirmar o livre arbítrio, ela condena os pecadores e elogia os justos, sem atribuir suas ações a uma natureza má ou boa.' Em 'Contra Celso' (livro 4), ele afirma: 'Se você tirar a vontade livre da virtude, você também elimina sua essência.'
Orígenes foi um teólogo cristão do período patrístico (séculos II-III), conhecido por integrar filosofia grega com teologia cristã. Sua obra 'Peri archon' (Sobre os Princípios) aborda temas como livre-arbítrio, pré-existência da alma e apocatástase (restauração universal). O conceito de 'livre arbítrio' aqui discutido refere-se à capacidade humana de escolher entre o bem e o mal, sem coerção divina ou demoníaca, base central do debate sobre graça e liberdade na teologia cristã. A menção ao combate espiritual com o diabo reflete a visão patrística da vida cristã como uma batalha moral. A crítica aos astros como causa das ações humanas rejeita o determinismo astrológico, comum em filosofias helenísticas.Agostinho, citado no parágrafo, foi um teólogo do século IV-V, cuja obra 'De civitate Dei' (A Cidade de Deus) contrasta a cidade terrena com a divina, influenciando a doutrina do pecado original e da graça.

7. São Cipriano, em suas Epístolas (livro 1, epístola 3 a Cornélio), ao comentar as palavras de João 6:68 — 'Vocês também querem ir embora?' — diz: 'Respeitando a lei pela qual o homem foi deixado livre e criado com livre arbítrio, ele escolhe para si mesmo a morte ou a salvação. Pedro disse: Senhor,

para quem iremos? Tu tens as palavras da vida eterna, e nós cremos e sabemos que tu és o Filho do Deus vivo. Isso ensina e mostra que aqueles que se afastam de Cristo morrem por sua própria culpa.' Em 'Sobre a Unidade da Igreja', ele afirma: 'As heresias têm sido numerosas e continuarão a existir, enquanto as mentes perversas não encontrarem paz e a desonestidade discordante carecer de unidade. Deus permite e tolera essa situação, assim como o livre arbítrio de nossa liberdade, para que, enquanto o discernimento da verdade examina nossos corações e mentes, a fé dos que são dignos de aprovação brilhe com luz clara. Assim, os fiéis são aprovados, os maus são revelados, e as almas dos justos e dos injustos são separadas antes do dia do juízo, como o joio é separado do trigo.'
São Cipriano (século III) foi bispo de Cartago e mártir, defensor da unidade da Igreja contra cismas. Sua citação de João 6:68 enfatiza a responsabilidade humana na salvação, alinhada com a doutrina do livre-arbítrio. A menção às heresias reflete o contexto das controvérsias cristãs primitivas (como o montanismo e o novacionismo), onde a unidade eclesiástica era vista como essencial para a salvação. A metáfora do joio e do trigo remete à parábola de Mateus 13:24-30, usada para justificar a coexistência de bons e maus na Igreja até o Juízo Final.

8. Santo Atanásio, em sua obra 'Oratio contra gentes' (Discurso contra os pagãos), ao falar sobre a mente humana, afirma: 'Quando o homem reflete sobre sua liberdade e seu livre-arbítrio, percebe que pode usar seus membros para realizar uma coisa ou outra, tanto em relação ao que existe quanto ao que não existe. Ele chama de 'bem' o que existe e de 'mal' o que não existe, e assim por diante.'

9. São Hilário, em seu Tratado sobre os Salmos, ao comentar o versículo: 'Venha a tua mão em meu socorro, porque escolhi os teus mandamentos', afirma: 'Alguns escolhem a glória do mundo, outros a adoração dos elementos e dos demônios, outros as riquezas terrenas; mas o santo escolhe os mandamentos de Deus. No entanto, essa escolha não é feita por necessidade natural, mas por uma decisão de piedade, pois cada pessoa tem a liberdade de escolher o caminho que deseja seguir. Por essa razão, a escolha de cada um será recompensada com prêmios ou castigos.'
São Hilário de Poitiers (século IV) foi um defensor da ortodoxia nicena contra o arianismo. Sua exegese do Salmo 119:173 (na Vulgata) destaca a liberdade humana como fundamento para a responsabilidade moral, rejeitando determinismos. O termo 'vontade da piedade' indica que a escolha pelo bem depende da cooperação entre a graça divina e a vontade humana, tema posteriormente debatido na controvérsia entre agostinianos e pelagianos.

10. São Gregório de Nissa, em sua obra 'De Philosophia' (livro 7, capítulo 1), onde ele discute com grande sabedoria sobre o livre arbítrio, argumenta da seguinte forma: 'Se o homem não é capaz de iniciar uma ação por si mesmo, ou seja, se ele não tem o poder de decidir se age ou não, então seria inútil ele pensar sobre o que fazer. Afinal, por que alguém que não controla suas próprias ações se preocuparia em decidir? Seria sem sentido dizer que a melhor coisa que o homem possui é um bem extremamente valioso e não um grande problema. Porque, se ele pensa sobre o que fazer, é com o objetivo de agir; na verdade, toda decisão de agir depende da própria ação. Como Aristóteles bem ensinou, nós desenvolvemos virtudes através da prática e do hábito. Por exemplo, ao resistirmos aos prazeres, nos tornamos mais moderados, e uma vez que alcançamos a moderação, fica mais fácil resistir aos prazeres. Portanto, as ações que nos tornam justos ou injustos estão sob nosso controle. Isso

é ensinado através de conselhos e incentivos para a virtude. Afinal, ninguém aconselha alguém a fazer algo que está além de seu controle, como não sentir fome, não sentir sede ou voar. As leis também ensinam isso, e seriam desnecessárias se não tivéssemos livre arbítrio. Mas, naturalmente, todas as sociedades têm leis, sabendo que as pessoas têm o poder de seguir o que as leis determinam.' No capítulo 3, ele argumenta que, se algo tem a capacidade de raciocinar e, portanto, de pensar sobre suas ações, então também tem livre arbítrio. Ele diz: 'Qualquer um que pensa sobre o que fazer, como se tivesse a escolha de suas ações, pensa para escolher o que decide através de sua decisão e para fazer o que escolhe. Portanto, é necessário que quem pensa sobre suas ações tenha controle sobre elas. Porque, se não tivesse, seu pensamento seria inútil; mas se tem (ou seja, se quem pensa sobre suas ações tem controle sobre elas), então ele necessariamente tem a ajuda da força racional do livre arbítrio. Porque, ou ele não é racional ou, se é, controla suas ações. Mas ter controle sobre as ações está completamente nas mãos do livre arbítrio.' Neste livro, muitas outras ideias semelhantes podem ser encontradas.
São Gregório de Nissa foi um dos Padres Capadócios (século IV), importante para a teologia cristã primitiva. Sua argumentação sobre o livre arbítrio reflete a influência da filosofia grega (especialmente Aristóteles) na compreensão da liberdade humana e da virtude.O conceito de 'virtudes adquiridas pelo hábito' remete à ética aristotélica, integrada ao pensamento cristão, destacando a cooperação humana com a graça divina.

11. São Basílio, ao comentar o profeta Isaías, fala sobre a passagem: 'Se vocês me ouvirem, comerão os frutos da terra'. Ele diz: 'Aqui, ele destaca a liberdade de escolha que foi dada à natureza humana'. Ao comentar as palavras: 'Se vocês me rejeitarem e não me ouvirem', São Basílio afirma: 'Da mesma forma, toda a felicidade e a vida que passa por sofrimento ou inquietação dependem da nossa vontade'. E, ao comentar Isaías 14:20-21: 'Semente má, prepare os filhos &c.', ele diz: 'Por meio do propósito e da livre vontade de cada um, todos podem ser semente santa ou se desviar para outro caminho'.
São Basílio, também Padre Capadócio, enfatiza a liberdade humana em seu comentário a Isaías, ligando-a à responsabilidade moral. A exegese patrística frequentemente vinculava passagens do Antigo Testamento a princípios éticos cristãos.A menção a 'semente réproba' (Isaías 14:20-21) refere-se à consequência do mau uso do livre arbítrio, tema central nas disputas contra determinismos (como o gnosticismo).

12. São João Damasceno, em 'De fide orthodoxa' (livro 2, capítulo 7), afirma: 'Nossas ações estão sob nosso controle, pois o Criador nos dotou de livre arbítrio. Se não fosse assim, e se agíssemos apenas conforme o movimento dos astros, nossas ações seriam por necessidade, e não por escolha. Além disso, o que é feito por necessidade não pode ser considerado virtude ou vício. Se não houvesse virtude ou vício em nós, não mereceríamos elogios ou recompensas, nem reprovação ou castigo. Isso faria Deus parecer injusto, ao dar coisas boas a alguns e coisas ruins a outros. Ele também não teria controle sobre Sua criação, nem cuidaria dela, pois tudo aconteceria por necessidade. Além disso, a parte da alma que usa a razão seria inútil, pois, se não tivéssemos a capacidade de agir por escolha, nossa deliberação seria vã. A razão nos foi dada para que possamos decidir; portanto, todo ser racional também possui liberdade.' Leia também São João Damasceno nos capítulos 15, 16, 17 e, especialmente, 14 e 18 do mesmo livro, onde ele defende a existência do livre arbítrio com argumentos baseados na razão natural, de modo semelhante a Gregório de Nisa. No livro 3, capítulo 14, ele ensina que Cristo, como homem,

possuía livre arbítrio, e que Deus, os anjos e os homens têm livre arbítrio, embora de maneiras diferentes. Em 'Dialogus adversus Manichaeos', ele diz: 'Deus criou o homem com livre arbítrio, pois todo ser racional tem o direito de agir por escolha. Para que serviria a razão, se não houvesse liberdade de escolha? O que é feito por força ou necessidade natural não pode ser chamado de virtude. Por isso, os animais não podem ser sujeitos de virtude.' Ele continua: 'Nossa existência não depende de nós, mas de Deus; no entanto, nossa bondade depende tanto de nós quanto de Deus: Ele nos dá o que precisamos para sermos bons, e nós fazemos ou negligenciamos o que está ao nosso alcance, ou seja, conservar os bens recebidos.' Ele ainda diz: 'Como fomos criados com livre arbítrio, cabe a nós nos purgarmos dos vícios ou nos deixarmos corromper por eles. A existência não está em nosso poder, mas a felicidade sim. Portanto, se quisermos e desejarmos, seremos participantes da bondade e viveremos na luz eterna. Mas, se a preguiça e a negligência nos dominarem, e nos recusarmos a buscar o bem, ficaremos sem ele.' Em 'De duabus in Christo voluntatibus', ele afirma: 'Como servos de Deus por natureza, temos livre arbítrio para praticar atos virtuosos. Recebemos a lei para sabermos que temos um Senhor e, assim, não cairmos no abismo ao caminhar nas trevas. Como diz Davi, tua palavra é lâmpada para os meus pés, luz para o meu caminho; assim, não seremos menos participantes do bem do que Deus, que nos deu os meios para alcançá-lo. Deus nos deu o poder de agir com retidão e nos colocou em nossas próprias mãos, para que tanto Ele quanto nós sejamos a origem de ações honrosas.' São João Damasceno apresenta muitos outros argumentos para defender essa visão.
São João Damasceno (século VIII) sistematizou a doutrina ortodoxa em 'De Fide Orthodoxa'. Sua defesa do livre arbítrio combateu heresias como o maniqueísmo, que negava a liberdade humana.A ideia de 'sinergia' (cooperação entre vontade humana e graça divina) é implícita na frase 'nossa bondade depende de nós tanto quanto de Deus', refletindo a teologia oriental.

13. São Epifânio, em sua obra 'Adversus haereses' (livro 1, capítulo 16), argumenta contra alguns judeus que acreditavam no destino. Ele diz: 'É grande a loucura e rara a estupidez deles, pois, ao mesmo tempo que afirmam crer na ressurreição e no dia do juízo justo, dizem que tudo isso é resultado do destino. Como pode um juízo ser produto do destino? Pois, uma de duas coisas deve ser verdadeira: primeiro, se estamos determinados pelo momento de nosso nascimento, então não pode haver juízo, porque quem age não age por si mesmo, mas por necessidade imposta pelo destino; segundo, se há juízo, se as ameaças que nos são feitas são reais, se as leis julgam e punem quem age mal, e além disso confessamos que há uma lei justa e que o juízo de Deus é verdadeiro, então o destino é algo inútil e sem existência real, porque, se não fosse assim, a capacidade de pecar ou não pecar, assim como ser punido pelos pecados ou elogiado pela retidão, estaria determinada em cada caso. A existência do livre arbítrio pode ser demonstrada com as palavras de Isaías 1:19: 'Se quiserdes e me ouvirdes, etc.'. No livro 2, capítulo 64, sobre os demônios, ele diz: 'Deus lhes concedeu — assim como aos homens — uma vontade espontânea para que possam escolher entre uma coisa e outra, de modo que obedeçam e alcancem a felicidade ou sejam julgados por desobedecer'. Ele continua: 'Assim como o homem tem livre arbítrio e a capacidade de agir por si mesmo, ele também recebeu uma vontade que domina e delibera por si mesma na escolha do bem, etc.'.
São Epifânio (século IV) combateu hereges que defendiam o determinismo astral (crença pagã e judaizante). Sua argumentação baseia-se na incoerência entre juízo divino e inexistência de livre

arbítrio.A citação de Isaías 1:19 ('Se quiserdes...') era comum entre os Padres para fundamentar a responsabilidade humana na salvação.

14. São João Crisóstomo, em sua Homilia 19 sobre o Gênesis, ao falar do pecado de Caim e ensinar que às vezes as admoestações são benéficas para que o pecador recupere a sanidade, diz: 'Não porque não possa, mas porque não quer. Certamente, na vontade não acontece como nas feridas do corpo. Pois as afecções naturais do corpo costumam ser imóveis, mas este não é o caso da vontade. Deste modo, também o mau pode mudar e se tornar bom, se assim o quiser; e o bom pode se desviar por negligência e se tornar mau; pois o Senhor de todas as coisas colocou nossa natureza nas mãos do livre arbítrio'. Um pouco mais adiante, ele diz: 'Certamente, não impõe uma necessidade, mas, proporcionando meios adequados, deixa toda a decisão nas mãos do enfermo'. Na homilia seguinte, ele ensina a mesma liberdade. Na Homilia 5 sobre Mateus — explicando a passagem de Mateus 4:6: 'Lança-te abaixo' — ele comenta: 'Ele não diz: Eu te lanço, para que não pareça que exerce uma violência, mas diz: Lança-te abaixo, para mostrar assim que cada um de nós cai na morte por própria vontade, em razão de sua liberdade de arbítrio. Pois a persuasão é sua arma, mas nós devemos superar suas persuasões através da observância da lei'. Na Homilia 2 sobre Lázaro, ele diz: 'É coisa claríssima que em nós está cair ou não cair nas insídias do diabo, que não nos impõe nenhuma necessidade, nem tirania'. Na Homilia 9 sobre João — comentando as palavras: 'Veio para o que era seu, e os seus não o receberam' — ele diz: 'Ele quer que todos sejam bons, mas não obriga ninguém. Por isso, quando veio ao mundo, alguns o receberam e outros não. Pois Deus não aceita nenhum servo que chegue a contragosto, nem obrigado, mas somente aqueles que voluntariamente o desejem, o abracem e saibam que receberam a graça de sua servidão'. Um pouco mais adiante, ele diz: 'Permite que estejamos com pleno direito nas mãos de nosso livre arbítrio; por isso, não obriga ninguém, mas apenas se fixa em nosso benefício. Se arrastasse para sua servidão aqueles que não querem, seu dever para com eles seria o mesmo que se não tivessem caído em servidão alguma'. Mais adiante — comentando as palavras de João 1:12: 'A todos quantos o receberam, etc.' — ele diz: 'Que castigo maior pode haver do que, estando nas mãos de seu arbítrio tornar-se filhos de Deus, rejeitá-lo e, por própria vontade, preferir tornar-se indigno de tanta nobreza e honra?'. No sermão Sobre a Vaidade e Brevidade da Vida, ele nos compara com Deus, porque em razão de nosso livre arbítrio podemos realizar pela graça atos mais honrosos, se assim o quisermos, do que os que Deus realizou nas coisas corpóreas. Ele apresenta Deus como se nos dissesse a cada um de nós: 'Eu criei um corpo belo; concedo-te o arbítrio de fazer coisas melhores, faz tu também uma alma mais bela. Eu criei uma serpente para te enganar, isto é, o diabo... Mas não vou negar-te esta potestade: engana-o, se assim te apraz; pois poderás vencê-lo como se fosse um pardal'. Ele acrescenta muitas outras coisas em favor do mesmo parecer. O mesmo ele ensina em sua Homilia 15 sobre a Primeira Epístola a Timóteo. Também na Homilia 60 sobre Mateus, ele explica extensamente e da melhor maneira as palavras de Mateus 18:7 — 'é necessário que venham escândalos' — demonstrando a liberdade de nosso arbítrio e que graças a ele temos a capacidade e a potestade de fazer uma coisa ou outra em relação a seus atos; por esta razão, quem obra mal é responsável por seus atos, que o farão merecedor do pecado e do castigo. Ele também demonstra a liberdade de nosso arbítrio em seus comentários sobre Salmos 9:17: 'o Senhor é conhecido pelos seus juízos'; sobre Salmos 121:3: 'não deixes que vacile o teu pé'; sobre Salmos 141:4: 'não deixes que o meu coração se desvie para o mal'; ele também ensina isso em sua Homilia 30 sobre Mateus, Homilias 23, 25 e 27 sobre Mateus, Homilia 45 sobre João 6:44:

'ninguém pode vir a mim, etc.'; em seu sermão sobre a traição de Judas; em seus comentários sobre I Coríntios 4:21: 'Quereis que eu vá com uma vara...'; em seus comentários sobre Filipenses 1:29: 'vos foi concedido sofrer por Cristo'; em sua Homilia 12 sobre a Epístola aos Hebreus; e em sua Homilia 8 sobre a Segunda Epístola a Timóteo.
São João Crisóstomo (347-407) foi um importante Padre da Igreja e arcebispo de Constantinopla, conhecido por suas homilias exegéticas. Sua ênfase no livre arbítrio reflete a visão patrística de que a liberdade humana coexiste com a soberania divina.O conceito de 'livre arbítrio' aqui discutido refere-se à capacidade humana de escolher entre o bem e o mal, uma doutrina central nas discussões sobre graça e responsabilidade moral.A menção ao diabo como 'serpente para te enganar' alude à narrativa da Queda em Gênesis 3, reforçando a ideia de que a liberdade humana inclui a possibilidade de resistir ou ceder às tentações.

15. Santo Ambrósio — ou melhor, Próspero — em 'Sobre a Vocação dos Gentios' (capítulo 1) afirma: 'Alguns não entendem bem a relação entre a vontade humana e a graça de Deus. Eles acham que falar da graça anula o livre arbítrio, sem perceber que, da mesma forma, também se poderia argumentar que negam a graça, se pensam que ela não guia a vontade humana, mas apenas a acompanha. Afinal, se eliminamos a vontade (ou seja, o livre arbítrio), de onde vêm as verdadeiras virtudes? E se eliminamos a graça, qual é a origem dos bons méritos?'. No capítulo 3, ele acrescenta: 'Ninguém deve pensar que perde o livre arbítrio por ser guiado pelo Espírito de Deus. O homem nem mesmo perdeu o livre arbítrio quando se entregou voluntariamente ao diabo, que corrompeu o julgamento de sua vontade, mas não a eliminou. Portanto, o que não morre por sua ferida, também não morre pelo remédio (ou seja, pela graça com que Deus o ajuda)'.
A referência a Próspero de Aquitaine (390-455), discípulo de Santo Agostinho, contextualiza o debate pós-pelagiano sobre a relação entre graça e liberdade humana.A citação aborda a controvérsia semipelagiana (século V), onde se buscava equilibrar a necessidade da graça divina com a responsabilidade humana, rejeitando tanto o pelagianismo (negação da graça) quanto o determinismo radical.

São Jerônimo, em sua Epístola a Ctesifonte, responde à acusação dos pelagianos de que a doutrina da graça anula o livre-arbítrio, afirmando que, ao contrário, o livre-arbítrio depende do auxílio de Deus para agir corretamente. Ele reforça essa ideia nos 'Diálogos contra os Pelagianos' (Livro 1), explicando que, se alguém não pode pecar, então o livre-arbítrio desaparece, pois não seria uma escolha, mas algo imposto pela natureza. Na Epístola 147 a Dâmaso, Jerônimo ensina que Deus concedeu aos homens o livre-arbítrio para que pudessem viver segundo sua própria deliberação, não por necessidade, mas voluntariamente, permitindo assim a prática da virtude e a justa recompensa ou punição conforme suas escolhas. Em sua 'Apologia contra Joviniano', afirma que cada um tem em seu poder a decisão de seguir o exemplo de Lázaro ou do rico condenado ao inferno. Em sua 'Apologia contra Rufino' (Livro 2), Jerônimo rejeita a ideia de que o diabo seja a única causa do pecado, pois isso retiraria do homem toda responsabilidade moral e destruiria sua liberdade. Ele ilustra esse ponto ao falar de Judas, que pecou por sua própria vontade antes que Satanás entrasse nele. Comentando Jeremias (Livro 4, capítulo 18), ele explica que Deus anuncia bênçãos e castigos, mas as ações humanas podem mudar esses decretos, pois o homem é livre para se arrepender ou persistir no pecado. Isso não implica ignorância

divina, mas demonstra que Deus permite que o homem aja livremente, para que mereça suas recompensas ou punições. Ele reforça essa ideia com Salmo 126, 1: 'Se o Senhor não tivesse edificado sua casa...', e Romanos 9, 16: 'Não se trata de querer ou de correr, mas de que Deus tenha misericórdia'. Nos comentários a Ezequiel 3, 7, ele afirma que a recusa de Israel em ouvir a Deus demonstra claramente o livre-arbítrio. Em Ezequiel 16, 14, destaca que a bondade de Deus não elimina a liberdade humana, mas esta precisa da ajuda divina para agir corretamente. No Salmo 14, Jerônimo argumenta que, assim como Deus é bom voluntariamente e não por necessidade, também o homem foi criado para fazer o bem livremente. Negar isso seria afirmar que o homem deveria ter sido criado sem a possibilidade de escolher o mal, tornando sua bondade forçada e não genuína. Por fim, ao comentar Mateus 21, 33, ele explica que Deus 'parece abandonar sua vinha' para permitir aos homens agirem livremente. E, sobre Mateus 21, 37, afirma que Deus muitas vezes se apresenta como se duvidasse do resultado das ações humanas, não por ignorância, mas para preservar a liberdade da vontade.
São Jerônimo (347-420), tradutor da Vulgata, engajou-se na controvérsia pelagiana defendendo a sinergia entre graça e liberdade.A menção a Ezequiel 3:7 e Salmo 126:1 ilustra o princípio hermenêutico de que as profecias condicionais (como Jeremias 18) confirmam o livre arbítrio, pois pressupõem a possibilidade de arrependimento humano.A analogia do 'paterfamilias' (Mateus 21:33-37) demonstra a pedagogia divina em preservar a autonomia humana mesmo na economia da salvação.

17. Sobre Santo Agostinho, embora ─pelos diversos testemunhos que apresentamos tanto aqui quanto nas discussões anteriores─ seja evidente que ele defende o livre-arbítrio de maneira apropriada e sempre rejeita a visão contrária como claramente herética, esses mesmos testemunhos também revelam, não apenas a falta de conhecimento, mas a má intenção e a ousadia dos luteranos. Eles distorcem a verdade ao tentar apresentar Santo Agostinho como defensor de suas ideias. Para deixar isso ainda mais claro, vamos acrescentar outros testemunhos dele.
Esta seção rebate a apropriação luterana de Santo Agostinho (354-430), lembrando que o Doutor da Graça sempre manteve o livre arbítrio mesmo após a Queda, embora enfatizasse sua dependência da graça para o bem espiritual.O termo 'manifestamente herética' alude à condenação do determinismo protestante no Concílio de Trento (1545-1563), que afirmou a coexistência da liberdade humana com a graça eficaz.

18. Primeiro, em 'Sobre o Livre Arbítrio' (livro 3, capítulo 1), Agostinho ensina que o movimento da vontade que nos afasta do bem imutável e leva ao pecado não é inevitável, pois não é necessário por natureza. Em vez disso, assim como podemos escolher agir, também podemos escolher não agir, como sabemos por experiência. Ele diz: 'Caso contrário, o homem não poderia ser culpado por se afundar em seus vícios, nem poderia ser aconselhado a abandoná-los e buscar os bens eternos, rejeitando o mal e escolhendo o bem.' No capítulo 3, ele afirma: 'Não consigo pensar que haja algo em nosso poder além do que fazemos quando queremos. Portanto, nada está mais em nosso poder do que nossa própria vontade.' Ele continua: 'Nem haveria vontade, nem a teríamos, se não estivesse em nosso poder. E como está em nosso poder, ela é livre; pois algo que não está em nosso poder não seria livre.' No capítulo 18, ele explica que a vontade, ao se afastar da lei de Deus ou do que é obrigada a fazer, mesmo que pudesse escolher não se afastar, é a causa do pecado. Ele diz: 'Quem peca fazendo algo que não poderia evitar de forma alguma? Mas ele peca; portanto, poderia evitar.' No capítulo 25, ele afirma:

'Tudo o que alguém escolhe ou rejeita está em seu poder.' O objetivo de Agostinho em 'Sobre o Livre Arbítrio' é mostrar que Deus nos deu a vontade para vivermos honestamente, obedecendo à razão e à Sua lei, a fim de alcançarmos a felicidade. No entanto, Ele nos deu uma vontade livre, capaz não apenas de agir corretamente, mas também de agir de maneira contrária. Portanto, nossas ações podem levar ao mérito ou ao demérito, à felicidade ou à desgraça. Além disso, Agostinho sustenta que a única causa do pecado é a própria vontade, que, devido à sua liberdade inata, se inclina para o que Deus não permitiu — ou seja, para os vícios —, transgredindo assim Suas leis. Ele ensina isso no livro 2, capítulo 1, e no livro 1, capítulo final. Em suas 'Retratações' (livro 1, capítulo 9), ele não se retrata de nada do que disse, mas confirma tudo e apenas acrescenta que, sem a graça, o livre arbítrio não é suficiente para alcançar o bem que leva à vida eterna. Embora ele já tivesse defendido isso em parte em 'Sobre o Livre Arbítrio', não o fez de forma suficiente para combater o erro dos pelagianos, pois naquela época ele estava combatendo os erros dos maniqueus, cuja refutação não exigia tal argumento.
Santo Agostinho (354-430 d.C.) foi um dos Pais da Igreja mais influentes. Sua obra 'De libero arbitrio' (Sobre o Livre Arbítrio) debate o problema do mal e a liberdade humana, originalmente escrito contra os maniqueus (seita dualista que negava a responsabilidade humana pelo mal). O conceito de 'beatitude' refere-se à felicidade eterna na visão de Deus, enquanto 'demérito' indica a culpa humana pelo pecado. A menção aos pelagianos refere-se à heresia do século V que negava o pecado original e defendia a autossuficiência humana para a salvação, contra a qual Agostinho posteriormente polemizou.

19. Em 'De Genesi contra Manichaeos' (livro 1, capítulo 3), ele afirma: 'Ilumina (ou seja, a luz, da qual ele fala) os corações puros daqueles que creem em Deus e passam de amar as coisas visíveis e temporais a amá-Lo, seguindo Seus mandamentos. Todos os homens podem fazer o mesmo, se assim desejarem.'
A obra 'De Genesi contra Manichaeos' (Sobre o Gênesis contra os Maniqueus) foi escrita por Agostinho por volta de 388-390 d.C. para refutar a interpretação maniqueia do Gênesis. Os 'corações puros' aludem à bem-aventurança de Mateus 5:8. A ênfase na capacidade humana de escolher amar a Deus reflete o contexto da controvérsia antimaniqueia, onde Agostinho defendia a responsabilidade moral contra o determinismo cósmico maniqueu.

20. Em sua Carta 46 a Valentino, Santo Agostinho afirma: 'Justamente porque somos instruídos e ordenados a compreender e agir com prudência, nossa obediência é exigida, algo impossível sem o livre-arbítrio'. E na Carta 89 a Hilário, ele acrescenta: 'A ajuda divina não anula o livre-arbítrio da vontade; por isso, ela pode ser recebida, pois não o elimina'.
Valentino e Hilário eram correspondentes de Agostinho. A Epístola 46 (ano 398) trata da disciplina eclesiástica, enquanto a 89 (ano 418) aborda a graça e o livre arbítrio na controvérsia pelagiana. O termo 'livre arbítrio' aqui significa a capacidade humana de cooperar com a graça divina, numa posição intermediária entre o pelagianismo (autonomia humana) e o agostinianismo radical (predestinação sem livre escolha).

21. No livro 'Sobre o Espírito e a Alma' (capítulo 48), o autor afirma: 'Dizemos que a alma humana é única e a mesma, que dá vida ao corpo por sua presença e se governa por meio de sua própria razão,

possuindo em si a liberdade de escolha para decidir o que deseja, com base no conhecimento de sua própria natureza.'
'De spiritu et anima' (Sobre o Espírito e a Alma) é uma obra pseudo-agostiniana do século XII, atribuída a Alcher de Clairvaux. O conceito de 'liberdade de arbítrio' aqui combina filosofia aristotélica (alma como forma substancial do corpo) com a tradição agostiniana, refletindo debates medievais sobre psicologia e ética. A ideia da alma 'se dispor pela própria razão' antecipa aspectos do voluntarismo escolástico.

22. Em seu livro '83 Questões' (questão 24), Santo Agostinho afirma: 'Deus governa e dirige todas as coisas com justiça. Ele não aplica castigos nem concede recompensas sem que haja merecimento. O pecado é o que justifica o castigo, e as ações corretas são o que justificam a recompensa. No entanto, não se pode atribuir justamente o pecado ou as boas ações a alguém, a menos que essa pessoa tenha agido por sua própria vontade. Portanto, tanto o pecado quanto as ações corretas dependem do livre arbítrio da vontade.' Para mais detalhes, veja também as questões 2 e 5.
Santo Agostinho, um dos Pais da Igreja, influenciou profundamente a teologia cristã, especialmente na doutrina do livre arbítrio. Sua obra 'Liber 83 quaestionum' aborda a relação entre justiça divina, merecimento e vontade humana, argumentando que a responsabilidade moral requer liberdade.

23. Em sua obra 'Disputação contra Fortunato, o Maniqueu' (Disputatio contra Fortunatum Manichaeum, d. 2), ele afirma: 'Os males são pecados cometidos voluntariamente pela alma, à qual Deus concedeu o livre arbítrio. Se Deus não tivesse dado à alma o livre arbítrio, não haveria um julgamento justo, nem mérito por agir corretamente, nem o mandamento divino de se arrepender dos pecados, nem mesmo a graça do perdão dos pecados que Deus nos ofereceu por meio de Nosso Senhor Jesus Cristo. Pois quem não peca por sua própria vontade, não peca.' Ele continua: 'Como já disse, se não há vontade, não há pecado. Por exemplo, se alguém é forçado por outra pessoa a escrever algo falso contra sua vontade, pergunto: Se isso for levado a um juiz, ele poderia condenar essa pessoa por falsidade? Portanto, se é claro que não há pecado quando não há livre arbítrio, quero ouvir mais sobre isso &c.'
Agostinho debate contra os maniqueus, que acreditavam em um dualismo entre bem e mal como forças cósmicas. Ele enfatiza que o pecado é voluntário, refutando a noção maniqueísta de que o mal é uma substância independente. A menção a Fortunato refere-se a um debatedor maniqueu.

24. No livro 'De actis cum Felice Manichaeo' (capítulo 4), ele afirma: 'Imagine uma árvore boa, e seu fruto será bom; imagine uma árvore má, e seu fruto será ruim. Quando ele diz: imagine isso ou imagine aquilo, está se referindo a uma capacidade, não a uma natureza. Pois, exceto Deus, ninguém pode criar uma árvore; mas cada um tem em sua vontade a escolha de fazer o bem e ser uma árvore boa ou escolher o mal e ser uma árvore má.' Um pouco mais adiante, ele diz: 'Portanto, quando ele diz isso, o Senhor está explicando que está em seu poder o que devem fazer e que, se escolherem o bem, receberão sua recompensa; mas se escolherem o mal, conhecerão seu castigo.' No capítulo 8, entre outras coisas, ele diz: 'Hoje os homens criam o hábito por livre vontade; mas uma vez que o criaram, não podem superá-lo facilmente. Portanto, eles mesmos fazem com que a lei contrária habite em seus membros. Mas aqueles que têm temor de Deus e, por causa de seu livre arbítrio, se submetem ao

melhor médico para se curarem, assim como o bom médico os cura, da mesma forma o criador misericordioso os cura graças à humildade de sua confissão e de seu arrependimento.' Um pouco mais adiante, ele diz: 'Portanto, não é indigno que Deus diga àqueles que, por causa de seu livre arbítrio, rejeitam sua misericórdia: ide para o fogo eterno; tampouco é indigno que àqueles que, por causa de seu livre arbítrio, acolhem sua fé, confessam seus pecados, fazem penitência, sentem nojo de seu passado e se agradam daquilo em que se tornaram por seu livre arbítrio, lhes diga: vinde, benditos de meu Pai.'
A metáfora da árvore e do fruto (Mateus 12:33) é usada por Agostinho para destacar a responsabilidade humana na escolha entre bem e mal, rejeitando a ideia maniqueísta de natureza fixa. A referência ao 'fogo eterno' e 'benditos' alude ao juízo final em Mateus 25.

25. No livro 'De fide contra Manichaeos' (capítulo 44), está escrito: 'Podemos chamar a alma de racional porque ela é capaz de entender os mandamentos racionais que orientam ações corretas e, por meio dessas ações, alcançar a felicidade eterna. No entanto, se a alma escolher não seguir esses mandamentos, será justamente condenada ao inferno, pois sua má vontade a afastará de Deus.'
Agostinho define a alma racional como capaz de escolha moral, ligando a beatitude eterna à retidão voluntária. A condenação justa por uma 'má vontade' reflete sua teologia da graça e liberdade, em oposição ao maniqueísmo.

26. No Tratado 53 sobre João, ele afirma: 'Que ninguém ouse defender o livre-arbítrio tentando eliminar a oração em que dizemos: não nos deixes cair em tentação; da mesma forma, que ninguém negue o arbítrio da vontade e ouse desculpar o pecado. O primeiro perguntará: Por que pedimos a Deus que não nos deixe cair em tentação, se não cair nela está em nossa vontade? O segundo perguntará: Por que nos esforçamos para viver bem, se viver bem está no poder de Deus? Ó Senhor, não nos deixes cair em nenhuma dessas tentações!'. E no Tratado 81 ele diz: 'Sem esta graça não podemos viver (ou seja, uma vida de graça tal que em nossas obras o fruto do mérito esteja em Deus, do qual ele fala nesta passagem), de tal maneira que a morte esteja no poder do livre-arbítrio'.
Agostinho, Padre da Igreja, combateu a heresia pelagiana que enfatizava o livre-arbítrio sem a necessidade da graça divina. Aqui, ele equilibra a responsabilidade humana (evitar a tentação) com a dependência da graça (oração).A referência à oração 'não nos deixes cair em tentação' remete ao Pai Nosso, mostrando a interação entre ação humana e súplica divina.

27. No livro 'De cantico novo' (capítulo 8), está escrito: 'O livre-arbítrio é suficiente para fazer o mal, mas não para fazer o bem, a menos que receba a ajuda de Deus.'
Agostinho afirma que o livre-arbítrio, após a Queda, é capaz de escolher o mal, mas requer a graça divina para o bem, refletindo a doutrina da depravação humana e da necessidade da graça eficaz.Isso contrasta com visões pelagianas e semipelagianas, enfatizando a total dependência de Deus para obras meritórias.

Santo Agostinho, em 'Sobre as palavras do apóstolo' (Sermão 7), comentando Efésios 3, 13 — 'Vos rogo que não desfaleçais por causa das tribulações' —, explica que São Paulo faz esse pedido porque deseja estimular a vontade dos fiéis. Se a vontade humana não tivesse papel algum, esse pedido não

faria sentido. No entanto, Paulo sabe que, sem a ajuda de Deus, a vontade do homem é fraca até mesmo para responder ao chamado divino. Por isso, ele diz: 'Vos rogo', reconhecendo que o ser humano tem livre-arbítrio. Mas, ao mesmo tempo, acrescenta: 'Por isso dobro meus joelhos diante do Pai', mostrando que a vontade humana, por si só, não é suficiente para realizar o bem sem o auxílio divino. Assim, Paulo pede tanto aos fiéis que cooperem com sua vontade quanto a Deus que os fortaleça para que não desfaleçam. Mais adiante, Agostinho esclarece: 'Para que Deus queira dar-te, tu também deves acomodar tua vontade para receber'. Ou seja, a graça de Deus não age de maneira forçada; é necessário que o ser humano abra sua vontade para acolhê-la. Dessa forma, fica claro que a graça divina e o livre-arbítrio não se excluem, mas cooperam juntos: o homem deve dispor seu coração para receber a graça, e Deus, por sua bondade, concede a força necessária para perseverar.
Agostinho comenta Efésios 3:13, destacando a sinergia entre a exortação apostólica (ativo humano) e a oração por auxílio divino (graça).A 'dobragem de joelhos' simboliza a intercessão, mostrando que a vontade humana coopera, mas não substitui a graça.

29. No Sermão 47 sobre os santos, ele afirma: 'Deus colocou em nossas mãos a maneira como seremos julgados no dia do juízo'. Mais adiante, ele diz: 'Ele colocou em você o que Ele espera de você'. E em sua Homilia 16, ele declara: 'Deus deu a você, em seu livre-arbítrio, a capacidade de obedecer a Ele ou ao diabo'. Deixo de lado outros testemunhos de Santo Agostinho.
A ideia de que o julgamento final considera as escolhas humanas (livre-arbítrio) está alinhada com passagens como 2Co 5:10, onde as obras são evidências da fé.Agostinho reforça a responsabilidade humana sem negar a soberania divina, evitando tanto o determinismo quanto o pelagianismo.

30. São Cirilo de Alexandria, em seu comentário sobre o Evangelho de João (livro 4, capítulo 7), ao falar sobre a traição de Judas, afirma: 'De acordo com os ensinamentos da Igreja e com a verdade, não podemos negar que o homem tem a capacidade de escolher livremente (o que chamamos de 'livre arbítrio'). Portanto, os justos são recompensados por suas boas ações, e aqueles que vivem de maneira má não são punidos injustamente'. No capítulo 30, ele acrescenta: 'O homem é uma criatura livre e pode escolher entre o caminho do mal ou do bem'. Ele defende essa mesma liberdade em outras partes de suas obras, como no livro 9, capítulo 10; em Contra Julianum (livro 3, no início, e no livro 8, próximo ao final); e em De adoratione in Spiritu et veritate, no começo.
São Cirilo de Alexandria foi um importante Padre da Igreja no século V, envolvido em controvérsias cristológicas. O termo 'livre arbítrio' refere-se à capacidade humana de escolher entre o bem e o mal, tema central nas discussões sobre responsabilidade moral e graça divina na teologia patrística.

31. São Gregório Magno, em sua obra Moralia in Job, livro 13, capítulo 9 (às vezes aparece como capítulo 6), ao comentar a passagem de Jó 16:14, que diz: 'feriu meus órgãos', afirma: 'Ele não diz que feriu nossos órgãos sozinho, mas que os feriu junto conosco, porque nós realizamos por nossa própria vontade o que ele sugere de forma maliciosa. Assim, junto com ele, nós mesmos nos ferimos, pois, quando cometemos um mal, nosso livre-arbítrio nos guia junto com ele.' Gregório ensina essa mesma liberdade de escolha e como ela pode ser harmonizada com a graça em Moralia in Job, livro 16, capítulo 12 (às vezes aparece como capítulo 10), ao explicar as últimas palavras de Jó, capítulo 28. Ele também aborda isso no livro 24, capítulo 10 (às vezes aparece como capítulo 9), ao comentar as

palavras de Jó 33:28: 'libertou minha alma de passar pela cova.' E no livro 33, capítulo 26 (às vezes aparece como capítulo 20), ele comenta as palavras de Jó 41:1. Além disso, ele trata do tema em sua Homilia 9 in Ezechielem.
São Gregório Magno (século VI) foi papa e doutor da Igreja. Sua obra 'Moralia in Job' é uma exegese moral do Livro de Jó. A discussão sobre cooperação entre vontade humana e sugestões diabólicas reflete a visão medieval da liberdade como responsável pelo mérito ou culpa.

32. São Anselmo, em seu 'Diálogo sobre o Livre Arbítrio' e no 'Tratado sobre a Concordância entre a Presciência e a Predestinação, bem como a Graça com o Livre Arbítrio', explica detalhadamente a liberdade do nosso arbítrio. Ele mostra que nenhuma tentação pode forçar alguém a agir contra a razão correta. Anselmo também defende a liberdade do arbítrio ao interpretar passagens bíblicas como Mateus 6:10 ('seja feita a tua vontade'), João 4:46 ('havia um certo homem nobre'), Romanos 6:20 ('pois éreis servos do pecado'), 1 Coríntios 15:10 ('pela graça de Deus sou o que sou'), Efésios 2:10 ('criados em Cristo Jesus para as boas obras'), Efésios 6:10 ('quanto ao mais, irmãos, fortalecei-vos') e 2 Timóteo 2:19 ('apartai-vos da iniquidade'), entre outras.
São Anselmo (século XI), conhecido como 'pai da escolástica', aborda a compatibilidade entre liberdade humana e soberania divina. O conceito de 'graça' aqui se refere à assistência divina que não anula, mas coopera com a vontade humana para a salvação.

33. São Bernardo defende a liberdade do livre-arbítrio em seu 'Tratado sobre a Graça e o Livre-Arbítrio'. Ele afirma: 'Deus concedeu à criatura racional a dignidade de agir com pleno direito, assim como Ele age. Isso significa que a criatura pode escolher o mal e ser justamente punida, ou permanecer no bem e justamente alcançar a salvação. No entanto, a salvação não depende apenas da vontade humana, pois sem a graça divina, ela seria impossível. Ainda assim, ninguém é salvo sem desejar a salvação. Como diz o Evangelho: ninguém vem a mim, a menos que o Pai o traga. Mas isso não significa que Deus força alguém a ser salvo. Ele só salva aqueles que, por sua própria vontade, desejam a salvação. Deus pode mudar a vontade do pecador para o bem, mas isso não anula a liberdade humana; Ele a transforma, não a destrói.' Bernardo também ilustra que Deus não força ninguém contra sua vontade. Por exemplo, o cego que foi curado por Jesus também desejava ver. Da mesma forma, São Paulo foi conduzido a Damasco, mas cooperou com a graça divina. A liberdade do livre-arbítrio, segundo Bernardo, é um dom divino que permite ao homem discernir entre o bem e o mal, a vida e a morte, a luz e as trevas. Essa liberdade inclui a capacidade de julgar e escolher, tornando o homem responsável por suas ações. Sem liberdade, não há mérito, pois o mérito depende da escolha livre entre o bem e o mal.
São Bernardo de Claraval (século XII), místico cisterciense, enfatiza a sinergia entre graça e liberdade. A metáfora da 'pedra preciosa no ouro' ilustra a dignidade da liberdade humana como imagem divina. A citação de João 6:44 e Lucas 14:23 mostra a tensão entre iniciativa divina e resposta humana na salvação.

Opto por não mencionar muitos outros Pais da Igreja, pois, se incluíssemos todos os seus testemunhos, o tamanho deste livro se tornaria excessivo.

Os 'Padres' mencionados referem-se aos Padres da Igreja, teólogos e escritores cristãos dos primeiros séculos que influenciaram a doutrina e a tradição eclesiástica. Molina, ao citá-los, está seguindo a prática comum da teologia escolástica de apoiar argumentos na autoridade patrística.A menção à brevidade na citação de testemunhos reflete o contexto histórico da Contrarreforma (século XVI), onde autores católicos como Molina buscavam concisão em obras apologéticas, evitando volumes excessivos que dificultassem a disseminação de suas ideias.

# Discussão 24: Quando a vontade deseja algo, ela é livre para não desejar ou rejeitar, e vice-versa?

1. Guilherme de Ockham (In 1, dist. 38, q. 1), seguido por Gabriel Biel e outros teólogos nominalistas, ensina que, no momento exato em que a vontade decide algo, ela não é livre para não decidir ou para escolher o oposto. Da mesma forma, no momento em que a vontade não decide ou rejeita algo, ela não é livre para decidir a favor daquilo. No entanto, antes desse momento, a vontade tem liberdade para, ao chegar a esse instante, decidir ou não decidir, ou até rejeitar o objeto em questão. Uma vez que o momento da decisão chega, se a vontade decidir com a liberdade que tinha antes, ela será livre para, imediatamente após, continuar com sua decisão, mudar de ideia ou até decidir o contrário, se assim desejar. Ockham destaca que, nesse aspecto, a vontade humana difere das causas naturais, que agem por necessidade: estas, nas mesmas circunstâncias, não podem deixar de agir. A vontade, porém, não é livre para decidir ou rejeitar a mesma coisa de forma indiferente no mesmo instante.
Guilherme de Ockham foi um filósofo e teólogo franciscano do século XIV, fundador do nominalismo, escola que negava a realidade universal dos conceitos. Gabriel Biel foi um teólogo nominalista do século XV. Ockham defende que a liberdade da vontade (chamada 'liberdade de indiferença') só existe *antes* do ato volitivo, não durante ou após, diferindo de causas naturais necessárias. Esse debate reflete a tensão entre liberdade humana e onisciência divina, tema central na obra de Molina.

2. Demonstração: Nenhum poder pode fazer com que, no momento em que a vontade deseja, ela não deseje; portanto, no momento em que deseja, a vontade não tem a capacidade de não desejar. A conclusão é clara, porque não há poder que Deus não possa realizar. A premissa é demonstrada da seguinte forma: é contraditório que a vontade não deseje no momento em que deseja, porque ao mesmo tempo ela desejaria e não desejaria; portanto, isso não pode acontecer por meio de nenhum poder.

3. Confirmação: A capacidade de fazer o contrário ou o oposto está presente na vontade apenas antes de decidir realizar um ato de vontade, ou está presente depois de já ter decidido. Se essa capacidade existe apenas antes, então podemos afirmar que a liberdade da vontade para escolher o oposto só existe antes do momento em que ela decide algo, como defende Occam. No entanto, afirmamos que essa capacidade não pode permanecer na vontade depois que ela já decidiu realizar um ato de vontade, pois, se permanecesse, a vontade poderia querer e não querer ao mesmo tempo, ou até mesmo rejeitar o objeto de sua decisão, o que seria uma contradição.

4. Confirmação: 'O que é, quando é, não pode não ser', como diz Aristóteles em 'Sobre a Interpretação' (livro 1, capítulo final). Por isso, Boécio, em 'A Consolação da Filosofia' (livro 5, prosa final), afirma:

'Quando o sol nasce e o homem caminha, não podem deixar de fazê-lo; no entanto, antes que essas coisas aconteçam, só é necessário que uma delas ocorra (ou seja, o nascimento do sol); não a outra (ou seja, o passo voluntário do homem)'. Isso significa que, embora certos eventos sejam inevitáveis uma vez que ocorram, nem todos os eventos futuros são igualmente necessários antes de acontecerem. Aristóteles, em 'Da Interpretação', aborda o princípio de não contradição: algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo. Boécio, em 'A Consolação da Filosofia', discute a relação entre liberdade humana e providência divina, influenciando a teologia medieval. A citação ilustra a distinção entre necessidade absoluta (ex.: nascer do sol) e necessidade condicional (ex.: atos humanos livres), base para discussões sobre predestinação.

5. Acredito que essa visão não só está errada, mas também é perigosa e imprudente, pelos seguintes motivos.

Primeiro: Deus, o Ser Supremo, decidiu criar o mundo de forma livre. No entanto, antes de tomar essa decisão, Ele não tinha a liberdade de não querer criá-lo, pois essa vontade existe desde a eternidade, e nada vem antes da eternidade. Além disso, Ele não decidiu isso posteriormente, pois em Deus não há mudança ou variação. Assim, quando Ele decidiu criar o mundo, poderia ter escolhido não fazê-lo, já que, por natureza, Ele é livre para querer ou não querer antes de tomar uma decisão definitiva desde a eternidade.
O parágrafo aborda a doutrina da imutabilidade divina (Tiago 1:17) e a liberdade de Deus na criação. A afirmação de que Deus quis criar 'desde a eternidade' reflete o conceito teológico de decreto eterno, onde a vontade divina não está sujeita a mudança (Malaquias 3:6). A liberdade divina aqui discutida relaciona-se com o atributo da aseidade - Deus não depende de nada externo para Suas decisões.

6. Em segundo lugar: De acordo com a opinião comum dos teólogos e do próprio Occam, no primeiro instante da criação, os anjos já acumulavam méritos diante de Deus. Portanto, naquele momento, eles tinham liberdade de escolha para realizar ou não a ação pela qual acumularam méritos aos olhos de Deus.
Menciona Occam (William de Ockham, teólogo franciscano do séc. XIV), representante do voluntarismo teológico. A discussão sobre mérito angelical no primeiro instante refere-se ao debate medieval sobre a graça e liberdade. A ideia de que anjos teriam mérito imediato baseia-se em pressupostos escolásticos sobre a relação entre liberdade e graça santificante, embora sem base bíblica explícita.

A conclusão é clara: sem liberdade, não há mérito, e os anjos não poderiam ter essa liberdade antes de serem criados. No entanto, é absurdo afirmar que a liberdade que tiveram no primeiro instante, para interromper ou continuar a ação que realizaram naquele momento, permitiria que alcançassem mérito por aquela ação. Isso porque essa liberdade não dá ao livre-arbítrio o poder de realizar ou não realizar a ação do primeiro instante. Seja interrompendo ou continuando a ação após o primeiro instante, ela já teria sido realizada naquele momento. E não pode haver mérito ou demérito em uma ação que o livre-arbítrio não pode evitar realizar. Além disso, interromper uma ação boa e digna de recompensa após o primeiro instante não contribui para o mérito daquela ação no primeiro instante; pelo contrário, seria

mais motivo de demérito do que de mérito. Portanto, a liberdade de interromper a ação, se realmente fosse usada, não contribuiria para o mérito dos anjos no primeiro instante. Ainda assim, os teólogos afirmam que até os anjos que pecaram após o primeiro instante acumularam méritos naquele momento inicial.
O texto critica a visão de Occam sobre mérito instantâneo, apontando contradições lógicas na relação entre liberdade e mérito. Reflete o debate sobre 'libertas contradictionis' (liberdade de contrariedade) na escolástica. A menção aos anjos que pecaram após o primeiro instante alude à tradição sobre a queda angelical (Judas 1:6), embora a cronologia exata não seja bíblica, sendo antes desenvolvida por teólogos como Pseudo-Dionísio e Tomás de Aquino.

7. Em terceiro lugar: Se aceitarmos a opinião de Occam, também teríamos que admitir que ninguém peca por desejar algo contrário à lei de Deus. Em vez disso, a culpa já estaria completa imediatamente antes, porque só pode haver culpa se houver liberdade para evitá-la. No entanto, se isso for aceito, muitos absurdos se seguirão.
O parágrafo menciona a opinião de Occam, referindo-se a Guilherme de Ockham (1285-1347), filósofo e teólogo medieval franciscano conhecido por sua defesa do voluntarismo divino e do nominalismo. A crítica de Molina aqui se concentra na relação entre liberdade humana e culpa, argumentando que, segundo Ockham, a culpa só existiria se houvesse liberdade para evitá-la. Isso toca no debate teológico sobre a compatibilidade entre a presciência divina e o livre-arbítrio, central na obra de Molina.O termo 'culpa' aqui se refere à responsabilidade moral pelo pecado, enquanto 'liberdade' alude à capacidade humana de escolher entre obedecer ou rejeitar a lei de Deus, tema central na teologia molinista.

Primeiro, eu perguntaria aos meus oponentes: se alguém deseja algo contrário à lei de Deus em algum momento, essa pessoa peca imediatamente por omissão ou por ação? Eles não diriam que é por omissão, porque não haveria obrigação de realizar nenhum ato naquele momento. Também não diriam que é por ação, porque nenhum ato foi realizado. Portanto, essa culpa não seria nem por omissão nem por ação, o que é completamente absurdo.
O pecado de 'omissão' (não fazer o que a lei divina exige) é contrastado com o de 'comissão' (agir contra a lei). A discussão reflete debates medievais sobre a natureza do pecado, como em Tiago 4:17 ('aquele que sabe que deve fazer o bem e não o faz, comete pecado').A argumentação de Molina busca refutar a ideia de que um mero desejo contrário à lei divina, sem ação exterior, já constituiria pecado completo, questionando a lógica de imputação de culpa sem ato concreto.

Em segundo lugar, pergunto: quando dizem que, imediatamente antes, já havia uma culpa completa pelo ato seguinte, estão se referindo a um período de tempo imediato ou a um instante imediato? Eles não dirão que é um instante imediato, porque, como os filósofos demonstram, no tempo não existe um instante que venha imediatamente após outro. Também não dirão que é um período de tempo imediato, porque, em qualquer período de tempo, na metade desse período — que é um instante contínuo —, a pessoa que está prestes a desejar algo contrário à lei de Deus ainda tem a liberdade de não desejar isso. Na primeira metade desse período, ela ainda não teria decidido desejar algo assim e, portanto, ainda não haveria culpa alguma nessa primeira parte. Consequentemente, também não se pode dizer que, ao longo de todo esse período, ela teria pecado.

Além disso, imagine que uma pessoa morre exatamente no momento em que, se estivesse viva, desejaria algo contrário à vontade de Deus. Se essa pessoa já fosse considerada culpada no momento imediatamente anterior à sua morte, ela seria condenada, mesmo que não tivesse feito nada contra a lei de Deus. Existe algo mais absurdo do que isso?
A hipótese de um homem morrer no momento anterior a um pecado hipotético aborda a relação entre intenção, ação e juízo divino. Isso ecoa discussões como as de Ezequiel 18:21-22, onde o arrependimento anula a culpa, mas também levanta questões sobre a justiça de condenar alguém por um ato não consumado.O exemplo ilustra a crítica de Molina às consequências absurdas da visão ockhamista, defendendo que a culpa pressupõe uma ação ou omissão real, não apenas um desejo interior não manifestado.

Para confirmar isso, citamos Santo Agostinho em sua Carta 107 a Vitalis, um seguidor de Pelágio. Nela, ele explica de maneira detalhada e com base nas Escrituras Sagradas que ninguém é condenado por algo que poderia ter feito se tivesse vivido mais, mas sim pelas ações que realmente cometeu durante sua vida.
Santo Agostinho (354-430) foi um dos principais teólogos e filósofos do período patrístico, conhecido por suas obras como 'Confissões' e 'A Cidade de Deus'. A Epístola 107 aborda a controvérsia pelagiana, defendendo que a condenação humana deriva dos atos realizados durante a vida, não de hipotéticos pecados futuros. Pelagianismo foi uma heresia que negava o pecado original e afirmava que a salvação dependia exclusivamente do esforço humano, rejeitando a necessidade da graça divina.

8. Assim, devemos afirmar, como Escoto (In 1, dist. 39), que a vontade precede seu ato por uma prioridade de natureza, independentemente do momento em que isso ocorra. Isso significa que a existência da vontade, em qualquer instante, é naturalmente anterior ao ato que dela surge. Essa prioridade tem um fundamento real e verdadeiro. Portanto, como a vontade é, por natureza, uma causa livre — ou seja, ela tem o poder de escolher, rejeitar ou até mesmo não agir —, em qualquer momento em que a vontade exista, ela terá a capacidade de não agir, de realizar uma ação ou de se abster, conforme sua preferência. Por isso, em qualquer instante, antes de a vontade se decidir livremente por uma dessas opções, ela não poderá querer e não querer o mesmo objeto ao mesmo tempo ou sequencialmente. Isso seria uma contradição, e apenas argumentos favoráveis à visão de Occam defendem tal possibilidade. Em vez disso, a vontade permanece indiferente, com a capacidade de escolher, rejeitar ou suspender qualquer ação naquele mesmo instante. No entanto, uma vez que a vontade se decide livremente por uma dessas três opções, ela não poderá mudar para outra no mesmo instante.
João Duns Escoto (1266-1308), conhecido como 'Doutor Sutil', foi um teólogo franciscano medieval. Sua distinção entre 'prioridade de natureza' (a vontade como causa livre antecedendo logicamente seu ato) reflete o debate escolástico sobre liberdade humana e causalidade. O termo 'causa livre' indica que a vontade humana possui autonomia para escolher entre alternativas (querer, rejeitar ou suspender um ato), base da doutrina molinista da 'ciência média'. A crítica a Occam refere-se a Guilherme de Ockham (1285-1347), franciscano nominalista que defendia a simultaneidade de atos contraditórios na vontade.

9. Portanto, devemos aceitar a premissa do argumento de Occam se a entendermos de forma composta, ou seja: não há nenhum poder que permita que, uma vez que a vontade tenha escolhido algo em um determinado momento, ela possa não querer esse objeto. Isso não contradiz o que afirmamos, pois não dizemos que, em sentido composto, no momento em que a vontade escolhe algo, ela seja livre para não escolhê-lo ou rejeitá-lo naquele mesmo instante. No entanto, teremos que rejeitar a premissa se a entendermos de forma dividida, ou seja: não há nenhum poder que permita que, no momento em que a vontade escolhe algo, ela possa não escolhê-lo naquele exato momento, seja deixando de agir, seja substituindo essa ação por outra oposta, desde que consideremos que, nesse mesmo instante, a existência da vontade precede, em ordem natural, à sua escolha. Quanto à demonstração da premissa, devemos dizer que, em sentido composto, é contraditório que, no momento em que a vontade escolhe algo, ela não o escolha; mas, em sentido dividido, isso não é contraditório.
O 'sentido composto' (in sensu composito) e 'sentido dividido' (in sensu diviso) são distinções lógicas medievais. No primeiro, a contradição é formal (ex: 'a vontade quer e não quer no mesmo instante'). No segundo, considera-se a sequência temporal ou prioridade natural (ex: a vontade pode mudar de ato em instantes diferentes). Occam argumentava que a liberdade incluía a capacidade de alternar atos contraditórios no mesmo instante, posição rejeitada por Molina e Escoto.

10. Sobre a confirmação, devemos afirmar que, ao mesmo tempo em que a vontade decide, ela ainda tem a capacidade de escolher o contrário. No entanto, antes de se decidir livremente por uma ação, a vontade permanece naturalmente livre e indiferente, podendo escolher ou não escolher algo. Isso não significa que a vontade possa querer e não querer a mesma coisa ao mesmo tempo, como já explicamos. Em vez disso, antes de se decidir, a vontade mantém sua liberdade para escolher ou recusar algo, ou até mesmo evitar o ato por completo.
A 'potência para o contraditório' refere-se à capacidade da vontade de escolher entre opostos (querer/não querer) antes de se determinar. A 'indiferença' da vontade, central no molinismo, significa que ela não é necessitada por fatores externos, mantendo liberdade real mesmo sob a ciência média divina. A disjunção (escolha entre alternativas) é um princípio aristotélico adaptado à teologia da liberdade.

11. Sobre a segunda confirmação, devemos entender a frase 'o que é, quando é, necessariamente é' da seguinte maneira: se algo já existe além de suas causas, dizemos que existe necessariamente. No entanto, em termos absolutos, se considerarmos tudo o que surge de uma causa livre no momento em que existe — já que, antes de existir na ordem da natureza, essa causa é livre e indiferente para produzir ou não algo —, então, no momento em que algo surge dessa causa e começa a existir na natureza, pode existir ou não, de forma indiferente.

# Parte II - Sobre a cooperação geral de Deus

## Discussão 25: Sobre como Deus trabalha junto com as causas secundárias em todas as suas ações e efeitos

1. Depois de reconhecer a liberdade da nossa vontade, precisamos discutir dois tipos de ajuda divina: primeiro, o concurso geral, no qual Deus coopera com todas as causas secundárias — incluindo a vontade humana — em todas as suas ações e efeitos; e segundo, o concurso particular, no qual Deus apoia a nossa vontade com meios divinos em suas obras sobrenaturais. Esses dois tipos de ajuda divina são bastante diferentes e não influenciam a nossa vontade da mesma forma. Se não entendermos como esses dois tipos de ajuda funcionam, não poderemos compreender como a liberdade da nossa vontade se mantém tanto em ações naturais quanto sobrenaturais, nem como a contingência das coisas é preservada — algo que vamos demonstrar junto com a liberdade da vontade. Além disso, sem esse entendimento, não conseguiríamos harmonizar a liberdade da vontade com a graça, a presciência, a vontade, a providência, a predestinação e a reprovação divinas. Por fim, o conhecimento e a explicação de muitas questões importantes dependem de entender como esses dois tipos de ajuda divina atuam.

2. Começando pelo primeiro tipo de cooperação divina, primeiro vamos tratar da maneira como Deus coopera de forma geral com todas as causas secundárias. Em seguida, abordaremos essa mesma cooperação nas ações e efeitos naturais do livre-arbítrio. Depois, com base nesse modo de cooperação, mostraremos que somos nós, por meio do nosso livre-arbítrio, e não Deus, a causa dos nossos pecados. Por fim, examinaremos se, no caso de Deus agir por necessidade de sua natureza e cooperar com o livre-arbítrio e outras causas secundárias da mesma maneira geral como age agora, a contingência das coisas permaneceria intacta ou não.

3. Sobre essa discussão, além de alguns autores citados por Santo Tomás (Suma Teológica, I, q. 105, art. 5; In II, dist. 1, q. 1, art. 4; De potentia, q. 3, art. 7; Contra gentios, cap. 69), Gabriel Biel (In IV, dist. 1, q. 1, art. 1 e art. 3, dub. 2 e 3), seguindo Pedro de Ailly, argumenta que as causas secundárias não agem por si mesmas. Em vez disso, é Deus quem produz nelas sua eficácia e todos os seus efeitos. Por exemplo, o fogo não aquece, nem o Sol ilumina, a menos que Deus produza neles sua eficácia e seus efeitos. Por isso, na dúvida 3 mencionada, Gabriel Biel afirma que as causas secundárias não são verdadeiramente causas, ou seja, não produzem efeitos por si mesmas. Ele defende que apenas a causa primeira (Deus) é a verdadeira causa. As causas secundárias, por outro lado, só deveriam ser chamadas de 'causas sem as quais não', pois Deus decidiu produzir seus efeitos apenas na presença delas. No artigo 1 citado, ele também afirma — seguindo Pedro de Ailly — que quando Deus produz um efeito junto com uma causa secundária, como quando produz calor junto com o fogo, Ele não age de forma menos eficaz do que se agisse sozinho. Na verdade, nesse caso, sua eficiência seria ainda maior, pois Ele não apenas produziria o calor com a mesma eficácia que teria se o fogo não existisse, mas também faria com que o fogo, à sua maneira, fosse uma causa do mesmo calor.

Santo Tomás (Tomás de Aquino) foi um teólogo medieval cujas obras, como a 'Suma Teológica', são fundamentais para a teologia escolástica. Gabriel Biel, teólogo nominalista do século XV, seguiu Pedro de Ailly (teólogo francês e cardeal do século XIV), defendendo que apenas Deus é a causa verdadeira, enquanto as causas segundas são apenas condições necessárias ('causas sem as quais não'). Essa visão nega a eficácia real das causas secundárias, atribuindo toda ação diretamente a Deus.O termo 'causas segundas' refere-se a agentes criados (como humanos ou elementos naturais), enquanto a 'causa primeira' é Deus. A expressão 'causas sem as quais não' indica que essas causas são meras condições para a ação divina, não agentes ativos.

4. Para confirmar essa opinião — que ele acredita exaltar grandemente o poder divino —, ele cita, primeiro, 1 Coríntios 12:6: 'Deus opera tudo em todos'; e, em segundo lugar, 2 Coríntios 3:5: 'Não que sejamos capazes, por nós mesmos, de pensar algo como se viesse de nós, mas a nossa capacidade vem de Deus'.

5. No entanto, todos rejeitam essa opinião, e com razão. Santo Tomás (em 'Comentário às Sentenças' e 'Contra os Gentios', nos textos mencionados) a chama de absurda. O que poderia ser mais absurdo do que negar o que a experiência e os sentidos claramente mostram? Afinal, os sentidos comprovam que as causas secundárias realizam e exercem suas próprias ações.
Santo Tomás (Tomás de Aquino) foi um teólogo medieval cujas obras, como 'In II Sententiarum' e 'Contra Gentes', abordam a relação entre Deus e as causas segundas. O termo 'idiota' aqui reflete o uso medieval para designar alguém ignorante, não no sentido moderno. As 'causas segundas' são agentes criados (como humanos ou natureza) que operam sob a causalidade primária de Deus, conforme a teologia escolástica.

Se essa visão, como parece ser defendida por seus proponentes, deve ser entendida como aplicável a todas as causas, incluindo a vontade e o livre arbítrio, então, sem dúvida, ela não apenas contradiz a experiência que cada um de nós tem de si mesmo, ao perceber que está em seu poder escolher ou não escolher, mas também deve ser considerada claramente errada em questões de fé. Isso porque ela nega a liberdade do nosso arbítrio e remove de nossas ações qualquer base para distinguir virtude e vício, mérito e demérito, louvor e censura, recompensa e castigo. Afinal, se não é a vontade que age, mas Deus é o único que realiza nela tanto as boas quanto as más ações, então pergunto: que liberdade resta à vontade? E com base em que poderiam ser atribuídos a ela mérito e louvor, ou pecado e censura, por agir de uma forma ou de outra?
A negação do livre-arbítrio contradiz a doutrina cristã da responsabilidade humana. Conceitos como mérito, demérito, virtude e vício são centrais para a teologia moral, especialmente na discussão protestante sobre justificação e graça. A liberdade da vontade era um ponto de controvérsia entre correntes como o pelagianismo, o agostinianismo e o semipelagianismo na história da igreja.

Embora essa visão se aplique apenas às causas secundárias que não possuem livre-arbítrio, ela é, sem dúvida, questionável em questões de fé.

A discussão sobre causas segundas não livres (como fenômenos naturais) reflete debates medievais e reformados sobre a soberania divina versus a autonomia da criação. Negar sua eficácia real era visto como uma posição extrema, próxima ao ocasionalismo, que minimizava a ação criatural.

As Escrituras Sagradas atribuem essas ações às causas secundárias de uma maneira que deixa claro que elas são verdadeiramente os efeitos dessas causas. Por exemplo, em Mateus 4:28, lemos: 'A terra produz fruto por si mesma; primeiro a erva, depois a espiga, e assim por diante.' E em Lucas 21:29-30: 'Observem a figueira e todas as árvores: quando começam a brotar por si mesmas.' Por isso, Santo Agostinho, em 'A Cidade de Deus' (livro 7, capítulo 30), afirma: 'Deus governa tudo o que criou de tal forma que permite que todas as coisas exerçam e realizem seus próprios movimentos.'
Mateus 4:28 provavelmente é um erro tipográfico; a passagem correta é Marcos 4:28, que descreve a terra produzindo fruto. Lucas 21:29-30 usa o brotar das árvores como analogia escatológica. Santo Agostinho, em 'A Cidade de Deus', defende que Deus governa o mundo permitindo que as criaturas ajam conforme suas naturezas, fundamentando a doutrina das causas segundas.

6. Essa ideia também pode ser refutada com argumentos, porque, se a aceitarmos, as seguintes afirmações seriam falsas: o sol ilumina, o fogo aquece, etc. Isso porque não seriam as causas secundárias que realizariam essas ações, mas Deus lhes emprestaria sua eficácia. Além disso, essa conclusão vai contra o modo comum de falar e o senso comum das pessoas. Como Aristóteles diz em 'De Coelo' (livro 2, capítulo 3), cada coisa existe para cumprir sua função. Portanto, tudo existiria em vão, pois as próprias coisas não realizariam aquilo para o que foram criadas, mas Deus lhes emprestaria sua eficácia. Da mesma forma, se Deus pudesse fazer algo esfriar na presença do fogo e aquecer na presença da água, ou vice-versa, então o fogo poderia ser causa de resfriamento e a água de aquecimento, o que é absurdo. Além disso, se Deus pudesse criar um anjo a partir de uma pedra, a pedra poderia ser causa de criação, o que é totalmente ilógico, mesmo que Gabriel Biel tenha sugerido isso. A experiência mostra que as coisas criadas realizam ações que vemos acontecer, e não há razão convincente para negar isso. Se Deus pode realizar todas as ações tanto diretamente quanto por meio das causas secundárias, seu poder é ainda mais evidente do que se Ele pudesse agir apenas sozinho.
O parágrafo discute a doutrina das causas secundárias, um conceito teológico medieval que debate até que ponto as criaturas (como fogo, água) têm eficácia própria ou dependem diretamente de Deus. A crítica a Gabriel Biel (teólogo escolástico do século XV) refere-se à sua visão ocasionalista, que negava a causalidade real das criaturas. A referência a Aristóteles (De Coelo) reforça a ideia de que cada ser existe para cumprir sua função própria, contrariando a negação da causalidade secundária.A menção à 'criação de um anjo a partir de uma pedra' critica exageros teológicos que atribuiriam às criaturas poderes exclusivos de Deus (como a criação ex nihilo), reafirmando a distinção entre causas naturais e atos divinos sobrenaturais.

7. Sobre o primeiro testemunho de São Paulo, devemos entender que ele está se referindo às ações da graça, como fica claro ao ler o contexto. Essas ações dependem de Deus, mas também da nossa colaboração.
A discussão sobre 'operações da graça' e 'cooperação' alude ao sinergismo na teologia protestante, especialmente na relação entre graça divina e livre-arbítrio humano. São Paulo, aqui, é citado em

contextos como Filipenses 2:12-13 (trabalhar a salvação com 'temor e tremor', pois 'Deus opera em vós'), onde a cooperação entre ação humana e divina é central.

8. Sobre o segundo testemunho, devemos dizer que São Paulo está falando sobre o conhecimento suficiente para que alguém seja um ministro qualificado do Novo Testamento, como ficará claramente demonstrado por quem ler o contexto da passagem de São Paulo. No entanto, para que isso aconteça, são necessários a graça e a ajuda do Espírito Santo. Embora em ambas as passagens São Paulo estivesse se referindo a ações naturais, ainda assim, delas não se poderia concluir nada contra nossa tese, porque todas essas ações vêm de Deus por meio de Sua ajuda universal, mas com nossa cooperação simultânea.

9. A visão de Durando (In II, dist. 1, q. 5) é completamente oposta à que acabamos de discutir. Segundo ele, as causas secundárias agem e produzem seus efeitos de tal maneira que Deus não coopera com elas de outra forma, a não ser mantendo as naturezas e as capacidades que Ele lhes concedeu.
Durando (Durandus de Saint-Pourçain, teólogo medieval do século XIV) defendia que as causas secundárias agem por si mesmas, com Deus apenas sustentando sua existência, em oposição ao concurso divino direto (concorrência simultânea). Essa visão contrasta com o molinismo, que propõe uma cooperação dinâmica entre liberdade humana e presciência divina.

10. Demonstração: Primeiro, diz-se que os efeitos das causas secundárias dependem de Deus por meio de outras causas secundárias. Portanto, eles não dependem diretamente de Deus, mas apenas das causas secundárias. No entanto, dependem de Deus de maneira indireta, já que Ele, como causa primeira, concede a elas o ser, as capacidades para agir e as mantém em existência.

11. Segundo: Se Deus agisse diretamente com as causas secundárias em seus efeitos — por exemplo, com o fogo na produção do fogo —, Ele agiria ou com a mesma ação que o fogo, ou com uma ação diferente. Mas Ele não age com a mesma ação: primeiro, porque essa ação não exige mais eficácia do que a que o próprio fogo pode produzir, e o fogo pode realizá-la sem a necessidade de uma ação adicional de Deus, desde que a natureza e a capacidade ativa do fogo sejam mantidas, tornando o concurso de Deus desnecessário; segundo, porque uma mesma ação não pode ser realizada de forma completa e direta por dois agentes, a menos que ajam por meio de uma mesma força, como o Pai e o Filho, que inspiram o Espírito Santo de forma perfeita e imediata, pois agem por meio de uma mesma força inspiradora. No entanto, a produção do fogo depende completamente e diretamente do fogo, pois essa produção não exige mais eficácia do que a que o próprio fogo pode gerar. Portanto, não pode depender simultaneamente de Deus, já que Deus e o fogo não agem por meio de uma mesma força ou capacidade ativa. Além disso, Deus também não age com uma ação distinta da do fogo, pois: primeiro, uma delas seria desnecessária; segundo, como as ações se distinguem por seus resultados, e o resultado — ou efeito produzido — é o mesmo, não podem ser ações diferentes.

12. Em terceiro lugar: A ordem dos agentes corresponde à ordem dos fins. No entanto, uma única coisa não pode ter dois fins imediatos e completos. Portanto, também não pode ter dois agentes, a menos que ajam como um único agente completo e suficiente. Por exemplo, dois homens que empurram um navio

juntos formam um único agente completo e eficaz. Da mesma forma, uma mesma coisa pode ter diferentes fins parciais.

13. Muitos consideram que a opinião de Durando está errada, como Domingo de Soto em 'In VIII libros Physicorum' (livro 2, questão 4, conclusão 1). Eu, pelo menos, acho que é falsa e pouco confiável. Quando São Paulo (Atos 17:18) diz que Deus não está longe de nós, não apenas porque estamos n'Ele, mas também porque nos movemos n'Ele, ele claramente afirma que Deus age diretamente em todos os nossos movimentos. Uma ação indireta não pode mostrar a presença do agente da mesma forma que uma ação direta. Da mesma forma, quando o salmista (Salmos 139:7-10) diz que, para onde quer que alguém vá, Deus estará lá, porque a mão de Deus o guia e sustenta, ele também indica que Deus age diretamente no movimento. Em Jó 10:8, lemos: 'Tuas mãos me formaram, me moldaram'; e um pouco depois: 'Não me derramaste como leite?'; aqui, os efeitos das causas secundárias também são atribuídos a Deus como cooperador. Em Isaías 26:12, lemos: 'Senhor, tu realizaste todas as nossas obras'; e em Sabedoria 8:1: 'Ele se estende poderosamente de um extremo ao outro do mundo e governa o universo com excelência'; João 5:17: 'Meu Pai trabalha até agora, e eu também trabalho'. Leia Santo Agostinho em 'Super Genesim ad litteram' (livro 4, capítulo 12, e livro 5, capítulo 20), onde, seguindo a passagem de São João, ele ensina brilhantemente que, no sétimo dia, Deus descansou de toda a obra da criação do mundo e da produção de novas espécies, mas de tal forma que nunca deixou de sustentá-las e de cooperar com as causas secundárias em seus efeitos.
Domingo de Soto foi um teólogo dominicano espanhol do século XVI, membro da Escola de Salamanca, conhecido por seus comentários sobre Aristóteles e por participar do Concílio de Trento.O conceito de 'concurso divino' refere-se à cooperação direta de Deus com as causas secundárias (como ações humanas ou naturais), sustentando que Ele atua imediatamente nelas sem substituir sua autonomia.Santo Agostinho, na obra *Super Genesim ad litteram*, aborda a relação entre a criação divina e a contínua sustentação de todas as coisas por Deus, baseando-se em João 5:17.

14. Também podemos provar, por meio de argumentos, que a opinião de Durando está errada.

Primeiro, é importante entender que nada na natureza pode acontecer sem que Deus, como causa eficiente, o mantenha com Sua influência direta. Seria estranho pensar que anjos e outras substâncias dependem de Deus dessa maneira (como explicamos em nossos Comentários sobre a Primeira Parte de Santo Tomás, questão 8, artigo 1, discussão 1), mas que suas ações e outras características não dependem. Se Deus quisesse remover essas ações e características, mas mantendo as substâncias, não seria suficiente para Ele apenas retirar a influência que as mantém. Ele teria que agir de forma contrária, o que não faz sentido. Por exemplo, como poderíamos imaginar uma ação contrária para eliminar a luz do sol, mantendo sua substância, já que não há nada oposto à luz ou à ação que a produz? A menos que aceitemos que a luz só pode ser eliminada se Deus retirar Sua influência, teríamos que concluir que Deus não pode eliminá-la enquanto o sol existir. Portanto, é correto afirmar que toda a criação depende diretamente da influência de Deus, sua fonte original. Além disso, o que é necessário para manter algo também é necessário, e com mais razão, para sua criação inicial. Assim, as causas secundárias não podem produzir nada sem a intervenção simultânea e direta da causa primeira, que é Deus. Somente Deus, como causa primeira, não depende de nenhuma outra causa para criar ou manter

Seus efeitos. Todas as outras causas, tanto na criação quanto na manutenção de seus efeitos, dependem do apoio e da influência geral de Deus.
O conceito teológico discutido aqui é o 'concurso divino', que se refere à cooperação contínua de Deus com as causas secundárias (criaturas) para a realização de seus efeitos. Molina argumenta que até os acidentes (como a luz do sol) dependem da influência imediata de Deus, refletindo a visão molinista sobre a relação entre a causalidade divina e a liberdade criatural. Isso se insere no debate histórico entre jesuítas (molinistas) e dominicanos (bañesianos) sobre a graça e a predestinação no século XVI.

15. Em segundo lugar: Se Deus não cooperasse com as causas secundárias, Ele não poderia ter feito com que o fogo babilônico não queimasse os três jovens, a menos que tivesse, por assim dizer, se interposto, impedindo a ação do fogo por meio de alguma ação contrária, ou envolvendo os jovens com algo que os protegesse das chamas, ou concedendo-lhes alguma qualidade que impedisse o fogo de agir sobre eles. Portanto, uma vez que isso diminuiria tanto o poder divino quanto a obediência suprema pela qual todas as coisas se submetem a esse poder, devemos afirmar que Deus coopera com as causas secundárias e que o fogo não queimou aqueles jovens por uma única razão: porque Deus não agiu junto com o fogo em sua ação.
A referência ao 'fogo babilônico que não queimou os três jovens' alude ao relato de Daniel 3:25, onde Sadraque, Mesaque e Abedenego são protegidos na fornalha. O exemplo é usado para demonstrar que o poder divino não opera através de intervenções contrárias à natureza (como extinguir o fogo), mas pelo controle soberano do concurso divino que sustenta toda causalidade natural.

16. Em resposta ao primeiro argumento: Devemos afirmar que, geralmente, os efeitos das causas secundárias vêm de Deus por meio de outras causas secundárias. No entanto, isso não ocorre porque Deus age apenas por meio de seu concurso universal, mas porque Ele, como o Criador, age por meio dessas causas como se fossem ─por assim dizer─ ajudantes e instrumentos que receberam dEle o poder de agir.
O termo 'concurso universal' refere-se à doutrina de que Deus coopera com todas as ações das criaturas de modo imediato e simultâneo, preservando a autonomia das causas secundárias. A distinção entre mediação instrumental ('assistentes e instrumentos') e ação divina direta reflete a tentativa molinista de equilibrar a soberania divina com a eficácia real das causas criadas, em oposição ao ocasionalismo e ao determinismo.

17. Sobre o segundo argumento: sua falha ficará clara com o que discutiremos na próxima seção. Por enquanto, é importante entender que Deus age com uma única ação. Essa ação, quando vista como vinda de Deus, é chamada de 'ação de Deus' ou 'concurso universal de Deus'. Porém, quando considerada como vinda do fogo, é chamada de 'ação e concurso do fogo'. No entanto, a ação de aquecer vem do fogo e não diretamente de Deus, exceto por meio da determinação do fogo, que atua simultaneamente nesse processo.
O termo 'concurso universal de Deus' refere-se à doutrina teológica do concurso divino, onde Deus atua em cooperação com as causas secundárias (como o fogo) para produzir efeitos. Molina defende uma visão 'concursista', diferenciando a ação divina (causa primeira) da ação criatural (causa segunda).

18. Quanto à primeira demonstração: Devemos rejeitar a ideia de que essa ação não supera o poder do fogo, caso ocorra sem a cooperação universal e auxiliadora de Deus. Pois agir sem depender de ajuda é algo exclusivo de Deus, e isso ultrapassa todo poder criado, já que tanto a natureza quanto a operação de qualquer poder criado dependem de algo externo. Como já mencionamos, todos os efeitos dependem de Deus de tal forma que, uma vez produzidos, não podem continuar existindo sem que Deus os sustente com seu poder.
A afirmação de que 'todos os efeitos dependem de Deus' remete à doutrina da conservação divina (Colossenses 1:17), onde a existência contínua da criação depende do influxo permanente de Deus. Isso contrastava com posições medievalistas que defendiam uma autonomia limitada das criaturas.

19. Sobre a segunda demonstração: Devemos afirmar que essa ação não vem totalmente e completamente do fogo, se considerarmos uma causa total em termos absolutos, porque parte dela vem do fogo e parte de Deus. No entanto, a ação vem completamente e em sua totalidade de cada um deles, mas em sua própria ordem: do fogo como causa particular e de Deus como causa primeira universal, como explicaremos na próxima discussão.
A distinção entre 'causa total' (Deus) e 'causa particular' (fogo) reflete o debate escolástico sobre causalidade. Molina busca equilibrar a soberania divina com a eficácia real das causas secundárias, rejeitando tanto o ocasionalismo quanto o naturalismo radical.

20. Em resposta ao terceiro argumento: Devemos afirmar que Deus e a causa secundária atuam juntos como um único agente, plenamente perfeito em relação ao efeito que produzem, embora cada um seja perfeito em sua própria função, como explicaremos na próxima discussão. Portanto, não há problema em dois agentes atuarem simultaneamente na mesma ação, como o próprio Durando reconhece.

# Discussão 26: A influência geral de Deus sobre as causas faz com que elas ajam depois de serem movidas por Ele, ou é uma influência direta sobre as causas que afeta seus efeitos e ações naturais?

1. Como Santo Tomás ensina em sua Suma Teológica (I, q. 105, art. 5), Deus age com as causas secundárias de duas maneiras. Primeiro: Ele concede a elas o poder de agir e as mantém em atividade, como Durando explica. Segundo: Ele as move a agir de tal forma que, de certa maneira, aplica suas formas e poderes à ação, assim como um artesão usa um machado para cortar. A razão para isso, segundo Santo Tomás, é a seguinte: sempre que há vários agentes organizados em uma hierarquia, o segundo age pelo poder do primeiro, que o move a agir.
Santo Tomás de Aquino foi um teólogo e filósofo medieval cuja obra 'Suma Teológica' é central na teologia católica. 'Causas segundas' referem-se às criaturas ou elementos que Deus usa para agir no mundo, distinto de Sua ação direta (causa primeira). Durando (Durandus de Saint-Pourçain) foi um teólogo dominicano do século XIV, conhecido por suas divergências em relação a Tomás de Aquino.

2. No entanto, há duas razões pelas quais essa doutrina de Santo Tomás me parece difícil de aceitar.

Primeiro: Eu não entendo completamente o que significa essa 'movimentação' e 'aplicação' sobre as causas secundárias, pelas quais Deus move e aplica essas causas para que elas ajam. Penso, por exemplo, que o fogo, sem sofrer nenhuma mudança, produz calor na água que se aproxima dele. Existem dois tipos de instrumentos. O primeiro tipo são aqueles que não têm a capacidade completa de agir por si mesmos, como as ferramentas de um artesão. Esses instrumentos precisam ser movidos e aplicados por outro agente para que possam produzir algo. Por exemplo, mesmo que uma picareta seja dura e afiada, o que a torna capaz de cortar, ela ainda precisa de uma força adicional para ganhar o impulso necessário para cortar e ser guiada de maneira precisa na madeira, seguindo as regras da arte. A distinção entre instrumentos com 'virtude completa' (como sementes ou calor) e os que necessitam de aplicação externa (como ferramentas) reflete a discussão medieval sobre causalidade instrumental. Na teologia, isso se relaciona com como Deus opera através da natureza (leis naturais) versus intervenções diretas.

Em segundo lugar, existem certos instrumentos que possuem a capacidade completa de agir por si mesmos, como uma semente, independentemente de sua origem, ou que são a própria capacidade em si, como o calor do fogo e outras forças naturais. Quando esses instrumentos são usados corretamente, não precisam de motivação ou ação adicional das causas principais. Por exemplo, uma semente age por si mesma, sem ser movida por aquilo que a gerou, pois é possível que sua origem já não exista mais. Da mesma forma, o calor do fogo aquece a água sem precisar ser aplicado ou motivado pelo fogo que o gerou; ele simplesmente age por si mesmo. Por isso, acho difícil entender a ideia de Santo Tomás de que as causas secundárias precisam de motivação e aplicação específicas.
A crítica de Molina à necessidade de 'movimentação' divina contínua para causas naturais (como o fogo) está ligada ao debate sobre conciliação entre providência divina e autonomia das criaturas, tema central em sua teoria do 'conhecimento médio'.

3. Francisco Silvestre de Ferrara, em seus comentários ao 'Contra Gentes' (livro 3, capítulo 70) de Santo Tomás, explica que essa aplicação é uma eficácia nas causas secundárias, semelhante ao ser intencional da virtude divina. Ele compara isso à forma como as espécies das cores representam a intencionalidade das cores à vista. Segundo ele, essa eficácia é algo que se acrescenta às virtudes das causas secundárias e permanece nelas enquanto realizam suas operações. No entanto, ele acredita que, quando essas causas cessam, a eficácia também desaparece imediatamente. Molina considera essa ideia uma pura ficção, sem fundamento racional, e uma multiplicação desnecessária de conceitos.
Francisco Silvestre de Ferrara (Ferrariensis) foi um teólogo tomista italiano do século XVI, conhecido por seus comentários às obras de Tomás de Aquino.O termo 'causas segundas' refere-se a agentes criados (como humanos ou natureza) que agem sob a influência divina, em contraste com a 'causa primeira' (Deus).A discussão sobre 'eficácia intencional' relaciona-se ao debate medieval sobre como Deus opera através das causas naturais sem anular sua autonomia.

4. Segundo: Segundo Santo Tomás, Deus não age diretamente sobre as ações e efeitos das causas secundárias, mas apenas indiretamente, ou seja, por meio dessas causas secundárias. Isso ocorre porque as capacidades que Deus concede e mantém nas causas secundárias, bem como seu movimento e

aplicação, já estão presentes nelas mesmas. Portanto, se Deus só age dessa maneira, Ele não influencia diretamente os atos e efeitos das causas secundárias. Embora o Ferrariense admita isso no texto mencionado, o que discutimos nesta disputa e na anterior, contra a opinião de Durando, demonstra claramente o contrário, como explicaremos a seguir.
'Imediação de suposto' é um conceito tomista que indica a ação direta de Deus na substância do ser, enquanto 'mediação' implica ação através de instrumentos.Durando refere-se a Durandus de Saint-Pourçain (1275-1334), teólogo medieval que defendia que Deus só age mediamente através das causas secundárias.

5. Portanto, devemos afirmar que Deus age diretamente —por meio de uma ação imediata— junto com as causas secundárias em suas operações e efeitos. Isso significa que, assim como a causa secundária realiza sua operação diretamente e, por meio dela, produz seu efeito ou propósito, da mesma forma, através de Sua ação geral, Deus influencia diretamente a causa secundária sobre a mesma operação e, por meio dessa operação ou ação, produz o efeito ou propósito da causa secundária. Por isso, a ação geral de Deus não é uma influência sobre a causa secundária —como se a causa secundária agisse e produzisse seu efeito apenas depois de ser movida por Ele—, mas sim uma influência direta que ocorre junto com a causa sobre a ação e o efeito dela.

Apesar da citação mencionada, é possível que São Tomás de Aquino não discorde de nós. Isso porque Caetano, que respeita a forma de expressão de São Tomás, explica a opinião dele e do Aquinate neste décimo terceiro artigo, sugerindo exatamente o mesmo que defendemos, como veremos na trigésima quarta disputa. Até mesmo Escoto, que parece se opor à nossa visão de forma mais clara, em suas 'In IV Sent.', afirma exatamente o mesmo que nós, como evidenciam algumas de suas palavras que citaremos na trigésima quarta disputa.
Caetano (Tommaso de Vio, 1469-1534) foi o principal comentarista renascentista de Tomás de Aquino.Escoto refere-se a João Duns Scotus (1266-1308), teólogo franciscano que defendia a distinção formal entre a vontade divina e o concurso nas ações humanas.

Em breve, vamos explicar como essa influência funciona e por que ela não é desnecessária para a causa secundária. Mas, antes disso, vamos demonstrar o que acabamos de afirmar.

6. Primeiro: Como mencionamos, o fogo, que por si só é imutável, aquece a água que se aproxima dele. No entanto, ninguém consegue entender que tipo de movimento Deus precisaria realizar para mover e aplicar o fogo enquanto ele aquece a água, pois esse movimento não é necessário. Como não há nenhum movimento ou ação que possa produzir um efeito verdadeiramente diferente dessa ação, e como não se pode conceber outro efeito desse movimento e aplicação além de uma qualidade, devemos admitir que, sempre que o fogo aquece, Deus produz nele uma certa qualidade junto com esse movimento. No entanto, isso parece improvável. Além disso, para toda ação, o fogo precisa desse movimento e aplicação prévios. Portanto, os movimentos com os quais Deus move o fogo e o aplica simultaneamente a cada aquecimento que dele emana serão tantos quantas forem as mudanças de tudo o que se aproximar e for aquecido por ele. Isso também parece improvável. O mesmo raciocínio pode ser aplicado a qualquer outra causa secundária semelhante.

O conceito de 'causa segunda' refere-se a agentes criados (como o fogo no exemplo) que agem conforme sua natureza, mas dependem da causalidade primeira (Deus) para sua existência e operação. A discussão sobre movimento divino reflete debates medievais sobre a relação entre ação divina e causalidade natural, especialmente na escolástica tomista e pós-tomista.

7. Em segundo lugar: Como mostramos no argumento anterior contra a visão de Durando, o concurso geral de Deus é necessário para toda ação e efeito das causas secundárias. Isso porque a conservação de tudo o que foi criado depende da ação direta de Deus. Além disso, o que é necessário para a criação inicial de algo é ainda mais essencial do que o necessário para sua manutenção. Portanto, a necessidade do concurso geral de Deus com as causas secundárias em todas as suas ações e efeitos se deve à dependência contínua dessas ações e efeitos do influxo de Deus, mesmo após a causa secundária ter cessado. Assim, o concurso geral de Deus não age diretamente sobre as causas secundárias e indiretamente através delas em suas ações e efeitos, mas age diretamente — por imediação de suposto — nas próprias ações e efeitos.
Durando (Durandus de Saint-Pourçain, c.1275-1334) foi um teólogo dominicano que defendia que o concurso divino nas ações humanas era apenas 'concorrência geral' (preservação da natureza), não específico a cada ato. A distinção entre conservação (manutenção da existência) e produção (ação causal) remonta a Agostinho e foi central na teologia medieval sobre a providência divina.

8. Em terceiro lugar: É inegável que, para que qualquer efeito produzido por uma causa secundária possa se manter, é necessária a influência direta de Deus sobre ele — e essa influência é ainda mais necessária quando a causa secundária deixa de atuar, ou até mesmo para que o efeito seja produzido novamente. Portanto, ou devemos concluir que o concurso geral de Deus nas ações e efeitos das causas secundárias não é uma influência sobre as causas, mas uma influência direta que atua junto com as causas sobre suas ações e efeitos — como tentamos demonstrar —, ou teremos que afirmar que Deus influencia a produção de qualquer efeito com um concurso geral duplo: ou seja, com um concurso direto que influencia a causa e, por meio dela, o efeito, e com outro concurso direto que influencia o efeito em si. No entanto, essa última ideia nunca foi defendida por ninguém.
A discussão sobre 'concurso duplo' alude às controvérsias entre tomistas (concurso físico prévio) e molinistas (ciência média). Molina rejeita a ideia de dois influxos divinos separados (sobre a causa e sobre o efeito), defendendo um único concurso imediato de Deus cooperando com a causa segunda em sua ação.

9. Em quarto lugar: Se o apoio geral de Deus às causas secundárias fosse uma influência sobre essas causas, movendo-as, aplicando-as e tornando-as mais capazes de agir, essa influência sobre a causa secundária e tudo o que ela produziria seria algo criado e trabalharia junto com a própria eficácia da causa. Por exemplo, quando o fogo aquece a água, ele não é menos uma causa secundária do que a própria capacidade do fogo de aquecer. Portanto, ele não precisa de menos apoio de Deus do que a eficácia do fogo, pois todas as causas secundárias, incluindo as sobrenaturais, sem exceção, dependem do apoio geral de Deus para agir. Assim, ou teríamos que admitir que esse processo de apoio seria infinito, tornando impossível qualquer efeito, ou teríamos que concluir que o apoio geral de Deus não é uma influência sobre a causa, mas uma influência direta junto com a causa sobre sua ação e seu efeito.

O conceito de 'causas segundas' refere-se a agentes criados (como o fogo no exemplo) que agem conforme sua natureza, mas dependem do 'concurso geral' de Deus (sua sustentação cósmica) para existir e operar. Essa distinção entre causação divina primária e secundária era central nas disputas entre tomistas, molinistas e outras correntes escolásticas.

10. Por fim: As passagens das Escrituras Sagradas que usamos na discussão anterior para mostrar, contra Durando, que é necessário aceitar que Deus trabalha junto com as causas secundárias, claramente indicam que Deus influencia diretamente as ações e os resultados dessas causas.
Durando (Durandus de Saint-Pourçain, c.1275-1334) foi um teólogo dominicano que negava a necessidade do concurso divino imediato nas ações das causas secundárias. Molina aqui retoma um argumento anterior baseado em textos bíblicos que enfatizam a soberania divina sobre toda ação (como Atos 17:28).

11. No entanto, nenhum dos dois tipos de influência de Deus sobre as causas secundárias —ou seja, a influência geral e a específica— é desnecessário.

Deus, com seu apoio geral, influencia todas as coisas como uma causa universal, agindo de maneira neutra sobre diferentes ações e resultados. Esse apoio divino é direcionado —em relação ao tipo de ações e resultados— pelo papel específico das causas secundárias, que variam conforme a capacidade de cada uma para agir. Se uma causa é livre, ela tem o poder de influenciar para que uma ação ocorra em vez de outra —por exemplo, escolher algo em vez de rejeitá-lo, caminhar em vez de ficar sentado, ou produzir um resultado específico, como criar um objeto em vez de outro— ou até mesmo de parar completamente sua influência, de modo que nenhuma ação aconteça. Assim, o apoio geral de Deus é definido pelo papel específico das causas secundárias, assim como a influência do sol —que também é universal— é definida pela ação do homem para gerar outro homem e pela ação do cavalo para gerar outro cavalo. Como Aristóteles explica em sua Física, livro II, o sol e o homem juntos geram outro homem, e o sol e o cavalo juntos geram outro cavalo.
A analogia com o sol vem de Aristóteles (Física II, 194b) e foi amplamente adotada pela teologia medieval para explicar a cooperação entre causas. O exemplo da causalidade livre humana reflete o molinismo: Deus concorre universalmente, mas a determinação específica da vontade humana preserva o livre-arbítrio.

12. Assim como para gerar um cavalo não basta apenas a influência do sol sem a influência de outro cavalo — nem a influência do cavalo sem a influência do sol —, da mesma forma, a influência de Deus apenas por meio de seu concurso universal não é suficiente para produzir qualquer efeito sem a influência específica de uma causa secundária que o determine. Por outro lado, a influência específica da causa secundária também não é suficiente sem a influência de Deus por meio do concurso universal, que a apoia e que Deus decidiu, por lei ordinária, nunca negar. Além disso, essas duas influências são mutuamente necessárias, pois nenhuma delas age sem a outra na realização ou produção de qualquer efeito. No entanto, não são duas ações, mas apenas uma, que chamamos de 'concurso geral de Deus', quando consideramos que vem de Deus, ou 'concurso — ou seja, influência — do fogo', quando consideramos que vem do fogo que aquece.

O parágrafo aborda a doutrina do 'concurso divino' (concursus divinus), central na teologia de Molina. Ele defende que a ação de Deus (concurso universal) e a das causas segundas (como agentes naturais) são interdependentes. Isso reflete a visão molinista de que Deus coopera com as criaturas sem suprimir sua liberdade, um tema debatido na Controvérsia De Auxiliis (séc. XVI).

O fato de uma ação ser de um tipo específico — por exemplo, ser um aquecimento e não um resfriamento — não se deve ao apoio universal de Deus, embora, em relação a Deus, essa ação não ocorreria sem o Seu apoio universal. Em vez disso, isso se deve ao fogo, cuja eficácia — com a cooperação de Deus — faz com que a ação seja um aquecimento. Ou seja, o tipo de ação depende da influência específica do fogo. Se Deus agisse da mesma maneira e a água cooperasse da mesma forma que o fogo, o resultado seria um resfriamento, não um aquecimento. Portanto, dependendo do agente específico envolvido, o tipo de ação será diferente, devido à influência particular desse agente sobre o apoio universal de Deus e à sua eficácia específica em produzir seus próprios efeitos.
Molina distingue entre o concurso universal de Deus (sustentação geral da criação) e a determinação específica da ação pelas causas segundas. Isso se relaciona com a noção medieval de 'causalidade instrumental', onde Deus age através de agentes criados, preservando a identidade de cada causa.

O mesmo acontece quando o sol e outro cavalo geram um cavalo. Dizemos que, por um lado, o sol age como causa universal, influenciando a geração do cavalo. Por outro lado, o cavalo, como causa particular, também age ao gerar seu filho por meio de seu próprio sêmen. No entanto, essa ação não é a geração de um cavalo apenas porque vem do sol e recebe sua influência. Se o sol influenciasse da mesma forma, mas um leão estivesse envolvido em vez de um cavalo, o resultado seria a geração de um leão, que é uma ação diferente em espécie da geração de um cavalo. A geração de um cavalo só ocorre quando a ação é produzida pela influência de outro cavalo. A causa particular, nesse caso, determina a influência da causa universal no tipo de ação e efeito, desde que a causa universal atue como tal e não como causa particular. Quando Deus age sozinho ou de maneira específica para produzir um efeito diferente — como quando Ele faz nossas obras se tornarem sobrenaturais e direcionadas para a vida eterna —, Ele não age como causa universal, mas como causa particular de Seus efeitos.
A analogia do cavalo e do leão ilustra a 'especificação do efeito' pela causa segunda. Isso ecoa a discussão escolástica sobre a 'causa principal' (Deus) e 'causa instrumental' (criaturas). A menção a obras 'sobrenaturais' refere-se à graça eficaz, tema crucial no diálogo entre molinistas e tomistas.

Assim como a cooperação geral de Deus e a cooperação específica da causa secundária são necessárias para que cada uma delas ocorra, da mesma forma, quando Deus deixa de agir com sua cooperação universal — como fez com o fogo babilônico, para que não queimasse os três jovens, e como fez com os olhos daqueles de quem Jesus se escondeu ao sair do templo —, imediatamente cessa a influência e a ação da causa secundária. Da mesma maneira, quando a causa secundária deixa de agir com sua cooperação específica, a influência divina também cessa, e nenhuma ação é produzida.
A referência ao 'fogo babilônico' alude a Daniel 3:25-27 (Sadraque, Mesaque e Abede-Nego). O episódio de Jesus escondendo-se está em João 8:59. Ambos exemplificam milagres onde Deus suspendeu o concurso natural, mostrando Sua soberania sobre as leis criadas.

13. O apoio geral de Deus e o apoio geral do sol não são diferentes apenas porque o primeiro vem de uma causa universalíssima, sendo muito mais amplo e se aplicando a muitos mais efeitos do que o apoio do sol. Eles também diferem porque o sol emite luz ou outras qualidades semelhantes e ocultas que, por si mesmas ou pelo calor gerado pela luz, ajudam na eficácia do sêmen e preparam a matéria necessária para a introdução da forma. Por exemplo, na procriação do homem ou do cavalo. Além disso, tanto a procriação — ou seja, a introdução da forma substancial — quanto a mudança prévia ocorrem simultaneamente e de forma eficaz, graças ao poder do sêmen e do sol, como já explicamos. No entanto, o apoio geral de Deus às causas secundárias se manifesta de maneira imediata em cada uma de suas operações. Esse apoio é neutro; portanto, dependendo da diversidade das causas secundárias envolvidas, ações e efeitos distintos são produzidos.
O conceito de 'concurso geral de Deus' refere-se à doutrina teológica da concorrência divina, onde Deus coopera com as causas secundárias (criaturas) sem anular sua liberdade. As 'formas substanciais' mencionadas remontam à filosofia aristotélica, adotada pela escolástica medieval, referindo-se aos princípios que determinam a essência de um ser.

14. Para entender melhor como funciona o concurso geral e como ele vem de Deus, o Ser Supremo, é importante lembrar que Deus é uma causa livre. A decisão eterna da vontade divina — sobre o tempo, o espaço, a quantidade e a maneira de Sua influência — tem o objetivo de ajustar Seu concurso à criação das diversas coisas. Esse concurso é suficiente por si só para produzir as coisas, se for grande, ou para ajudar as causas secundárias, se for menor. Assim, o concurso divino acontecerá se essas causas secundárias agirem ao mesmo tempo, mas não ocorrerá se elas deixarem de agir ou nem chegarem a agir. Essa decisão da vontade divina, ou a própria vontade divina determinada livremente dessa forma, é a causa e o princípio das coisas. Dela vem imediatamente o influxo ou a ação divina, como explicamos em nossos 'Comentários sobre a Primeira Parte de Santo Tomás', questão 25. Sem que Deus mude ou sofra qualquer alteração, quando chega o momento determinado desde a eternidade por Sua vontade livre, Ele decide criar as coisas e agir ou ajudar de uma maneira ou outra, em um lugar ou outro. Do próprio ato da vontade divina, determinado sem necessidade de outro comando ou aplicação de força executora, segue-se o influxo e a ação de Deus sobre as coisas externas. Isso acontece em um lugar antes de outro, para criar uma coisa antes de outra e agir ou ajudar de uma forma ou de outra. Pois Ele, com Sua determinação e decreto eterno, falou, e o mundo surgiu; ordenou, e Sua criação apareceu. Assim, no céu, na terra, no mar e em todos os abismos, Ele fez tudo o que quis e como quis. A medida do poder divino é a vontade livre de Deus, que não só é o princípio imediato do influxo divino, mas também determina o tempo e o espaço em que esse influxo ocorre, prescrevendo a quantidade e o modo, dependendo essa ação da Sua prescrição.
A frase 'Falou e o mundo surgiu' alude ao relato da criação pelo Verbo divino. A expressão 'fez tudo o que quis' ecoa a soberania absoluta de Deus, tema central na teologia medieval e reformada. A referência à 'vontade divina determinada' relaciona-se aos debates sobre livre-arbítrio e predestinação no período pós-Reforma.

Deus, que possui poder infinito e onipotência absoluta, não age sem limites, nem faz tudo o que poderia fazer. Se agisse assim, Ele agiria por necessidade da natureza, o que seria contraditório. Em vez disso,

com uma determinação eterna e livre de Sua vontade, Ele decide como e quando exercerá Seu poder. Esse poder é variado e adaptado às necessidades de cada coisa criada: anjos, céus, sol, estrelas, humanos, animais e todas as outras coisas têm necessidades diferentes. Deus também vê que as causas secundárias (as criaturas e forças que Ele criou) não podem agir por si mesmas sem o Seu apoio. Por isso, Ele decide, com Sua vontade eterna, ajustar Seu poder para que essas causas secundárias possam agir por conta própria, sem que Ele faça tudo sozinho. Isso dá dignidade às criaturas e permite que elas realizem suas próprias ações. Além disso, Deus ajuda as causas secundárias a superar suas fraquezas, tanto na produção quanto na conservação de seus efeitos, por meio de um apoio geral que Ele oferece a todas as coisas. Esse apoio, chamado de 'concurso geral de Deus', pode variar ou até cessar, dependendo das ações das causas secundárias. Assim, Deus decidiu estar sempre disponível para apoiar as causas secundárias, seja quando elas agem por necessidade natural ou por livre vontade. Esse apoio é contínuo e funciona como uma lei ordinária, como se a própria causa agisse por necessidade da natureza. No entanto, há exceções: em alguns casos, com pleno conhecimento do futuro e por Sua vontade eterna, Deus pode suspender Seu apoio de maneira milagrosa, negando-o às causas secundárias para alcançar um propósito maior.
A discussão sobre 'onipotência absoluta' versus 'potência ordenada' (potentia absoluta vs. potentia ordinata) remete aos debates medievais (especialmente em Duns Scotus e Ockham) sobre como Deus age conforme Sua vontade livre, mas dentro de uma ordem estabelecida. A 'dignidade das criaturas' mencionada reflete a visão molinista de cooperação entre graça divina e liberdade humana.

15. A partir do que foi dito, fica claro que, se considerarmos uma causa total como aquela que inclui todas as causas necessárias para uma ação, seja universal ou particular, Deus, por meio de sua cooperação universal com as causas secundárias, forma uma única causa total que combina várias causas parciais em relação a cada efeito. Dessa forma, nem Deus — apenas com sua cooperação universal — sem as causas secundárias, nem as causas secundárias sem a cooperação universal de Deus, são suficientes para produzir o efeito. No entanto, quando afirmamos que nem Deus com sua cooperação universal, nem as causas secundárias, são causas totais, mas causas parciais dos efeitos, devemos entender que estamos falando de uma parcialidade de causa, não de uma parcialidade de efeito. Pois o efeito completo é resultado tanto de Deus quanto das causas secundárias; no entanto, não é atribuído a Deus ou às causas secundárias como causas totais, mas como causas parciais que, ao mesmo tempo, dependem da cooperação e influência da outra causa. Isso é semelhante a dois homens empurrando um barco: o movimento completo é resultado de ambos, mas nenhum deles é a causa total do movimento, pois cada um contribui simultaneamente para todas as partes do movimento. Se, por outro lado, não falamos de causa total ou completa em termos absolutos, mas em um certo grau de causa, então, com sua cooperação universal, Deus é a causa total no grau mais elevado de causalidade universal, pois nenhuma outra causa coopera com Ele nesse mesmo nível. Da mesma forma, diferentes causas secundárias podem ser causas totais de um mesmo efeito, cada uma em seu próprio grau, como o sol e o cavalo na procriação de outro cavalo: o sol como causa universal e o cavalo como causa particular.
A analogia dos dois homens empurrando uma embarcação ilustra a doutrina da concausabilidade, onde Deus e as criaturas cooperam como causas parciais. A distinção entre 'causa total' e 'causa parcial'

deriva da metafísica escolástica, sendo crucial no debate entre tomistas e molinistas sobre a relação entre graça eficaz e liberdade humana durante a Controversia de Auxiliis (século XVI).

16. Além disso, com base no que já discutimos, fica fácil entender que, quando as causas estão organizadas de forma hierárquica — umas mais abrangentes, outras menos abrangentes e outras específicas —, não é necessário que a causa superior sempre influencie diretamente a inferior. Embora mantenham uma ordem essencial e dependam mutuamente para produzir um efeito, basta que atuem diretamente sobre esse efeito.

# Discussão 27: Apêndice da discussão anterior

1. Após a primeira publicação desta Concordia, houve quem, mesmo tendo copiado e adaptado grande parte de nossa doutrina sobre este assunto, ainda assim, contestasse alguns pontos de nosso ensino e discordasse do que vamos apresentar a seguir.

2. Vamos começar explicando que, de maneira geral, em toda ação natural que não é moralmente má — seja ela realizada pelo livre arbítrio ou por outro agente natural —, o autor distingue dois tipos de influência ou ação geral de Deus: uma influência pela qual Deus age diretamente sobre a ação e sobre o resultado — por exemplo, Ele influencia tanto o ato de aquecer, pelo qual o fogo aquece a água, quanto o próprio calor que o fogo produz na água, já que a presença de Deus está em todos os lugares; e outra influência pela qual Deus age diretamente sobre o próprio agente, capacitando-o a agir, como quando Ele capacita o fogo a aquecer. Na minha opinião, o autor exagera ao multiplicar essas influências gerais e ações diretas de Deus, indo além do que parece razoável. Dessa forma, em ações que não são moralmente más, ele introduz e defende ideias sobre a predeterminação de Deus que, na minha visão, prejudicam — e não pouco — a liberdade do arbítrio. Discutiremos mais sobre isso em nossa última disputa.
O termo 'concurso' (concursus divinus) refere-se à doutrina teológica da cooperação divina com as causas secundárias. Molina propõe um 'duplo influxo' onde Deus age imediatamente sobre a ação (ex.: fogo aquecendo água) e sobre o agente (ex.: mover o fogo). Isso reflete o debate histórico entre molinismo e tomismo sobre graça e liberdade humana.'Ubiquidade divina' (presente no parágrafo) é um atributo de Deus segundo a teologia clássica, indicando Sua presença omnipresente em todas as criaturas (Sl 139:7-10).

3. Eu afirmei que, de modo geral, em toda ação natural que não é má, há um duplo concurso ou influência geral. Isso porque, assim como se nega que Deus predetermine as ações moralmente más do livre-arbítrio (ou seja, pecaminosas), também se nega, em certa parte da obra (repetindo o que dizemos), um concurso geral pelo qual Deus aplica e move nosso livre-arbítrio a realizar tais ações. Concordamos que o pecado — mesmo considerado materialmente — não deve ser atribuído a Deus como causa, pois essa ação não constitui um elemento material de pecado na medida em que Deus a influencia diretamente por meio de um concurso geral. Esse concurso permite que, devido à indiferença do livre-arbítrio, essa ação ou outra muito diferente possa ocorrer. A ação pecaminosa só se torna pecado material porque o próprio livre-arbítrio a influencia com seu influxo particular e a determina

como uma ação contrária à lei de Deus. No entanto, Deus não aplica nem move o livre-arbítrio para que ele influencie dessa maneira, nem deseja isso, mas apenas o permite, como define o Concílio de Trento (Sessão 6, Cânone 6). Deus preferiria que o livre-arbítrio não agisse assim, mas isso depende da liberdade do próprio arbítrio.
O Concílio de Trento (1545-1563) foi o principal evento da Contrarreforma Católica. O Cânon 6 da Sessão 6 condena a ideia de que Deus é autor do pecado, afirmando que o mal moral surge do abuso da liberdade humana, não da ação divina.A distinção entre 'pecado materialmente' (ato em si) e 'formalmente' (intenção pecaminosa) deriva da escolástica medieval. Molina argumenta que Deus coopera com o ato físico, mas não com a dimensão moral contrária à Sua lei.

4. É evidente que os diferentes tipos de influência ou ação divina que este autor distingue em todas as ações naturais que não são moralmente más são, em si mesmas, ações distintas que vêm diretamente de Deus. Isso fica claro quando consideramos o seguinte: a influência imediata de Deus sobre a ação e o efeito — ou seja, sobre o aquecimento que o fogo causa na água e sobre o calor que o fogo produz na água — não está no fogo como sujeito, mas na água que recebe o calor, como este autor corretamente admite. Sobre essa influência ou ação geral de Deus, ele afirma corretamente — assim como nós — que não é uma ação diferente da ação da causa secundária, mas que ambas são uma única e mesma ação. Quando essa ação vem de Deus, a chamamos de 'ação geral de Deus', e quando vem do fogo, a chamamos de 'ação específica do fogo', que determina a natureza dessa ação. No entanto, a outra influência ou ação geral de Deus — pela qual, segundo este autor, Deus aplica e move o fogo diretamente para aquecer, assim como um artesão usa e move suas ferramentas para criar algo — estaria no fogo como sujeito e, de forma alguma, poderia ser considerada a mesma ação que a água recebe do fogo, nem que a natureza dessa ação seja determinada pela influência do fogo. Portanto, este autor se contradiz um pouco; ao responder ao nosso terceiro argumento — que ele apresenta como segundo e ligeiramente modificado em relação ao nosso —, ele nega que, segundo sua visão, deva haver uma dupla ação ou influência geral de Deus sobre a ação da causa secundária, ou seja: uma ação imediata sobre a causa e, através da causa, sobre a ação e o efeito; e outra ação imediata sobre a ação e o efeito.
A teoria das 'causas segundas' (agentes naturais como o fogo) versus a 'causa primeira' (Deus) remonta a Aristóteles e foi desenvolvida por Tomás de Aquino. Molina tenta harmonizar a causalidade divina transcendente com a autonomia das criaturas.A analogia do 'artesão e instrumentos' vem da tradição agostiniana (Deus como Artífice Supremo), mas aqui é usada para criticar a suposta contradição na dupla causalidade proposta.

5. Além do que já discutimos anteriormente, podemos questionar a opinião desse autor por dois motivos principais. Primeiro, ele defende uma visão que vai contra o pensamento geral, ao afirmar que Deus age diretamente e de forma imediata sobre as ações das causas secundárias, mesmo quando essas ações não são moralmente más. Segundo, ele tenta usar nossos próprios argumentos para associar nossa visão sobre o concurso geral de Deus com a ideia de que esse concurso seria um tipo de influência que Deus concede às causas secundárias, permitindo que elas se movam e ajam.
O termo 'concurso geral' refere-se à doutrina teológica sobre a relação entre a ação divina e as causas secundárias (criaturas). Molina critica a visão que multiplica os 'influxos imediatos de Deus', algo

associado ao tomismo, que defendia a 'premovimento físico' divino para toda ação criatural. Já os molinistas enfatizavam a 'ciência média' como modo de harmonizar liberdade humana e providência.

6. Da mesma forma, devemos contestar essa ideia, porque, quando falamos do 'concurso geral de Deus', todos entendem que isso se refere à influência de Deus, que é absolutamente necessária para todas as ações das causas secundárias, incluindo as ações pecaminosas. No entanto, esse autor só admite como necessária para as ações pecaminosas a influência imediata de Deus sobre a ação e sobre o efeito daquela pessoa que, com o concurso particular de seu livre-arbítrio, determina o tipo de ação e a matéria do pecado. Ele nega, assim, outra influência, pela qual a causa se moveria e se aplicaria à ação. Portanto, devemos concluir que o único concurso geral que existe é o que defendemos, porque o outro tipo de concurso, que faria as causas se moverem e se aplicarem a agir, é falso e completamente desnecessário.
A discussão sobre ações pecaminosas e o 'concurso geral' reflete o debate entre tomistas e molinistas. Tomistas afirmavam que Deus coopera mesmo em atos pecaminosos (concursus generalis), enquanto Molina argumenta que o pecado surge apenas da determinação humana, sem necessidade de um influxo divino prévio para mover a vontade.

7. Também devemos questionar isso, porque da mesma forma que o livre arbítrio, sem uma prévia movimentação e aplicação de Deus, pode consentir com o ato sexual com uma mulher fora do casamento e, da mesma forma, com a morte de alguém sem uma causa justa, como este autor admite, já que essas ações seriam pecaminosas, ele também poderia consentir com esses mesmos atos se houvesse um casamento com essa mulher ou uma causa justa para a morte — e, portanto, se esses atos fossem moralmente bons —, como explicaremos mais adiante. Isso porque, em termos naturais, esses atos seriam idênticos, e as mesmas forças seriam usadas para realizá-los, variando apenas as circunstâncias que os tornam moralmente diferentes, como também discutiremos mais adiante. Por isso, para agir moralmente bem, o livre arbítrio não precisa de um concurso geral prévio que o mova e o aplique a agir; e muito menos precisam desse concurso as causas naturais que não são livres e que, por sua própria natureza, estão totalmente determinadas a realizar suas operações como o fazem. Portanto, é falso e completamente desnecessário esse concurso geral de Deus com as causas secundárias, pois basta o que defendemos, que é absolutamente necessário para todas as ações em geral.
A comparação entre atos morais bons e maus (ex.: relações sexuais dentro/fora do matrimônio) baseia-se na teologia moral que avalia a licitude conforme as circunstâncias. Molina usa isso para reforçar que a liberdade humana não requer um 'concurso geral' prévio de Deus para atos moralmente bons, apenas Sua sustentação geral (concursus simultaneus).

8. Além disso, essas premoções e aplicações das causas secundárias em suas operações prejudicam significativamente a liberdade do nosso livre-arbítrio, como demonstraremos no momento certo. Seus defensores nunca conseguirão explicar o que são essas premoções e como ocorrem. Também não poderão refutar os argumentos contrários a essas premoções, como vamos mostrar a seguir.
As 'premoções' (praemotio physica) são um conceito tomista que Molina rejeita. Ele argumenta que isso limitaria a liberdade humana, pois implicaria que Deus move diretamente a vontade antes de sua

decisão. Esse debate histórico (séc. XVI) opôs jesuítas (molinistas) e dominicanos (tomistas), culminando na Congregação De Auxiliis (1598-1607).

9. O fato de que nosso livre-arbítrio é capaz de realizar ações verdadeiramente más mostra claramente que as causas secundárias criadas não dependem essencialmente, em suas operações, das premoções e aplicações divinas da mesma forma que dependem do concurso geral de Deus. Esse concurso divino age por influência imediata sobre a ação, sem a qual nenhuma operação pode ser realizada. Se uma causa dependesse essencialmente de outra para suas operações, sem essa outra causa, ela não poderia realizar absolutamente nenhuma ação.
O termo 'livre-arbítrio' refere-se à capacidade humana de escolher entre diferentes ações, um conceito central na teologia protestante. 'Causas segundas' são as causas criadas que dependem do 'concurso geral' de Deus, ou seja, da sustentação divina para operar. A discussão remonta ao debate medieval entre tomistas e molinistas sobre a relação entre a graça divina e a liberdade humana.

10. Os filósofos que estudam a natureza nunca afirmaram, como este autor sugere, que as obras da natureza sejam resultado de uma inteligência apenas porque Deus, por meio de sua ação geral, move e direciona as causas secundárias para suas operações. Isso é completamente falso, pois esses filósofos nunca pensaram dessa maneira. Em vez disso, eles acreditam que Deus concedeu às coisas naturais forças e meios tão perfeitamente adaptados aos seus fins específicos e ao propósito do universo como um todo, que nada mais poderia ser esperado do Criador, que é infinitamente sábio. Isso foi explicado em detalhes em nossos 'Comentários sobre a Primeira Parte de Santo Tomás' (questão 2, artigo 3) e será discutido mais adiante.
O 'concurso geral' é uma doutrina tomista que afirma que Deus coopera com as causas secundárias sem anular sua autonomia. A referência aos 'Commentaria in primam D. Thomae partem' alude à obra de Molina comentando a _Suma Teológica_ de Tomás de Aquino (questão 2, artigo 3), onde ele desenvolve sua teoria do 'conhecimento médio' para harmonizar a presciência divina e o livre-arbítrio.

11. Em nossa opinião, este autor não responde de forma suficientemente clara ao que argumentamos inicialmente, que é: o fogo aquece a água que se aproxima dele sem sofrer nenhuma mudança em si mesmo; no entanto, ninguém consegue explicar como Deus precisaria mover e aplicar novamente o fogo enquanto ele aquece a água. Segundo esse autor, o fogo produz calor sem passar por nenhuma transformação, mas não sem a influência de Deus por meio de uma ação transitiva. Essa influência, porém, está sempre presente no fogo, pois ele está sempre atuando, e isso não causa nenhuma mudança no fogo.
O exemplo do fogo aquecendo a água sem mudar sua natureza ilustra a distinção escolástica entre ação imanente (que permanece no agente) e transitiva (que afeta outro). O 'influxo' divino aqui discutido refere-se à ação imediata de Deus sustentando as operações naturais, tema central na controvérsia _De Auxiliis_ entre jesuítas e dominicanos no século XVI.

12. Demonstração: Como este influxo é algo real —ou mesmo uma ação imediata de Deus sobre o fogo, pela qual este se aplica a agir após recebê-lo—, não se poderá negar que, no momento em que o fogo receber esta ação e se aplicar a agir, estará em um estado diferente daquele em que se encontrava

antes de recebê-la e agir e, na mesma medida, sofrerá mutação por causa dela; é evidente que este autor sustenta isso, principalmente quando diz que o fogo recebe esta ação por modalidade de ação transitiva.
A 'ação transitiva' (do latim _actio transiens_) na filosofia aristotélica é uma ação que transita do agente para o paciente, causando mudança. O argumento aborda a complexa relação entre a causalidade divina e a mudança nas criaturas, questionando como Deus poderia mover as causas secundárias sem alterar sua natureza essencial - um ponto crucial na teologia natural de Molina.

13. Isso é o que ele defende, a menos que ele queira dizer — como parece sugerir em sua explicação — que, como o fogo age continuamente e nunca para de agir, ele sempre recebe uma influência constante. Por isso, seu estado nunca é diferente do que era antes, mesmo que sempre receba a mesma influência e passe por mudanças, mas sem alterar sua essência. É como quando falamos da criação ou conservação de um anjo, onde não há mudança na essência, como expliquei em meus 'Comentários sobre a Primeira Parte de Santo Tomás', questão 10.
O termo 'criação ou conservação do anjo' refere-se à doutrina teológica da concursus divinus (concurso divino), onde Deus mantém a existência das criaturas continuamente. Molina referencia sua obra 'Commentaria in primam D. Thomae partem', um comentário sobre a Summa Theologiae de Tomás de Aquino, abordando a relação entre ação divina e causalidade criatural.

14. No entanto, sustentar essa ideia não significa que Deus precise agir em cada detalhe de suas ações, como um artista que pinta cada parte de uma obra com cuidado individual. Em vez disso, Deus age de maneira geral, como o fogo que aquece de forma ampla. As variações no calor em diferentes momentos e lugares ocorrem devido às diferentes condições dos materiais ou objetos que são aquecidos, resultantes das ações das causas secundárias — como aproximar os objetos do fogo ou o fogo dos objetos. Essas variações não dependem de uma intervenção divina direta e variável, que seria difícil de entender, a menos que Deus alterasse constantemente sua influência sobre o fogo. Como a natureza do fogo é semelhante à de outros agentes naturais que agem por necessidade, conclui-se que, ao aplicar o fogo ou qualquer outro agente natural, Deus não está direcionando uma ação específica em detrimento de outra. Isso contradiz a visão do autor, que defende que as decisões divinas abrangem todos os detalhes particulares, e que a providência de Deus se estende a todas as coisas de forma específica, não apenas de maneira geral.
A distinção entre aplicação 'genérica' e 'particular' reflete o debate entre molinismo e tomismo sobre a providência divina. 'Causas segundas' são agentes criados (como o fogo) que agem conforme sua natureza, dependendo do influxo divino primordial. A crítica de Molina aqui se opõe à visão de que Deus predefine cada ação particular (como defendido por teóricos da predeterminação dominicana).

15. Também devemos afirmar que, se o livre-arbítrio realiza alguma ação moralmente boa, Deus o capacitará para que essa ação seja realizada. No entanto, se o livre-arbítrio persiste nessa ação e, ao mesmo tempo, realiza outra ou estende sua vontade para outros objetivos que também são moralmente bons, Deus não o capacitará novamente para essa nova ação ou extensão da primeira ação. Em vez disso, o livre-arbítrio realizará esses atos com base no primeiro impulso divino, sem que esse impulso precise ser alterado ou aumentado de forma alguma. Contudo, o autor que estamos discutindo não aceitaria essa ideia, pois essa nova ação ou extensão da primeira ação não ocorreria por meio de uma

capacitação e direção específicas de Deus e, portanto, também não ocorreria com base em uma das predeterminações específicas que esse autor defende.
O 'livre-arbítrio' é central na teologia molinista, defendendo que ações moralmente boas resultam da cooperação entre a graça divina e a liberdade humana. A 'nova ação' sem 'aplicação divina variável' alude à scientia media (ciência média), teoria de Molina sobre a conciliação entre presciência divina e liberdade humana.

16. Da mesma forma, quem aceita que Deus age em conjunto com as causas secundárias também deve reconhecer que, para cada ação, é necessário um ato específico de Deus — ou influência — distinto. Além disso, Deus pode interromper essa influência para uma ação específica sem precisar interrompê-la para outras ações do mesmo agente, como será demonstrado nos argumentos apresentados mais adiante. Portanto, se essa influência é o que move a causa e a leva a agir, devemos admitir que, para cada vez que o fogo aquece algo, Deus produz uma influência específica sobre o fogo, movendo-o e aplicando-o para aquecer um objeto em um momento e lugar específicos. Também devemos admitir que essa influência cessa quando a ação termina. Assim, mesmo que o fogo aja continuamente sobre objetos que se aproximam dele, ele está sujeito a mudanças conforme essas influências específicas começam ou terminam.
O 'concurso geral de Deus com as causas segundas' é a base do molinismo: Deus coopera com agentes naturais sem anular sua causalidade. A crítica à suspensão seletiva do influxo divino reflete o debate com os tomistas (como Domingo Báñez), que defendiam um concurso físico predeterminante.

17. Da mesma forma, se o fogo for criado por Deus no vácuo, ele parará de agir. Isso porque a influência que faz o fogo agir depende de uma ação transitiva, que só dura enquanto o fogo está ativo. No vácuo, essa influência não existiria. Portanto, se Deus permitir que o ar, que faz parte da natureza do fogo, preencha o vácuo, o fogo começará a aquecer o ar assim que ele se aproximar. Até então, o fogo permaneceria inalterado. Assim, se o fogo precisa da ação de Deus para começar a aquecer sem mudar sua própria natureza, ele só aquecerá quando sofrer uma mudança.
O parágrafo discute o 'influxo divino', conceito teológico que se refere à ação contínua de Deus na sustentação e cooperação com as causas secundárias (como elementos naturais). Isso remete à doutrina da 'concursus divinus', central na teologia molinista, que explora a relação entre a causalidade divina e a liberdade criatural.

18. Da mesma forma, se pegarmos uma pequena partícula de fogo de dentro do espaço que envolve a órbita da lua —uma partícula que não está ativa— e a colocarmos em contato com algo que pode pegar fogo, ou se um anjo colocar algo inflamável nesse espaço, então, para que esse fogo se torne ativo, ele precisará primeiro ser movido por uma influência e motivação que o levarão a aquecer novamente.
A menção a anjos aplicando forças na natureza reflete a cosmologia medieval, onde seres espirituais eram entendidos como agentes ativos no mundo físico. A teologia escolástica frequentemente integrava a ação angelical (cf. Tomás de Aquino, 'Suma Teológica' I, q.110) como parte da ordem criada, subordinada ao governo divino.

19. Além disso, assim como a água não flui para baixo sobre a água, a água na parte superior só começará a fluir para baixo se alguém remover água da parte inferior. Portanto, se essa água precisa da influência de Deus para se mover e exercer uma força sobre o que está abaixo, teremos que afirmar que, para que ela se mova e exerça essa força, Deus deve primeiro causar uma mudança nela. No entanto, não é possível explicar o que são essas mudanças, como ocorrem ou que tipo de mudanças são, como detalharei mais adiante.
A discussão sobre o movimento da água baseia-se na física aristotélica (teoria dos elementos e seus lugares naturais), predominante no século XVI. A referência à necessidade de 'influência de Deus' para o movimento revela a integração entre filosofia natural e teologia na escolástica tardia.

20. Em nosso primeiro argumento, também acrescentamos o seguinte: como não há nenhum movimento ou ação que possa produzir um efeito realmente diferente dessa ação, e como não é possível conceber outro efeito desse movimento e aplicação que não seja uma qualidade, por tudo isso, devemos admitir que, sempre que o fogo aquece, junto com esse movimento, Deus produz nele uma certa qualidade; no entanto, isso parece improvável.
O argumento sobre a impossibilidade de ação sem qualidade divina derivada ecoa debates sobre a 'causalidade instrumental': como as criaturas são instrumentos de Deus (cf. Concílio de Trento). A rejeição de efeitos independentes da ação divina alinha-se com Atos 17:28, onde 'nele vivemos, nos movemos e existimos'.

21. Sobre essa questão, o autor que estamos discutindo começa explicando que a influência de Deus sobre uma causa — por exemplo, a influência sobre o fogo para que ele aqueça — é semelhante à influência que um artista exerce sobre o pincel ao movê-lo e usá-lo para pintar. Ele então argumenta que não é necessário que o resultado dessa influência esteja diretamente na causa secundária — no caso, o fogo —, assim como também não está na ação do fogo ao aquecer, com a qual Deus coopera — como nós também admitiríamos, segundo o autor. Basta que o resultado dessa influência esteja no efeito alcançado por meio dessa ação e influência, ou seja, no calor que a água recebe.
O parágrafo aborda o conceito teológico do 'concurso divino', que se refere à maneira como Deus coopera com as causas secundárias (como o fogo) para produzir efeitos. Molina usa a analogia do artista e do pincel para ilustrar a relação entre a ação divina e as causas naturais, um tema central na teologia escolástica, especialmente em debates sobre liberdade humana e providência divina.

22. No entanto, precisamos fazer uma distinção aqui. Por isso, vamos explicar as mudanças e os termos envolvidos quando um pintor usa seu pincel para pintar. Vamos começar imaginando o movimento do braço e do pincel segurado entre os dedos, sendo esse movimento a causa que leva o pincel até a paleta de cores. Suponhamos também que o pincel é mergulhado nas tintas e, uma vez molhado, retorna à tela onde a pintura será feita. Vamos nos concentrar apenas em uma única aplicação do pincel no ato de pintar.

Primeiro, o pintor decide, usando sua vontade e seus sentidos, como mover a mão e as articulações que seguram o pincel, ou até mesmo o braço, para que esses movimentos sigam as regras da pintura. Para realizar esses movimentos, ele usa a força motora, os espíritos sensitivos e a contração ou relaxamento

dos nervos e músculos, aplicando um impulso nas articulações, mão ou braço. Esse impulso é necessário para que os membros se movam de forma adequada para pintar. Esse impulso, ou força, é uma qualidade que, por meio dos espíritos sensitivos e da contração ou relaxamento dos nervos e músculos, é aplicada de maneira semelhante ao impulso que damos a uma pedra ao lançá-la. Após ser lançada, a pedra sobe até que o impulso se esgote e ela não consiga mais superar seu próprio peso. Embora o ato de aplicar esse impulso à pedra ocorra pelo movimento do braço e da mão, e o mesmo aconteça nos dedos, mão e braço por meio dos espíritos sensitivos e da contração ou relaxamento dos nervos e músculos, esse ato cria uma qualidade que altera o estado das coisas. Essa alteração, que é o próprio ato de aplicar a qualidade, ocorre porque a eficácia desse ato depende da força motora, mediada por esses instrumentos e pelo movimento que torna o ato eficaz. Portanto, a produção desse impulso ou força aplicada é resultado desse ato. A força aplicada à mão, articulações dos dedos e braço, como princípio imediato e eficiente, resulta no movimento local das articulações, mão ou braço, conforme necessário para pintar uma imagem com o pincel. Esse movimento também tem seu resultado próprio, que é o posicionamento espacial das articulações, junto com o pincel, na tela.
Molina descreve processos fisiológicos medievais baseados na teoria dos 'espíritos sensitivos', uma noção da medicina antiga (influenciada por Galeno e Avicena) que acreditava em fluidos corporais responsáveis pela transmissão de sensações e movimentos. A referência à 'contração de nervos e músculos' reflete o conhecimento anatômico pré-científico da época, comum em discussões filosóficas sobre a relação entre alma e corpo.

Além disso, o impulso e o movimento das articulações, da mão e do braço, como causas eficientes, resultarão no impulso e no movimento do pincel, que é sustentado pelas articulações e direcionado à tela. No entanto, o ato de aplicar esse impulso ao pincel é uma mudança que tem como resultado final o próprio impulso. Já o movimento do pincel sobre a tela tem como objetivo o contato necessário para pintar a imagem. A partir desse contato, e considerando a qualidade das tintas que aderem à tela, surge a pintura da imagem, que é o resultado final. Em relação a essa imagem, vista como o propósito final, todas as ações anteriores são organizadas e direcionadas.
A distinção entre causas eficientes e o 'termo último' (o efeito final) segue a estrutura aristotélica das quatro causas, amplamente adotada na teologia medieval. A pintura como 'fim último' da cadeia causal ilustra o conceito de teleologia, essencial para entender a visão molinista da ordenação divina dos atos humanos para seus propósitos transcendentes.

23. Agora, vamos analisar a resposta deste autor. Ele afirma que a influência de Deus sobre o fogo — que faz com que o fogo se mova e aqueça — está no fogo, e não na água, que recebe o calor. Portanto, essa ação é diferente do aquecimento, não apenas em termos de sujeito, mas também em sua natureza, pois não é um aquecimento, mas uma aplicação e movimento do fogo para aquecer. Assim, é surpreendente que essa ação — que se identifica com o influxo divino, assim como toda ação se identifica com seu resultado — tenha como resultado o calor na água. Se toda ação produz imediatamente algo que é seu resultado e que, embora formalmente diferente, se identifica com a ação, então devemos admitir que esse influxo e aplicação produzem algo no fogo. Como essa ação e influxo não envolvem mudanças substanciais, espaciais ou aumento, parece que só podemos falar de uma alteração em sentido amplo, pela qual o fogo produz imediatamente uma qualidade.

O termo 'concurso geral de Deus' refere-se à doutrina teológica da concorrência divina, segundo a qual Deus atua cooperativamente com as causas secundárias (como o fogo) para sustentar e direcionar seus efeitos. Molina, dentro do debate escolástico, defende que a ação divina não substitui a causalidade natural, mas a complementa.A distinção entre 'ação' e 'influxo' aqui abordada remonta às discussões medievais sobre causalidade, especialmente em Tomás de Aquino e Duns Scotus, onde se debate se a ação de Deus e das criaturas são duas ações distintas ou uma única ação com fontes diferentes.

24. Em resposta à sua afirmação — e, segundo ele, também seria nossa afirmação — de que o termo do concurso geral de Deus não é o aquecimento, mas apenas o calor produzido pelo aquecimento, devemos esclarecer que, em nossa compreensão, o concurso geral de Deus não influencia diretamente o fogo, mas sim o fogo na ação que produz o calor. Essa ação vem imediatamente de Deus — como causa universal — e do fogo — como causa particular —, sendo, portanto, resultado de ambos, considerados como causa total e imediata. Assim, o influxo geral de Deus e o influxo particular do fogo não são duas ações distintas, mas um único aquecimento em termos absolutos. Enquanto procede de Deus, é um influxo universal; enquanto procede do fogo, é um influxo particular. Por isso, não é necessário que esse concurso geral tenha seu termo no aquecimento, pois o termo de uma ação não está nela mesma, mas no que ela produz. Isso difere da explicação que o autor apresenta sobre o influxo sobre o fogo, ao sugerir a produção imediata do termo por esse influxo considerado como ação.
A ideia de 'causa universal' (Deus) e 'causa particular' (o fogo) deriva da metafísica aristotélica reinterpretada pela teologia medieval. Molina argumenta que ambas as causas atuam juntas como 'causa total', sem que uma anule a outra, posição central em sua obra para harmonizar a soberania divina com a liberdade humana.

25. No primeiro argumento, também acrescentamos o seguinte: se, para toda ação, o fogo precisa de uma moção e aplicação prévias, então as moções com que Deus move o fogo e o aplica simultaneamente a cada um dos aquecimentos que emanam dele serão tantas quantas forem as mudanças de tudo o que se aproximar e for aquecido por ele; no entanto, isso parece improvável.
A crítica sobre 'tantas moções quantos aquecimentos' reflete o debate entre molinistas e tomistas sobre a simplicidade da ação divina. Os opositores de Molina argumentavam que sua visão implicaria multiplicidade desnecessária nas ações de Deus, algo que ele rejeita ao defender a unidade do concurso divino.

26. O autor responde a isso negando que o fogo precise se mover ou agir de maneiras diferentes para cada aquecimento que produz. Ele argumenta que, se considerarmos a origem e a influência do fogo — que são capazes de produzir múltiplos efeitos —, há apenas uma ação e uma influência, mas com capacidade de gerar vários resultados. Por outro lado, se olharmos para os objetos que são aquecidos e as mudanças que ocorrem neles, podemos falar de várias ações, mas não como ações numericamente distintas. Isso porque, embora haja apenas uma ação, ela tem a capacidade de produzir múltiplos efeitos, como já mencionado.
A distinção entre 'ação única' e 'eficácia múltipla' é crucial no molinismo. Molina sustenta que Deus age de modo simples e único, mas seus efeitos são múltiplos conforme as disposições das criaturas, evitando assim fragmentar a simplicidade divina em múltiplos atos.

27. Essa resposta é apenas voluntariosa, porque não explica por que motivo e com base em quê esse influxo não é mais do que uma ação única de eficácia múltipla. Como já dissemos, todos aqueles que admitem o concurso geral de Deus com as causas secundárias em qualquer ação individual e qualquer efeito dessas causas, referem-se a um concurso geral de Deus peculiar e distinto de outros com os quais Ele concorre nas demais ações e efeitos; da mesma forma, sustentam que Deus pode suspender esse concurso em uma ação ou em uma parte de uma ação, sem necessidade de suspendê-lo também em outras ações do mesmo agente, como demonstram os argumentos que apresentaremos ao final da próxima discussão.

28. Da mesma forma, como já mencionamos, de acordo com o que estamos afirmando, Deus apenas move e aplica o fogo para aquecer de maneira geral. Que um ou outro aquecimento específico ocorra como resultado dessa aplicação, não se deve à aplicação do fogo a um aquecimento em particular, mas à variedade de coisas que podem ser aquecidas e que o fogo encontra ao seu redor. Como já dissemos, esse argumento não pode ser usado para explicar as predeterminações em termos de como os agentes são aplicados às suas ações.

29. Como já explicamos, o influxo que faz o fogo se mover e agir para aquecer não tem como resultado direto o calor gerado nos objetos que mudam. Em vez disso, o resultado direto é o próprio aquecimento, que varia conforme o objeto. Portanto, é necessário estabelecer um resultado próprio no fogo — devido a essa ação e influxo —, onde reconhecemos a unidade ou multiplicidade dessa ação. Isso porque uma ação não pode afetar um sujeito e seu resultado afetar outro. Por isso, se aceitamos que o fogo recebe esse influxo e movimento, então, em relação ao aquecimento que ele produz na água, esse influxo e movimento não devem ser vistos como a ação em si, mas como o princípio eficiente do aquecimento, junto com o calor do fogo. É como o impulso e o movimento dos dedos, que são o princípio eficiente do movimento do pincel ao pintar. Da mesma forma, os atos virtuosos e os atos do conhecimento são os princípios eficientes dos hábitos que deles surgem, como já explicamos anteriormente.
O termo 'princípio eficiente' refere-se à causa que produz um efeito, um conceito central na filosofia aristotélica adotado pela teologia escolástica. Molina utiliza o exemplo do movimento dos dedos e do pincel para ilustrar a relação entre causas instrumentais (o pincel) e a causa principal (os dedos), analogia comum na discussão medieval sobre a cooperação divina com as causas secundárias.A menção aos 'hábitos que se geram' alude à teoria tomista dos hábitos virtuosos, nos quais atos repetidos geram disposições estáveis na alma, tema abordado por Tomás de Aquino na *Suma Teológica*.

30. Devemos perguntar a este autor se o ato de o fogo influenciar e aplicar calor para aquecer é a mesma coisa que o aquecimento em si, que introduz calor no objeto que está sendo alterado. Se ele disser que são a mesma coisa, perguntaremos como é possível que um ato afete o fogo como sujeito e outro afete a água. Também perguntaremos como, devido à diferença nos objetos que estão sendo alterados, o aquecimento pode se multiplicar em número, mas não o ato de influenciar. Por outro lado, se ele disser que são ações diferentes, então elas terão efeitos diferentes e serão distintas tanto individualmente quanto em sua natureza.

A distinção entre ações idênticas ou distintas reflete o debate escolástico sobre a natureza do concurso divino. Molina questiona se a ação de Deus (influxo) e a ação da causa secundária (aquecimento) são ontologicamente uma só ou duas ações distintas, um ponto crucial na controvérsia entre molinistas e bañesianos sobre a relação entre graça e liberdade humana.

31. Nosso quarto argumento —que o autor menciona como terceiro— é o seguinte: Se a ação geral de Deus sobre as causas secundárias fosse uma influência que as move, as aplica e as torna mais capazes de agir, então essa influência sobre a causa secundária e tudo o que ela produz seria algo criado e cooperaria com a própria eficácia da causa. Por exemplo, quando o fogo aquece a água, a capacidade do fogo de aquecer é uma causa secundária. Essa capacidade não precisa de menos ajuda de Deus do que a própria eficácia do fogo, pois todas as causas secundárias, incluindo as sobrenaturais, dependem da ação geral de Deus para agir. Portanto, ou teríamos que aceitar que esse processo seria infinito, tornando impossível qualquer efeito, ou teríamos que admitir que a ação geral de Deus não é uma influência sobre a causa, mas uma influência direta com a causa sobre sua ação e seu efeito.
O conceito de 'concurso geral de Deus' refere-se à doutrina teológica da concorrência divina, onde Deus coopera com as causas secundárias (como o fogo no exemplo) para produzir efeitos. Isso era central no debate entre molinistas e tomistas durante a Contrarreforma.A discussão sobre 'causas segundas' remonta à filosofia aristotélica, integrada na teologia escolástica: causas secundárias são agentes criados (como humanos ou elementos naturais) que agem sob a soberania divina.

32. Sobre esse ponto, o autor mencionado rejeita a ideia de que essa influência deva ser chamada de 'causa segunda', assim como a ação pela qual o agente age também não é considerada uma 'causa segunda'.

33. Já explicamos que, se esse influxo deve ser aceito, ele não pode ser visto como uma ação em relação ao aquecimento e ao calor que resultam dele e que a água recebe. Em vez disso, deve ser considerado um princípio eficiente junto com o calor do fogo que é aplicado para aquecer. Além disso, se chamarmos esse influxo de 'princípio eficiente' em relação ao seu resultado — com o qual ele realmente se identifica, diferenciando-se apenas formalmente —, também não poderemos considerá-lo uma ação em relação ao aquecimento.

34. Este autor acrescenta que, da mesma forma que ─segundo ele afirma─ nós sustentamos que o auxílio eficaz sobrenatural, que o livre-arbírio recebe e que o move a realizar seus atos e obras sobrenaturais, não precisa de outro concurso de Deus, também não seria necessário sustentar que este influxo precise de outro concurso de Deus, porque, se precisasse, nesses concursos teríamos que proceder ao infinito.
O 'auxílio eficaz sobrenatural' é um termo-chave do molinismo, referindo-se à graça divina que move o livre-arbítrio humano sem anulá-lo. Contrasta com a 'graça eficaz' dos tomistas dominicanos, que defendiam a predeterminação física (pré-moção).A menção ao 'processo infinito' alude ao argumento contra regressão ao infinito (infinite regress), usado para defender que o concurso divino não requer novas causalidades sucessivas, preservando a simultaneidade da ação divina e humana.

35. Este autor não lê com suficiente atenção nossa Concordia, se nos atribui tal coisa. Pois ensinamos claramente e várias vezes que, além do auxílio da graça preveniente que concorre de maneira eficaz com o livre arbítrio nas obras sobrenaturais de fé, esperança, caridade ou contrição, é necessário o concurso geral divino através do qual Deus influencia a própria obra de maneira imediata por mediação de suposto, porque o livre arbítrio e a graça preveniente unidos são causa segunda —embora sobrenatural— e toda causa segunda, mesmo sendo sobrenatural, não pode fazer nada sem o concurso geral através do qual Deus influencia simultaneamente. Mas como nós sustentamos que o concurso geral de Deus é um influxo de Deus sobre o efeito da causa segunda e não sobre a própria causa, de nossa afirmação não se segue um processo ao infinito, como sim se segue da afirmação daqueles que sustentam que o concurso geral é um influxo sobre a causa segunda através do qual Deus a move e a aplica a agir.
O conceito de 'graça preveniente' refere-se à graça divina que precede e capacita a resposta humana na salvação, um tema central nas discussões entre jesuítas e dominicanos no contexto da Contrarreforma. O 'concurso geral divino' é a doutrina de que Deus coopera com as causas secundárias (como o livre-arbítrio) sem anular sua autonomia, parte da disputa entre molinismo e tomismo sobre a relação entre graça e liberdade.Luis de Molina, jesuíta do século XVI, defendeu a sinergia entre graça e liberdade humana, opondo-se à visão dominicana de predestinação estrita. Sua obra 'Concordia' foi pivotal na controvérsia 'De Auxiliis', debatida entre as ordens religiosas e nunca formalmente resolvida pela Igreja.

36. Este autor não responde aos outros argumentos que apresentamos, porque ele reconhece que, ao mesmo tempo em que Deus age de forma geral sobre a causa — movendo-a e aplicando-a —, há também uma ação direta de Deus que ocorre imediatamente junto com a causa, tanto em sua ação quanto em seu efeito, como nossos argumentos demonstram.

37. Este autor também discorda de nós, pois se opõe fortemente à nossa posição de que, ao considerar uma causa total que inclui todas as causas necessárias para uma ação —tanto universal quanto particular—, Deus, com seu concurso geral junto às causas secundárias, produziria uma única causa total. Isso uniria várias causas parciais em relação ao seu efeito, de modo que nem Deus sozinho, com seu concurso universal sem as causas secundárias, nem as causas secundárias sem o concurso universal de Deus, seriam suficientes para produzir o efeito. No entanto, essas são causas parciais, como dissemos, mas não no sentido de que o efeito seja parcialmente causado por uma única causa e não por outra. Em vez disso, são parciais no sentido causal, pois o efeito não ocorreria por nenhuma delas, a menos que a outra também atuasse simultaneamente como parte da causa total desse efeito. Também acrescentamos: 'Se não falamos de causa total ou completa em termos absolutos, mas em algum grau de causa, então, com seu concurso universal, Deus é causa total no grau de causa universalíssima, pois nenhuma outra causa concorre com Ele nesse nível de causalidade. Da mesma forma, diferentes causas secundárias podem ser causas totais de um mesmo efeito, cada uma em seu próprio grau'. Como digo, este autor rejeita nossa doutrina; segundo ele, nem Deus nem as causas secundárias são as causas parciais que mencionamos, pois cada uma só pode ser considerada total. Em outro lugar, ele defende o mesmo sobre o entendimento e a espécie inteligível que atuam juntos na compreensão, sobre o entendimento e a luz da glória que concorrem na visão beatífica, sobre a graça preveniente e o livre

arbítrio que atuam juntos nos atos de fé, esperança, contrição ou caridade, e sobre outras causas semelhantes.
A 'visão beatífica' é a crença teológica na contemplação direta de Deus no céu, desenvolvida por teólogos medievais como Tomás de Aquino. A 'espécie inteligível' refere-se a um conceito da epistemologia escolástica: representações mentais que permitem o conhecimento.Molina discute a causalidade em graus, argumentando que Deus e as causas secundárias (como o livre-arbítrio) são 'parciais' não no efeito, mas na contribuição causal — ideia que desafiava o tomismo, para quem Deus é causa primária transcendente.

38. No entanto, peço que você, leitor atento, considere o seguinte. Entre as causas que contribuem para um mesmo efeito, algumas influenciam o efeito de maneira idêntica. Por exemplo: o fogo, sua forma substancial e o calor que ele contém, todos contribuem igualmente para o aquecimento; o homem, a alma e o entendimento, todos contribuem igualmente para o pensamento; o fogo, o ferro aquecido e o calor no ferro, todos contribuem igualmente para o aquecimento do ferro; o artista e o pincel, ambos contribuem igualmente para a pintura; e quase todos os instrumentos do artesão, que não têm uma eficácia própria, mas servem apenas como ferramentas para o artesão produzir sua obra. No entanto, há outras causas que contribuem para um mesmo efeito, mas cada uma delas exerce sua própria influência, específica e necessária para a produção desse efeito. Por exemplo: Deus, com sua ação geral, e a causa secundária, na produção de qualquer efeito próprio da causa secundária; o entendimento e a ideia inteligível, na produção do pensamento; o entendimento e a luz da glória, na produção da visão beatífica; o livre-arbítrio e a graça preveniente, na produção dos atos de fé, esperança, contrição e caridade; e outras causas semelhantes. Embora cada uma dessas causas seja total em sua própria ordem e grau, é preciso reconhecer que elas são parciais em termos de causalidade e que nenhuma delas, sozinha, exerce toda a influência necessária para produzir o efeito, se considerarmos a causa total.
A 'luz da glória' (lumen gloriae) é um conceito agostiniano retomado por Tomás de Aquino: uma iluminação sobrenatural necessária para compreender Deus na visão beatífica.As analogias com fogo e instrumentos de artesão refletem metodologias escolásticas de explicar causalidade, comum em debates sobre como Deus coopera com criaturas (sinergia) sem determinismo.

No entanto, essa forma de expressão, embora seja profundamente verdadeira e baseada na própria natureza das coisas e das causas, desagrada a alguns. Isso ocorre porque ela refuta de maneira muito clara os argumentos usados para defender certas ideias pré-concebidas sobre os atos sobrenaturais e naturais do livre-arbítrio, que acabam por negar a liberdade humana. Além disso, esses argumentos criam interpretações complexas e divididas, reduzindo nossa liberdade a um mero conceito vazio. Por fim, essa forma de expressão também desagrada porque, em questões extremamente difíceis, onde esses autores defendem o oposto, ela revela a verdade de forma impressionante, tirando-a das sombras e apresentando-a com clareza.
O parágrafo aborda o debate teológico sobre o livre arbítrio e a relação entre a liberdade humana e a soberania divina. O termo 'livre arbítrio' refere-se à capacidade humana de escolher entre alternativas morais, um conceito central nas controvérsias entre molinistas, tomistas e calvinistas. A menção a 'sentidos compostos e divididos' alude à lógica medieval que distinguia entre proposições avaliadas em contextos hipotéticos (sentido dividido) e reais (sentido composto), usada para debater a

compatibilidade entre presciência divina e liberdade humana. O contexto histórico inclui a disputa entre Luis de Molina e os dominicanos sobre a graça divina e a liberdade, conhecida como 'Controvérsia De Auxiliis' (século XVI–XVII).

39. Será que eles querem defender que Deus não participa com sua ação geral no aspecto material do pecado ou que Ele é a causa total do pecado por agir nele como causa universal, a menos que acrescentem 'em tipo e grau de causa universalíssima'? Também não poderão admitir corretamente que a causa segunda é a causa total em termos absolutos do efeito que vem dela, porque só é aceitável que seja causa total no grau de causa particular, quando só dela, considerada como causa particular, vem o seu efeito.
O parágrafo trata da doutrina do 'concurso divino', que afirma que Deus coopera com as ações das criaturas sem ser responsável pelo pecado. O 'concurso geral' refere-se à ação divina como causa primeira universal, enquanto a 'causa segunda' são as criaturas como agentes particulares. A distinção entre 'causa total em grau universal' e 'particular' busca evitar que Deus seja visto como autor do mal. Isso reflete a posição de Molina, que defendia a 'ciência média' (scientia media) para harmonizar a presciência divina com a liberdade humana. O contexto histórico envolve críticas protestantes (especialmente calvinistas) e debates católicos internos sobre a teodicéia.

40. O que acabamos de dizer é suficiente, e ninguém deve esperar que repitamos isso sem necessidade. Assim como assumimos essa doutrina até agora, continuaremos a fazê-lo no futuro, sempre que for necessário.

# Discussão 28: Refutando outras objeções contra nossa doutrina sobre a cooperação geral de Deus

1. Há quem discorde da visão que apresentamos na disputa 26, argumentando da seguinte forma:

Se a ação geral de Deus ao usar o fogo para aquecer a água não fosse uma influência de Deus sobre o fogo, pela qual Ele o aplica e concede a capacidade de aquecer a água, mas sim uma influência de Deus junto com o fogo sobre a água, então, mesmo que o fogo não pudesse aquecer a água se Deus retirasse Sua ação geral, o fogo ainda poderia influenciar a água, mas isso não seria suficiente para aquecê-la sem a influência de Deus. Eles também argumentam: Assim como, para abrir uma porta resistente, são necessários o esforço e a influência de duas pessoas — se apenas uma pessoa empurra a porta e não consegue abri-la sozinha, ela ainda terá transmitido sua influência e esforço sobre a porta. Pois o fato de alguém não conseguir completar uma ação sem a ajuda de outro não significa que não tenha transmitido sua influência e esforço sobre o objeto, como vemos na luta. Alguém que luta contra outro, mesmo que não consiga superá-lo ou vencê-lo, ainda experimenta a influência e o esforço do adversário. Da mesma forma, embora o fogo não consiga aquecer a água sem a influência de Deus, ele ainda pode transmitir sua influência e esforço, mesmo que isso não seja suficiente para produzir calor sem a ação de Deus. Afirmar que, sem a ação geral de Deus, o fogo pode transmitir algo por si mesmo é perigoso para a fé, pois, sem a ação geral de Deus, o fogo não pode fazer absolutamente nada.

O conceito de 'concurso geral de Deus' refere-se à doutrina teológica da concorrência divina, onde Deus coopera com as causas secundárias (como o fogo) para que atuem conforme sua natureza. Essa discussão remonta às controvérsias entre tomistas, molinistas e jesuítas no século XVI sobre a relação entre graça divina e liberdade humana.A analogia da porta e da luta ilustra a ideia escolástica de 'ação conjunta', onde múltiplas causas (divinas e naturais) contribuem para um efeito. Isso reflete debates medievais sobre causalidade, como em Tomás de Aquino (Suma Teológica I, q.105).

2. Sobre esse ponto, devemos negar que, na situação proposta, o fogo pudesse transferir sua influência e impulso para a água. Não vejo o que mais poderia ser a influência do fogo sobre a água, a não ser o aquecimento causado pelo fogo. Exceto pela própria capacidade natural do fogo de aquecer, ou seja, o calor do fogo, que é uma tendência e um impulso natural para aquecer — desde que as outras condições necessárias estejam presentes —, não consigo imaginar o que mais poderia ser o impulso do fogo sobre a água, além do próprio aquecimento. Portanto, se o aquecimento pelo qual o fogo aquece a água não pode acontecer sem a cooperação e o auxílio universal de Deus na água, então a influência ou o impulso do fogo para aquecer também não podem ocorrer sem esse auxílio divino. No entanto, aqueles que argumentam dessa forma parecem defender que a influência e o impulso do fogo para aquecer a água são algo diferente do aquecimento em si, e que o aquecimento é o resultado, desde que a influência e o impulso do fogo superem a resistência da água, como parece ser sugerido pelos exemplos e explicações que eles apresentam. Mas parece absurdo afirmar que, embora um objeto quente não consiga aquecer um objeto frio porque não supera a resistência do frio, ainda assim ele exerce alguma influência e impulso sobre o objeto frio. Da mesma forma, é absurdo dizer que, quando o objeto quente aquece o frio e supera sua resistência, ele primeiro imprime uma influência e um impulso sobre o frio, dos quais o aquecimento resulta, porque a força desse impulso e influência seria maior que a resistência do frio, como parece ser a posição dos defensores desse argumento. Mesmo que aceitemos isso por um momento, o argumento ainda não tem força suficiente para refutar nossa posição. Pois, nesse caso, o impulso e a influência anteriores seriam uma ação do fogo sobre a água diferente do aquecimento que vem depois; mas essa ação poderia ocorrer sem que o aquecimento acontecesse. Assim como cada ação e efeito específicos exigem o auxílio universal de Deus, da mesma forma o aquecimento que resulta dessa influência e impulso precisa de um auxílio especial de Deus para ocorrer. Do mesmo modo, a influência e o impulso anteriores do fogo sobre a água também precisam de outro auxílio geral de Deus para que possam ser exercidos sobre a água.
A 'eficácia natural do fogo' alude à teoria aristotélico-tomista das causas naturais, onde elementos possuem potências ativas intrínsecas (ex: calor como qualidade do fogo). Molina, porém, enfatiza que mesmo essas potências dependem radicalmente do concurso divino.A distinção entre 'impulso' e 'aquecimento' reflete a discussão escolástica sobre atos 'incompletos' vs. 'completos', presente em autores como Duns Scotus.

Quanto aos exemplos e argumentos que eles apresentam, devemos esclarecer que a luta e o impulso da porta são situações diferentes. Em cada uma delas, há ações distintas envolvidas, e para que cada ação ocorra, é necessário um concurso universal de Deus específico, além da causa secundária que produz o efeito imediato.

A menção a 'ações diferentes exigindo concursos divinos distintos' relaciona-se à doutrina molinista da 'ciência média', onde Deus coordena causas livres e naturais sem violar sua autonomia. Isso foi central nas polêmicas da Congregatio de Auxiliis (1597-1607).

Além do ato da vontade que faz alguém querer abrir uma porta, há também um ato do apetite sensitivo — que deseja abrir a porta e comanda o movimento dos membros, ativando a força motora por meio dos espíritos vitais, nervos, músculos, etc. — e, por fim, o ato de segurar e empurrar a porta, feito pelos membros do corpo, graças à força interna. Todas essas ações dependem de diferentes auxílios universais e específicos de Deus. Mesmo que Deus tenha colaborado nas ações anteriores, se Ele negar Seu auxílio para a ação seguinte, ela não acontecerá. Além disso, ao segurar e empurrar a porta, uma força e um impulso são aplicados na parte da porta que deve ser aberta, semelhante à força que faz uma pedra lançada subir em uma trajetória. A intensidade dessa força e impulso depende da força aplicada. A força que aplicamos na porta é uma qualidade que, embora venha do movimento local e do ato de segurar, é uma mudança que, na verdade, é idêntica à qualidade produzida. Para que essa força seja produzida, é necessário outro auxílio universal de Deus. Se essa força superar a resistência da porta, ela se moverá, graças a essa força como instrumento eficiente. No entanto, para que esse movimento ocorra, é necessário outro auxílio universal de Deus. Se Deus negar esse auxílio, a força aplicada na porta não será suficiente para abri-la.
O parágrafo aborda a doutrina do 'concurso divino' (concursus divinus), central na teologia molinista. Molina argumenta que toda ação humana e natural depende de múltiplos atos de cooperação divina distintos. Isso reflete o debate histórico entre tomistas, molinistas e bañezianos sobre a relação entre liberdade humana e providência divina, especialmente no contexto da Contrarreforma.

Algo semelhante ocorre em uma luta ou quando colocamos uma pedra sobre a mão. O peso da pedra gera uma pressão para baixo e uma força sobre a mão. Se a resistência da mão for superada, a pedra moverá a mão para baixo, em um movimento que será diferente da própria pressão exercida.
A analogia da pedra lançada remete à física aristotélica medieval, onde o 'impetus' (força impressa) era entendido como qualidade mantenedora do movimento. Isso mostra a influência da filosofia natural pré-newtoniana na teologia escolástica do século XVI.

Embora a força e o impulso para a ação prévia sejam necessários antes do movimento físico — especialmente no caso de movimentos violentos —, as mudanças causadas pelas quatro qualidades primárias (como aquecimento, resfriamento, etc.) não exigem nenhuma ação prévia que ocorra antes no tempo ou por natureza. Essas mudanças fluem diretamente do objeto que age sobre o objeto que recebe a ação, sem a necessidade de qualquer influência, impulso ou ação prévia. Isso acontece porque a capacidade de ação do objeto ativo é maior do que a resistência do objeto que recebe a ação.
As 'quatro qualidades primárias' referem-se ao sistema aristotélico-galênico de elementos (quente/frio, úmido/seco) que fundamentava a compreensão medieval da matéria. A distinção entre movimento 'violento' (artificial) e 'natural' vem da Física de Aristóteles (Livro III).

3. Eles também argumentam assim: Existe um princípio na filosofia que diz que as causas secundárias e qualquer agente criado são mais perfeitos quando estão em ação — ou seja, agindo — do que quando

estão apenas em potencial, ou seja, apenas com a capacidade de agir. Portanto, quando agem e operam, adquirem alguma qualidade ou perfeição, o que os torna mais completos. Essa perfeição, no caso do fogo que aquece a água, não pode ser o próprio aquecimento, porque essa ação não está no agente, mas é recebida pelo objeto que sofre a ação. Agir não significa receber uma perfeição, mas sim transmitir a própria perfeição e comunicá-la ao objeto que está sendo mudado. Por isso, apenas o influxo divino move o fogo e lhe dá a força para aquecer. Assim, o concurso geral de Deus com o fogo para aquecer a água é um influxo de Deus sobre o fogo — que o torna capaz de aquecer — e isso naturalmente acontece antes do aquecimento em si.
O conceito de 'ato primeiro' (potência) e 'ato segundo' (ação) deriva da Metafísica de Aristóteles (Livro IX). A crítica à noção de que a ação reside no paciente reflete o debate sobre a causalidade eficiente entre tomistas (que enfatizavam a instrumentalidade das causas segundas) e molinistas (que defendiam causalidade real nas criaturas).

4. A este argumento, devemos responder que nenhum filósofo apresentou esse princípio. Além disso, ele não pode ser aplicado a qualquer agente, mas apenas aos agentes que agem por meio de uma ação interna (imanente). Para esses agentes, tanto o princípio de agir quanto a própria operação são atos, ou seja, formas que residem nos próprios agentes. O ato que precede outro é chamado de 'ato primeiro' e é a forma inicial do agente; o ato que o segue é chamado de 'ato segundo' e é a forma posterior. Por exemplo, a alma é o ato primeiro em relação ao entendimento; o entendimento é o ato primeiro em relação à ideia (espécie inteligível) que o capacita a compreender; e a própria ideia é o ato primeiro em relação ao ato de pensar (intelecção), que, sendo uma operação interna, é o ato e a forma posterior do entendimento e, portanto, é considerada seu ato segundo. No entanto, no caso de agentes que realizam ações externas (transitivas), nunca ouvimos nenhum filósofo afirmar que sua operação ou ação seja seu ato segundo. A operação interna é uma perfeição do agente, por meio da qual ele se atualiza, se forma e se aperfeiçoa. Já os agentes de ação externa, pelo menos em relação ao princípio e à capacidade que os levam a agir, estão em uma condição passiva, prontos para serem aperfeiçoados por meio de sua operação. Por isso, os filósofos dizem que esses agentes são mais perfeitos quando estão em ato segundo do que em ato primeiro. Contudo, embora os agentes de ação externa existam para realizar suas operações naturais (como mencionado em 'De Coelo', livro 2, capítulo 3), eles não existem para se aperfeiçoar por meio dessas operações, mas sim para aperfeiçoar outras coisas e atender às necessidades humanas. Por isso, os filósofos não afirmam que esses agentes sejam mais perfeitos em si mesmos ao agir do que antes de agir. Além disso, não se pode considerar que a operação desses agentes seja seu ato segundo. Seria absurdo pensar que os filósofos afirmam que os agentes são mais perfeitos em ato segundo do que em ato primeiro por causa da força e do poder que Deus lhes concede para agir — algo que, aliás, o entendimento de quem raciocina dessa forma nunca compreendeu. Em vez disso, essa perfeição se deve à própria operação, que é uma realização dos agentes que agem por meio de ações internas.
Os termos 'ato primeiro' (potencialidade) e 'ato segundo' (atualização da ação) derivam da filosofia aristotélico-tomista. Molina discute a diferença entre ações imanentes (que aperfeiçoam o agente, como o pensamento) e ações transitivas (que afetam externamente). A referência a 'De coelo' de Aristóteles (Sobre o Céu) reflete o diálogo da teologia escolástica com a filosofia antiga.

5. Também podemos argumentar da seguinte forma. Primeiro: Como os defensores da opinião contrária admitem, esse movimento e essa força são algo criado e o princípio imediato da ação de aquecer, junto com a própria virtude do fogo que coopera no aquecimento da água. Portanto, eles são uma causa secundária e não uma causa primária e, consequentemente, precisam de um novo auxílio geral. Pois Deus não pode produzir uma causa secundária — seja natural ou sobrenatural, seja próxima ou remota — que possa realizar qualquer ação ou efeito sem o auxílio geral divino, porque isso seria contraditório.
O 'concurso geral divino' é um conceito central na teologia providencial, indicando que Deus sustenta e coopera com as causas secundárias (criadas) em suas ações. Isso diferencia a visão protestante (e molinista) do ocasionalismo ou do determinismo.

6. Em segundo lugar: A união entre o poder natural do fogo e a força que Deus lhe dá é limitada, fixa e determinada em sua ação, porque é algo criado. Então, o que impede Deus de dar a algum agente essa mesma força ou até uma força maior, de modo que ela se torne natural e própria desse agente? Assim, esse agente poderia produzir seu efeito sem a cooperação direta de Deus, desde que essa cooperação fosse uma influência sobre o agente e não uma ação conjunta com o agente sobre o objeto afetado. Afinal, nada pode existir ou ser mantido sem que Deus, em conjunto com as causas secundárias, conceda imediatamente o ser necessário.
Aqui se debate a dependência radical das causas segundas em relação a Deus. Mesmo se um agente recebesse maior capacidade, sua existência e operação continuariam dependentes do concurso divino, conforme a doutrina da conservação divina da criação.

7. Em terceiro lugar: Se o apoio geral de Deus ao fogo para aquecer a água fosse uma força que Deus transmite ao fogo, então essa força — uma vez transmitida ao fogo e permanecendo nele — não seria um agente natural que age por necessidade da natureza em menor grau do que o próprio calor do fogo. Portanto, da mesma forma que, sem um novo apoio geral de Deus, o fogo aqueceria a água, ele também aqueceria qualquer outra coisa que se aproximasse ao mesmo tempo. Segue-se disso que Deus não poderia retirar do fogo, ou de qualquer outro agente natural, seu apoio geral para uma única ação, sem retirá-lo para todas as outras. No entanto, isso não parece ser aceitável.
Molina critica a ideia de que o concurso divino seja uma 'força transmitida', pois isso limitaria a liberdade de Deus em intervir selectivamente. Isso reflete a disputa entre molinismo e bañezianismo sobre a relação entre graça e liberdade humana.

# Discussão 29: Sobre a cooperação geral de Deus com o livre-arbítrio em suas ações naturais

1. Para explicar de forma mais específica como Deus coopera com o livre-arbítrio humano, baseando-se no que já discutimos de maneira geral sobre a cooperação de Deus com as causas secundárias, é importante entender o seguinte: Assim como a cooperação geral de Deus com uma causa que age por meio de uma ação externa — por exemplo, o fogo que aquece a água — não é um influxo de Deus sobre o fogo, mas sobre a água, que recebe o efeito produzido ao mesmo tempo por Deus e pelo fogo, da mesma forma, a cooperação geral de Deus com uma causa que age por meio de uma ação interna —

como o entendimento em relação ao pensamento e a vontade em relação ao desejo — não é um influxo de Deus sobre a causa considerada como agente — como se ela agisse previamente movida e estimulada por esse influxo —, mas com a causa considerada em si mesma como agente e como paciente que recebe o efeito produzido simultaneamente por si mesma e por Deus, com um influxo parcial de ambos.
O conceito de 'concurso geral de Deus' refere-se à doutrina teológica da concorrência divina, onde Deus atua simultaneamente com as causas secundárias (como o fogo ou a vontade humana) para produzir efeitos. 'Causas segundas' são entidades criadas (naturais ou humanas) que operam sob a soberania divina, distinta da 'causa primeira' (Deus).

2. Aqui há uma grande diferença entre a ação geral de Deus junto às causas secundárias em suas ações naturais e o auxílio específico —ou graça preveniente— com que Deus orienta e ajuda o livre-arbítrio nas obras sobrenaturais de crer, ter esperança, amar e arrepender-se, de modo necessário para alcançar a salvação; mas poucos percebem essa diferença. Pois o auxílio específico chamado 'graça preveniente' é uma motivação que estimula, antecipa e fortalece o livre-arbítrio, com o objetivo de que, graças a essa ajuda, ele coopere livremente nos atos sobrenaturais mencionados, por meio dos quais, em maior ou menor medida, se prepara para receber a graça que o transforma em agraciado. Por essa razão, é uma motivação que age sobre a própria causa, permitindo que ela tenha a capacidade de realizar livremente essas obras —se assim desejar— da maneira necessária para alcançar a salvação, como já explicamos parcialmente desde a oitava disputa e como detalharemos mais adiante.
'Graça preveniente' é um termo teológico protestante que descreve a iniciativa divina em capacitar o livre-arbítrio humano para responder à salvação, antecedendo e preparando a cooperação humana. Está associada à teologia da graça em atos sobrenaturais como fé e arrependimento.

3. A partir do que já foi dito, também podemos entender o erro da opinião apresentada por Antonio de Córdoba em seu 'Quaestionarium Theologicum' (livro 1, questão 55, dúvida 4 e 10). Ele afirma que o concurso universal de Deus não é apenas uma influência sobre as causas secundárias, para que, uma vez movidas e aplicadas a agir, elas ajam. Ele também acredita que essa influência é eficaz e suficiente para que Deus produza os mesmos efeitos sem a necessidade das causas secundárias. Além disso, ele rejeita como equivocada a opinião contrária, que diz que Deus concorre diretamente com as causas secundárias em seus efeitos, mas não de forma suficiente para que esses efeitos ocorram sem o auxílio das causas secundárias.
Antonio de Córdoba (século XVI) foi um teólogo espanhol da escola escolástica. Sua obra 'Quaestionarium Theologicum' abordava disputas sobre a relação entre a graça divina e a liberdade humana, refletindo debates pós-Trento sobre sinergismo (cooperação divino-humana).

Se Antônio de Córdoba critica quem afirma que Deus age com as causas secundárias de forma ineficaz para produzir seus efeitos, argumentando que Deus não teria o poder de produzi-los sozinho —se assim desejasse— com uma influência mais eficaz, de modo que não poderia criar esses efeitos sem as causas secundárias, nem fazer as coisas de outra forma, nem formar este universo de maneira diferente da que realmente o fez, então eu não me oponho. Pois parece que esse foi o erro de Pedro Abelardo e, certamente, de alguns outros, como mencionamos na primeira discussão.

Pedro Abelardo (1079-1142) foi filósofo medieval cujas teses sobre a limitação do poder divino (como a necessidade das causas secundárias) foram condenadas no Sínodo de Sens (1140). Molina contrasta aqui visões sobre a suficiência do concurso divino.

No entanto, a intenção de Molina parece ser bem diferente. Ele afirma que o concurso universal de Deus, pelo qual Ele atua junto com as causas secundárias, não é eficaz no sentido de que as ações dessas causas possam ocorrer sem elas mesmas — pois isso implicaria que as causas secundárias fariam algo sem realmente influenciar o resultado. Embora isso seja correto, ele argumenta que o concurso divino é eficaz de duas maneiras: primeiro, para produzir, sem as causas secundárias e com Sua influência, os mesmos efeitos que Ele produz por meio delas; e segundo, para fazer com que as causas secundárias ajam junto com Ele, movendo-as por meio dessa influência. Por isso, ele parece rejeitar como equivocada a explicação que demos até agora sobre o concurso geral de Deus, embora não apresente testemunhos ou argumentos para sustentar sua posição. Se houver algum argumento a ser apresentado, já o refutamos na disputa 25, ao contestar os erros de Pedro de Ailly e Gabriel Biel. Molina critica a visão de que o concurso divino universal anula a eficácia das causas secundárias. Pedro de Ailly (teólogo francês do século XIV) e Gabriel Biel (teólogo nominalista alemão do século XV) são citados como representantes de uma corrente que minimiza a ação humana, tema refutado por Molina na Disputa 25 de sua obra.O termo 'concurso geral de Deus' refere-se à doutrina da cooperação divina com as causas criadas, onde Deus sustenta e direciona a ação das criaturas sem suprimir sua liberdade.

4. Afirmo que a opinião de Antonio de Córdoba é a mesma que a de alguns nominalistas; Escoto também parece sugerir ou até mesmo afirmar isso, como mostraremos ao analisar suas próprias palavras na disputa 35. Essa opinião levou muitos autores ao erro, como Pedro de Ailly e Gabriel Biel; de fato, influenciados por ela, defenderam que as causas secundárias não fazem absolutamente nada, porque apenas Deus, em Sua presença, produz seus efeitos e operações. Além disso, aproveitando essa ideia, Lutero ousou afirmar que a vontade humana só age de maneira passiva em seus atos e, indo ainda mais longe, não hesitou em negar completamente o livre-arbítrio, afirmando que nossas obras mais vergonhosas são tão atribuíveis a Deus quanto nossas obras piedosas, como já discutimos na disputa 1. Antonio de Córdoba (teólogo espanhol do século XVI) é associado aos nominalistas, escola medieval que enfatizava a onipotência divina em detrimento da causalidade humana. A crítica a Lutero alude à sua negação radical do livre-arbítrio na controvérsia com Erasmo (1524), baseada em textos como Romanos 9:16 e Efésios 2:8.A expressão 'concordar passivamente' remete à doutrina luterana da servidão da vontade, contrastando com a visão molinista de cooperação ativa entre graça e liberdade.

Não consigo entender como, aceitando essa ideia — ou melhor, esse erro —, alguém pode defender a liberdade de escolha que discutimos na disputa 23. Por isso, no final da décima questão mencionada, para defender a liberdade da nossa vontade dentro do seu próprio pensamento, o próprio Antônio de Córdoba se vê forçado a usar um argumento filosófico difícil de entender e que parece ir contra suas próprias ideias.

5. Molina descreve três momentos naturais na decisão eterna e livre da vontade divina em relação ao apoio universal que Deus concede à nossa vontade e a outras causas. Primeiro: Deus decide, de forma geral, ajudar nossa vontade e oferecer seu apoio universal. Segundo: Deus prevê como nossa vontade se inclinará em determinado momento, devido à nossa liberdade. Isso faz com que nossa vontade, de certa forma, influencie e determine a vontade de Deus a agir no momento em que nossa vontade se decide — e não em outro —, definindo assim seu desejo ou rejeição. Terceiro: Deus decide, desde a eternidade, apoiar nossa vontade em um momento específico e de uma maneira específica, com base na previsão que Ele tem, desde a eternidade, de como nossa vontade se decidirá livremente, como mencionado no segundo momento. Molina acrescenta: 'Nossa vontade, prevista por Deus desde a eternidade, não apenas ajusta a vontade divina geral do primeiro momento em relação ao modo de agir, mas também a determina tanto no tipo de ato quanto no ato individual de nossa vontade. Assim, desde a eternidade e sem uma prioridade natural, a vontade divina também deseja ou decide apoiar ativamente nossa vontade em um momento específico, para que ela realize um ato particular. Isso ocorre após Deus prever ou pressupor que nossa vontade se decidirá naquele momento a querer ou rejeitar algo, ou a realizar um ato específico. É então, e não antes, que a vontade divina decide, desde a eternidade, apoiar nossa vontade em seus atos particulares sempre que e quando nossa vontade assim o desejar, e retirar esse apoio sempre que, conforme previsto, nossa vontade livremente deixar de agir. Isso é necessário porque, se Deus não decidisse agir assim desde a eternidade, a liberdade de nossa vontade não poderia coexistir com o apoio divino.'
Os 'três momentos naturais' descrevem a teoria molinista da scientia media (ciência média), onde a presciência divina harmoniza-se com a liberdade humana: 1) decreto genérico de cooperar; 2) pré-visão divina das escolhas humanas; 3) decreto específico baseado nessa presciência.A noção de que a vontade humana 'modifica' a divina refere-se à sinergia entre soberania de Deus e autodeterminação humana, ponto central do debate entre molinistas e tomistas.

6. Além disso, deixando de lado, por enquanto, dois pontos: primeiro, que a ideia proposta por Antônio de Córdoba é difícil de entender; e segundo, que raramente são verdadeiras as opiniões que só podem ser defendidas com distinções artificiais, como as que ele apresenta. Podemos, então, argumentar contra ele da seguinte forma.
Antônio de Córdoba foi um teólogo espanhol do século XVI, envolvido em debates sobre o livre-arbítrio e a graça. Sua 'invenção' refere-se a uma proposta teológica controversa sobre a relação entre a liberdade humana e o concurso divino, criticada por Molina. O período patrístico e escolástico influenciou tais debates, especialmente sobre a sinergia entre ação divina e humana.

Primeiro: Ou o livre-arbítrio humano, antes de receber o auxílio geral de Deus em um determinado momento, pode escolher livremente rejeitar ou desejar uma coisa em vez de outra, ou, sem esse auxílio, não pode fazer isso de forma alguma. Se aceitarmos a primeira opção, então teremos que admitir que o livre-arbítrio pode agir em algum momento sem o auxílio geral de Deus; mas o próprio Antônio de Córdoba afirma que isso está errado. A conclusão é clara, porque a inclinação e a decisão da vontade tanto para desejar ou rejeitar algo, quanto para preferir uma coisa em vez de outra, são resultados da vontade e nada mais do que o próprio ato de querer ou não querer livremente; e se não for isso, pediríamos a Antônio de Córdoba que nos explicasse o que seria. Mas se aceitarmos a segunda opção,

então teremos que admitir que, antes de decidir conceder ao livre-arbítrio seu auxílio nesse momento, o próprio Deus não pode prever desde a eternidade para qual lado o livre-arbítrio se inclinará por sua própria liberdade, porque antes desse auxílio não poderia tender ou inclinar-se para um lado ou outro, nem poderia inclinar-se — por prioridade natural — antes de receber esse auxílio, especialmente de acordo com o que o próprio Antônio de Córdoba diz, pois ele afirma que o livre-arbítrio não pode fazer nada, a menos que Deus primeiro o mova e o leve a agir. Mas Deus não pode prever que algo vai acontecer se isso não puder acontecer de forma alguma.
O conceito de 'concurso geral de Deus' remete à doutrina da cooperação divina com as ações humanas, tema central na disputa entre molinistas e tomistas. A discussão sobre a previsão eterna de Deus ('pressaber') e a liberdade humana reflete o debate sobre a 'ciência média' (scientia media), teoria de Molina que busca harmonizar a onisciência divina com o livre-arbítrio. Antônio de Córdoba, aqui criticado, defendia uma visão mais determinista da graça.

7. Em segundo lugar: Ou o fato de que o livre-arbítrio realize em um determinado momento um ato, e que esse ato seja uma escolha (volição) em vez de uma rejeição (nolição), e de um objeto em vez de outro, depende de uma ação divina geral (concurso) que é especificamente direcionada para esse ato e não para outro; ou isso não é assim, porque a ação divina geral que Deus concede em qualquer momento, em si mesma e como vem dEle, é indiferente para que dela resulte uma escolha ou uma rejeição —ou a escolha de um objeto em vez de outro— e depende de que o livre-arbítrio, em virtude de sua liberdade, coopere com Deus de uma maneira ou de outra. Se aceitarmos a primeira opção, então teremos que admitir que, antes de decidir influenciar o livre-arbítrio de Pedro de uma maneira específica em um momento determinado, Deus não pode prever que o livre-arbítrio se inclinará para uma direção específica, nem que realizará um ato específico, já que, sem essa determinação de Deus, o livre-arbítrio não pode fazer tal coisa, e Deus não pode saber de antemão que algo acontecerá que, de modo algum, pode ocorrer. No entanto, Antônio de Córdoba afirma o contrário, ou seja, que no segundo momento natural, antes de decidir cooperar de uma maneira ou de outra em um momento específico, Deus já sabe de antemão para qual direção o livre-arbítrio se inclinará. Além disso, se aceitarmos a primeira opção, fica claro que a ação divina geral elimina a liberdade do nosso arbítrio. Mas se aceitarmos a segunda opção, então teremos que admitir que, tendo recebido a ação divina geral, o livre-arbítrio pode, de forma indiferente, escolher algo ou rejeitá-lo, ou escolher uma coisa ou outra; consequentemente, a ação divina geral não seria a causa eficaz de um ou outro efeito específico; mais ainda, ela também não produziria no livre-arbítrio uma escolha em vez de uma rejeição, não apenas na ausência da cooperação do livre-arbítrio, mas também com a cooperação e influência simultânea do livre-arbítrio sobre a ação, porque o fato de que ocorra a escolha de algo em vez de sua rejeição, e de um objeto em vez de outro, depende da cooperação do livre-arbítrio e não da ação divina geral em cooperação com o livre-arbítrio.
A menção a 'Pedro' ilustra o debate sobre a contingência humana: se o concurso divino determina ou não atos específicos. A crítica de Molina à 'indiferença' do concurso geral alinha-se com sua defesa da liberdade humana sem negar a soberania divina. O termo 'volição' (ato de querer) versus 'nolição' (ato de rejeitar) deriva da escolástica medieval, destacando a autonomia da vontade.

8. Em terceiro lugar: Quando Pedro decide cometer fornicação ou qualquer outro ato vergonhoso, a ação universal de Deus que ocorre naquele momento é a causa eficaz da vontade de fornicar, ou não é. Se o influxo universal de Deus naquele momento, como procede dEle, é neutro, então, se o livre-arbítrio de Pedro, por sua liberdade inata, agisse de outra forma, resultaria na não vontade de fornicar. Se aceitarmos a primeira opção, então devemos admitir que, naquele momento, Deus é a causa da vontade de fornicar como vontade de fornicar; ou seja, Deus seria a razão pela qual esse ato é uma vontade de fornicar em vez de uma não vontade. Disso segue claramente que Deus é a causa do pecado como pecado; ou seja, como algo que se baseia em uma aversão à razão correta e à lei eterna. Mas se aceitarmos a segunda opção, então devemos admitir que a ação geral de Deus naquele momento não é a causa eficaz da vontade de fornicar em vez da não vontade, mas que a escolha da vontade de fornicar em vez da não vontade, e a vontade desse ato repugnante em vez de um ato honesto, deve-se apenas ao livre-arbítrio.
A discussão sobre Deus como 'causa do pecado' reflete a controvérsia teológica sobre o mal e a responsabilidade humana. Molina rejeita que o concurso divino seja causa eficaz de atos pecaminosos, preservando a liberdade humana. O exemplo de Pedro fornicando remete a casos morais usados na escolástica para debater a relação entre graça, vontade e pecado.

9. Finalmente: A ajuda especial de Deus nas ações sobrenaturais do livre-arbítrio —ou seja, a graça que precede o livre-arbítrio— não é a causa eficaz dessas ações. Em vez disso, o poder do livre-arbítrio, auxiliado por essa graça, é o que decide consentir ou não consentir, ou até mesmo discordar de Deus quando Ele convida e motiva. Isso é uma questão de fé, como mostramos antes e em várias ocasiões, citando os cânones do Concílio de Trento (sessão 6, cânone 4), e como ainda demonstraremos com mais clareza adiante. Portanto, a ajuda geral de Deus não é a causa eficaz das ações do livre-arbítrio, mas sim que o livre-arbítrio determina tanto se essas ações acontecem, quanto —sem a oposição da influência atual de Deus— se são de um tipo ou de outro e têm um ato como objeto em vez de outro.
O Concílio de Trento (1545-1563) foi um marco da Contra-Reforma católica, reafirmando doutrinas como a graça cooperativa e o livre-arbítrio contra a Reforma Protestante. O cânon 4 da sessão 6 condena quem nega que o livre-arbítrio não é 'extinto' após o pecado original, base da sinergia entre graça e liberdade humana.O termo 'graça que precede' refere-se à graça preveniente, conceito teológico que indica a iniciativa divina em capacitar a resposta humana à salvação, sem anular a liberdade.O 'concurso geral de Deus' alude à doutrina do concurso divino, onde Deus coopera com as ações humanas sem determinar suas escolhas, tema central no debate molinista sobre predição e liberdade.

Portanto, devemos rejeitar a opinião desses teólogos, porque, em nossa humilde opinião, ela elimina a liberdade do nosso livre-arbítrio. Por isso, não hesitamos em afirmar que essa visão não só é perigosa para a fé, mas também está errada, a menos que, após uma reflexão mais cuidadosa, decidamos aguardar a definição oficial da Igreja sobre esse assunto.

# Discussão 30: Rejeitamos o exemplo usado por alguns para explicar como Deus age por meio de seu concurso geral e apresentamos a maneira correta

1. Com o que já explicamos de forma geral sobre a cooperação de Deus com as causas secundárias, será fácil entender que o exemplo usado por alguns para explicar como Deus, por meio de sua cooperação geral, trabalha junto com o livre-arbítrio, na verdade não explica nada. Eles afirmam que Deus, de certa forma, guia o livre-arbítrio, movendo-o de maneira prioritária e aplicando sua cooperação geral para que ele realize suas ações — sem excluir a influência do próprio arbítrio —, assim como um professor guia a mão do aluno que segura a caneta, enquanto o aluno também coopera ao escrever as letras. Por isso, dizem que, quando o aluno segue completamente o movimento do professor, as letras são bem escritas; mas quando o aluno resiste e tenta mover a mão para outro lado, as letras saem mal escritas, mesmo com a orientação do professor. Nesse caso, o erro não é culpa do professor, mas do aluno, embora o professor tenha cooperado no ato de escrever, mas não no resultado defeituoso. Da mesma forma, se seguirmos com nosso livre-arbítrio o movimento e a orientação geral de Deus, nossas ações serão como devem ser; mas se, com nossa própria influência, abusarmos da cooperação geral de Deus, rejeitando a razão correta e a lei de Deus, nossas ações serão defeituosas, mesmo que Deus tenha cooperado nelas com sua cooperação geral. No entanto, o defeito não será causado pela influência e cooperação geral de Deus, mas pela influência particular do livre-arbítrio, que teria escolhido abusar da cooperação de Deus. Assim, eles explicam por que, embora Deus também influencie nossas ações defeituosas com sua cooperação geral — sem a qual essas ações não poderiam acontecer —, Ele não é a causa do pecado, mas sim o homem, por meio de seu livre-arbítrio.
O conceito de 'livre arbítrio' discutido aqui remete ao debate teológico sobre a relação entre a soberania divina e a liberdade humana, central na controvérsia entre molinismo e tomismo no século XVI. A analogia do professor e discípulo reflete a tentativa de harmonizar o 'concurso geral' de Deus (cooperação divina com ações criaturais) sem anular a responsabilidade humana, tema crucial na teologia protestante pós-Reforma.

2. Como fica claro a partir do que já discutimos, o livre-arbítrio age sem que Deus o mova previamente. O apoio geral de Deus não é uma influência sobre o livre-arbítrio como um agente que o prepara ou o capacita a agir. Em vez disso, é uma influência que atua junto com o livre-arbítrio, que age sobre si mesmo e, por isso, também recebe sua própria ação. Por isso, o exemplo anterior não é adequado. Se o livre-arbítrio fosse movido e guiado pelo apoio geral de Deus, nós mesmos perceberíamos, em certa medida, essa movimentação e direção. Isso é semelhante à forma como aqueles que recebem o chamado interior para a fé e o arrependimento, e que são guiados a atos nobres e iluminados, muitas vezes percebem, em certa medida, as iluminações e os auxílios da graça que os precede. Além disso, algumas pessoas justas, que avançaram muito no caminho da virtude e desfrutam de uma companhia especial de Deus, costumam perceber esses movimentos da graça que os direciona a realizar obras nobres, como explicaremos mais adiante. Por isso, o Espírito Santo lhes revela que são filhos de Deus. No entanto, ninguém percebe o movimento do apoio geral de Deus, que é igualmente necessário para todas as ações, mesmo as puramente naturais, mesmo que sejam imperfeitas.

A menção à 'graça preveniente' (auxílio divino que precede a ação humana) conecta-se à doutrina agostiniana retomada por protestantes, especialmente arminianos. A referência ao 'Espírito Santo comunica que são filhos de Deus' alude à doutrina paulina da segurança da salvação (Romanos 8:16), importante na teologia reformada.

3. Por outro lado, gostaríamos de perguntar àqueles que usam este exemplo o seguinte: Quando a vontade decide fornicar ou cometer outro ato vergonhoso, o impulso próprio do livre-arbítrio pelo qual ele abusa do auxílio geral de Deus e, contrariamente ou além da orientação de Deus, decide fornicar, vem da orientação e do impulso divino por meio do auxílio geral com o qual Deus move —como se diz — com prioridade natural o livre-arbítrio a agir, de tal forma que o auxílio de Deus moveria o arbítrio a produzir um impulso específico, ou não? Não posso aceitar a primeira opção: por um lado, porque, seguindo o exemplo, assim como o desvio do discípulo em uma direção diferente daquela em que o mestre o move, não é culpa do mestre, mas se deve à própria orientação do discípulo, da mesma forma, o impulso próprio do livre-arbítrio pelo qual ele abusa do auxílio geral de Deus, decidindo algo contrariamente ou além da orientação divina, não pode ser atribuído ao auxílio geral de Deus, como se Ele o movesse para isso e fosse obra Sua; por outro lado, porque se Deus movesse com Seu auxílio geral o arbítrio a produzir este impulso específico, Ele o moveria a cometer a fornicação enquanto fornicação e, portanto, o pecado, entendido como o desvio da razão correta e da lei divina; mas isso parece uma pura blasfêmia. Além disso, como este impulso do livre-arbítrio responderia então ao movimento e ao impulso de Deus por meio de Seu auxílio geral, não diríamos que o pecador abusa do auxílio geral de Deus, mas, antes, que está de acordo com Ele. Mas se se afirma a segunda opção —ou seja, que esse impulso do livre-arbítrio não se deve à orientação e ao impulso de Deus por Seu auxílio geral, isto é, Deus não move com prioridade natural o livre-arbítrio a produzir esse impulso específico —, então, como este impulso é algo real e a ele se deve que a decisão do livre-arbítrio seja fornicar, deverão admitir que algo real procede do livre-arbítrio sem que o auxílio geral de Deus concorra nisso à sua maneira.
A discussão sobre Deus mover o arbítrio 'com prioridade de natureza' critica visões deterministas, refletindo a polêmica de Molina com dominicanos tomistas. O exemplo da fornicação como pecado deliberado mostra a aplicação prática do debate teológico à ética cristã, questão crucial na Reforma Protestante.

4. Podemos argumentar contra esse exemplo da seguinte forma: Se Deus move e guia o livre-arbítrio antes que ele aja, então há três possibilidades: (1) O livre-arbítrio sempre fará exatamente o que Deus o moveu a fazer, perdendo assim sua liberdade. Isso levaria à conclusão absurda de que Deus estaria diretamente envolvido em ações pecaminosas, como a fornicação. (2) O livre-arbítrio, contrariando a orientação divina, escolheria fazer algo completamente diferente. Isso também é problemático, pois o livre-arbítrio não percebe que Deus o está guiando para uma direção oposta, e a ação final seria atribuída apenas ao livre-arbítrio, não a Deus. (3) Deus moveria o livre-arbítrio de forma neutra, deixando que ele decida por si mesmo. Isso também não se sustenta, pois, se Deus é a causa eficaz de todas as ações, como alguns afirmam, essa decisão independente do livre-arbítrio não poderia ser real. Portanto, nenhuma dessas opções é viável.

A tripla distinção sobre o movimento divino do arbítrio expõe o núcleo do molinismo: rejeição tanto do determinismo calvinista quanto do semipelagianismo. A menção à 'luxúria' relaciona-se com debates pós-Trento sobre concupiscência e livre vontade, temas centrais na teologia protestante do século XVI.

5. Portanto, será necessário afirmar que Deus não coopera com Sua ação universal nos efeitos das causas secundárias antes que essas causas ajam, ou, ao contrário, será necessário dizer que uma influência não precede a outra, pois ambas atuam imediatamente sobre a ação e o efeito a serem produzidos, e a existência de uma depende da existência da outra.
O parágrafo aborda o conceito teológico do 'concurso universal' de Deus, que se refere à doutrina de que Deus coopera com as causas secundárias (criadas) em todos os seus efeitos. Isso está ligado ao debate escolástico sobre a relação entre a causalidade divina e a liberdade humana, central na obra de Molina.

Aqui também há uma grande diferença — que, sem dúvida, devemos explicar — entre, por um lado, a ação geral de Deus junto com as causas secundárias nas obras naturais e, por outro, o auxílio especial — ou seja, a graça preveniente — concedido para a realização de atos sobrenaturais, pelos quais a vontade humana se prepara para receber a graça. Como já foi parcialmente explicado desde a oitava disputa e será detalhado mais adiante, devemos afirmar claramente que a ação especial de Deus — ou graça preveniente — sempre precede, seja no tempo ou por natureza, a influência da vontade livre em suas obras sobrenaturais — aquelas que preparam a vontade para receber a graça que a torna agraciada. Essa graça atua como causa e princípio eficiente sobre a vontade livre, permitindo que Deus atue juntamente com a ação livre da própria vontade nas obras sobrenaturais. No entanto, como Deus — por sua ação geral — e a causa secundária atuam diretamente sobre o efeito da causa secundária, como duas partes de uma única causa total, sem que uma influencie a outra por meio dessas ações específicas, mas ambas atuam diretamente sobre o efeito, conclui-se que nenhuma delas age antes da outra por meio dessas influências individuais.
Molina diferencia entre o 'concurso universal' (ação geral de Deus na natureza) e a 'graça preveniente' (auxílio sobrenatural específico para atos espirituais). A graça preveniente, na teologia católica, é a graça que precede e capacita a resposta humana na salvação, tema crucial nas controvérsias jesuíta-dominicana sobre o livre-arbítrio. A menção à 'disputa oitava' refere-se às discussões internas da obra 'Concordia' de Molina.

Portanto, afirmamos que Deus é a causa primeira em relação a qualquer efeito produzido por uma causa segunda. Isso ocorre por dois motivos principais: primeiro, porque a própria causa segunda recebe de Deus todo o seu ser e a capacidade de agir, e tudo o que a causa segunda realiza depende da influência direta e imediata de Deus. Segundo, porque a cooperação geral de Deus, pela qual Ele trabalha junto com as causas segundas em suas ações, é extremamente abrangente em termos de causa eficiente, pois se aplica a todos os efeitos. Por isso, de modo geral, podemos dizer que a cooperação geral de Deus precede, por natureza, qualquer influência de uma causa específica, já que, com essa cooperação, não há mudança na relação de existência em relação à ação de qualquer causa segunda. Assim, podemos concluir corretamente: se há influência de uma causa segunda, então também há cooperação geral da causa primeira (Deus). Mas não podemos concluir o contrário: se há cooperação

geral de Deus, então também há cooperação da causa segunda. No entanto, dissemos 'de modo geral' porque, se considerarmos a cooperação geral de Deus em um caso específico, onde Ele coopera aqui e agora com uma causa segunda para produzir um efeito particular, a cooperação geral de Deus não precede a ação da causa segunda, como no caso anterior. Em vez disso, a existência de cada uma depende da outra, como já explicamos.

# Discussão 31: Explicando que Deus não é a causa do pecado, mas apenas o livre-arbítrio criado

1. Embora Deus seja a causa primeira de todas as ações — mesmo as mais terríveis — realizadas pelas criaturas com seu livre-arbítrio, agindo nelas com sua influência direta, como já explicamos antes, afirmar que Deus é a causa do pecado — como alguns hereges antigos disseram, conforme registram Eusébio de Cesareia em sua 'História Eclesiástica' (livro 5, capítulo 20) e Afonso de Castro em 'Contra Todas as Heresias' (livro 9, 'O Mal'), e como Lutero e seus seguidores também ensinaram, como vimos na primeira disputa — não só é uma grave blasfêmia, como qualquer pessoa pode entender, mas também uma heresia clara. Agora, vamos provar isso usando as Sagradas Escrituras, os ensinamentos da Igreja e o consenso dos primeiros cristãos. Nas próximas disputas, apresentaremos argumentos baseados na razão natural para mostrar claramente que Deus não é a causa do pecado.
Eusébio de Cesareia (c. 260-339) foi um historiador eclesiástico cuja 'História Eclesiástica' documenta os primeiros séculos do cristianismo, incluindo heresias. Afonso de Castro (1495-1558) foi um teólogo franciscano conhecido por suas críticas a heresias em 'Adversus Omnes Haereses'.Lutero (Martinho Lutero, 1483-1546) e seus seguidores promoveram a doutrina da predestinação que, segundo Molina, erroneamente atribuía a Deus a causa do pecado, um ponto contestado pelos católicos durante a Reforma.O conceito de 'causa do pecado' aqui refuta a ideia de que Deus seria responsável pelo mal moral, diferenciando entre causação primária (Deus como sustentador) e secundária (ações humanas livres).

2. Primeiro, Tiago, em sua carta, capítulo 1, versículo 13, diz: 'Quando alguém for tentado, não diga: 'Deus está me tentando'. Porque Deus não tenta ninguém para o mal, nem tenta ninguém para pecar.' Portanto, se Deus não tenta para o mal - ou seja, para o pecado - porque isso vai contra a natureza, a bondade e a misericórdia infinitas de Deus, muito menos Ele será a causa direta do mal ou do pecado, nem forçará ou influenciará a vontade livre a escolher o mal. Por isso, no livro de Eclesiástico, capítulo 15, versículos 11-13, está escrito: 'Não diga: 'Foi Deus quem me fez errar'; não faça o que Ele odeia. Não diga: 'Ele me levou ao erro'; porque Deus não precisa do pecador. O Senhor detesta toda maldade, e aqueles que O temem também a rejeitam.'

3. No Salmo 5:5-6, lemos: 'De manhã apresento a ti a minha súplica e fico à espera, porque tu não és um Deus que se agrade com a iniquidade. Também o maligno não habita junto a ti; os ímpios não permanecerão diante da tua vista, etc.' Se Deus não deseja que haja iniquidades e estas de modo algum podem agradar-lhe — mais ainda, Ele as proíbe com suas santíssimas leis e não as deixa impunes —, por que razão Ele mesmo praticaria a iniquidade no pecador ou por que moveria e inclinaria o livre-arbítrio do pecador a abraçá-las? No Salmo 10:6-8: 'Quem ama a iniquidade, odeia a sua alma. Sobre os

pecadores choverá fogo, enxofre e um vento abrasador como porção do seu cálice. Porque o Senhor justo também ama a justiça, e o seu rosto contempla a equidade.' Isso significa que o Senhor não pode ver a iniquidade com aprovação, muito menos produzi-la nos pecadores ou movê-los e incitá-los a ela. Na Sabedoria 11:25, lemos: 'Não aborreces nada do que fizeste.' Deus odeia igualmente o ímpio e a sua impiedade, conforme lemos na Sabedoria 14:9. Portanto, Deus não produz a impiedade do pecador, nem o pecado. Em Habacuque 1:13, lemos: 'Teus olhos estão limpos, para que não possas ver o mal; assim, não poderás ver a iniquidade.' Em Oseias 13:9, lemos: 'Tua destruição aconteceu, Israel, porque só em mim estava a tua salvação'; isto é, em nós está pecar e morrer; só em Deus está o nosso auxílio, que sempre aguarda à entrada do nosso coração e impulsiona de maneira misericordiosa.'

4. Em Mateus 7:18, Jesus diz: 'Uma árvore boa não pode dar frutos ruins'. E em Romanos 11:16, lemos: 'Se a raiz é santa, os ramos também o são'. Deus, por sua própria natureza, é bom e santo. Ele não pode conter maldade ou culpa, como vemos em Romanos 9:14: 'Deus seria injusto? De jeito nenhum!'. Portanto, Ele não pode ser a origem dos males que envolvem culpa.

5. Da mesma forma, podemos mencionar a regra de ouro — que é extremamente razoável e aceita pelos teólogos — de São Fulgencio de Ruspe (Ad Monimum, livro 1, capítulo 19), que diz: Deus não é o autor de algo do qual Ele é o vingador. Afinal, quem, exceto alguém cruel e criminoso, puniria outra pessoa por algo do qual ele mesmo é responsável? No entanto, Deus pune nossos pecados. Portanto, Ele não pode ser a causa de nenhum deles.
São Fulgencio de Ruspe (467-532) foi um bispo e teólogo norte-africano, defensor do agostinianismo. Sua regra 'Deus não é autor do que pune' refuta a ideia de que Deus seria causa direta do pecado, alinhando-se à doutrina da responsabilidade humana (Ezequiel 18:20).

6. O Concílio de Orange II (capítulo 25) afirma: 'Não apenas não acreditamos que algumas pessoas sejam predestinadas ao mal pelo poder de Deus, mas, se houver aqueles que insistem em acreditar apenas no mal, nós os condenamos como dignos de toda reprovação.'
O Concílio de Orange II (529) condenou o semipelagianismo, afirmando que a graça é necessária para a salvação, mas rejeitou a dupla predestinação calvinista. O termo 'anatematizar' significa excomungar ou declarar heresia solenemente.

Leão IX, em sua Carta a Pedro de Antioquia, que aparece no final da obra de Leão I como uma explicação da fé romana, afirma: 'Creio que Deus predestina apenas o bem, mas, em sua presciência, conhece tanto o bem quanto o mal.'
Leão IX (1002-1054) foi papa durante o Cisma Oriental. Sua distinção entre predestinação do bem e presciência do mal reflete a posição católica medieval contra a predestinação ao mal (dupla predestinação).

O Concílio de Trento (sessão 6, cânone 6) afirma: 'Se alguém disser que o ser humano não tem o poder de escolher o mal, alegando que Deus é quem realiza tanto as más ações quanto as boas, não apenas permitindo-as, mas agindo diretamente, de modo que a traição de Judas seria tão obra de Deus quanto a vocação de São Paulo, essa pessoa está errada e deve ser rejeitada.'

O Concílio de Trento (1545-1563), sessão 6 sobre justificação, reafirmou o livre-arbítrio contra a Reforma Protestante. A menção a Judas vs. Paulo ilustra a doutrina de que Deus coopera com o bem (sinergismo), mas não causa o pecado.

7. Sobre esse assunto, os Padres da Igreja concordam unanimemente. Dionísio Areopagita (em 'Sobre os Nomes Divinos', capítulo 4, próximo ao final) afirma: 'Além disso, o mal não vem de Deus; pois, se viesse, ou Ele não seria bom ou estaria realizando más ações'. Ele continua: 'Portanto, Deus não é o criador do mal, nem há maldade nEle, seja de forma absoluta ou em momentos específicos'. Ele também explica que os demônios se tornaram maus porque, por sua própria escolha, deixaram de desejar e praticar o bem divino. O mesmo se aplica às nossas almas. Para aqueles que argumentam que a providência divina deve nos forçar à virtude, mesmo contra nossa vontade, ele responde: 'Não é da natureza da providência destruir a essência de cada coisa, mas sim sustentá-la de acordo com sua própria natureza; por isso, era necessário que Deus criasse o homem livre, como sua natureza exige'. No final do capítulo, ele afirma que, em seu livro sobre o julgamento divino e justo, refuta como absurdos os argumentos dos sofistas que atribuem a Deus injustiça e mentira.
Dionísio Areopagita mencionado aqui é na verdade Pseudo-Dionísio, um autor do século V/VI que escreveu sob o pseudônimo do discípulo de Paulo. Sua obra 'De divinis nominibus' explora a teologia apofática e a natureza de Deus, rejeitando a ideia de que o mal tem origem divina. A discussão sobre a providência divina preservando o livre-arbítrio reflete o debate patrístico sobre a coexistência da soberania de Deus e a liberdade humana.

8. São Justino Mártir defende a mesma ideia em 'Diálogo com Trifão, o Judeu' e em 'Perguntas e Respostas aos Ortodoxos' (resposta 8). Já citamos suas palavras na disputa 23, seção 4. Ele ensina o mesmo em sua resposta 12. Da mesma opinião são Clemente de Alexandria ('O Pedagogo', livro 1, capítulo 8; 'Stromata', livro 1, capítulo 17), Tertuliano ('Exortação à Castidade', cujas palavras já citamos parcialmente na disputa 23; 'Contra Marcião', livro 2), Orígenes ('Contra Celso', livro 4) e Santo Atanásio ('Discurso contra os Pagãos', número 4). Essa mesma opinião de Santo Atanásio foi citada no Sexto Concílio de Constantinopla (ano 8). Também Santo Atanásio ('Vida de Santo Antão') afirma que Santo Antão Abade ensinou o mesmo. Isso também é defendido por São Basílio Magno ('Homilias', homilia 9, que começa: 'Que Deus não é o autor dos males'), São Gregório de Nissa ('Filosofia', livro 7, capítulo 4), São João Damasceno ('A Fé Ortodoxa', livro 4, capítulo 20; leia-se também o livro 2, capítulos 29 e 30), Santo Ambrósio ('Sobre Jacó e a Vida Feliz', capítulo 3, onde diz: 'Não devemos culpar ninguém, exceto nossa própria vontade'), São Jerônimo ('Comentário sobre Isaías', livro 12; 'Comentário sobre Amós', III, 6: 'Se o infortúnio cair sobre a cidade...') e São João Crisóstomo ('Homilia sobre a Segunda Epístola a Timóteo', homilia 8), porque, após aconselhar que não devemos tentar investigar tudo, já que muito do que pertence a Deus está oculto, ele acrescenta: 'Conformem-se em saber que Deus provê todas as coisas; que fomos criados com dependência de nosso livre-arbítrio; que Deus opera algumas coisas, mas permite outras; que Ele não deseja que o mal ocorra; que nem tudo acontece apenas por Sua vontade, mas também pela nossa; que todos os males que cometemos são resultado de nossa vontade; que os bens que fazemos são fruto de nossa vontade e de Sua ajuda; que nada está oculto de Deus, mas isso não significa que Ele opere tudo.'

São Justino Mártir foi um apologista do século II que dialogou com o judaísmo. O Concílio de Constantinopla VI (680-681 d.C.) condenou o monotelitismo, reforçando a doutrina da vontade humana de Cristo. A citação de Amós 3:6 ('Se cair na cidade o infortúnio...') exemplifica a interpretação profética do juízo divino condicionado ao comportamento humano.Os Padres citados representam a tradição oriental (Basílio, Gregório de Nissa, João Damasceno) e ocidental (Ambrósio, Jerônimo), mostrando o consenso patrístico sobre o livre-arbítrio. A homilia de João Crisóstomo sintetiza a visão de que a ação divina coexiste com a responsabilidade humana sem anulá-la.

9. Santo Agostinho também afirma isso em vários lugares. Em 'Sobre o Livre Arbítrio' (especialmente no livro 2, capítulo final, e no livro 3, capítulos 1, 6 e outros), ele ensina, de acordo com seu propósito, que Deus não é a causa do pecado, mas o homem, quando usa seu livre arbítrio para pecar, mesmo que Deus não tenha concedido esse uso para o pecado. Em 'Sobre o Gênesis ao Pé da Letra' (livro 7, capítulo 26), ele diz: 'A natureza do homem vem de Deus, mas não a maldade em que ele se envolve ao fazer mau uso do livre arbítrio'. Em 'Sobre o Espírito e a Letra' (capítulo 31), ele afirma: 'Nas Escrituras Sagradas, não lemos em lugar algum: não há vontade que não venha de Deus. Com razão não está escrito, porque não é verdade; caso contrário, Deus seria o autor dos pecados, se não houvesse vontade que não viesse dEle, pois a má vontade por si só já é pecado, mesmo que não seja seguida por uma ação'. Em seu 'Livro das 83 Questões' (questão 3), ele mostra que Deus não é a causa do pecado, porque ninguém se torna malvado por instigação ou desejo de alguém sábio; mas Deus é mais sábio do que qualquer homem sábio; portanto, o homem não peca por instigação ou desejo de Deus. Na questão 4, ele conclui que a causa do pecado é a vontade livre de quem consente em cair nele. Ele também demonstra isso em 'A Cidade de Deus' (livro 12, capítulo 6).
Agostinho desenvolveu sua doutrina do livre-arbítrio em resposta aos maniqueus. 'De civitate Dei' contrasta a Cidade de Deus com a cidade terrena, enfatizando que o pecado surge do abuso da liberdade dada por Deus. O termo 'livre arbítrio' aqui se refere à capacidade humana de escolher entre o bem e o mal, antes da queda.

Sobre os artigos que lhe são falsamente atribuídos, Molina afirma (art. 10): 'É detestável e abominável a ideia de que Deus seja o autor de toda vontade e ação má, pois sua predestinação visa apenas o bem e a justiça. Deus só semeia misericórdia e verdade em seu caminho, porque a santíssima divindade não pode fazer com que as esposas sejam adúlteras ou as donzelas corruptas, mas sim condenar tais ações; tampouco pode dispor essas coisas, mas sim puni-las'. Ele continua: 'Portanto, a predestinação de Deus não incita, persuade ou empurra os ímpios para a maldade, nem os pecadores para a luxúria ou a infâmia. Em vez disso, ela predestina o julgamento no qual Deus recompensará cada um de acordo com suas ações, sejam boas ou más. Esse julgamento não ocorreria se os homens pecassem por vontade de Deus. Todo homem que for separado e colocado à esquerda de Deus será condenado por não ter cumprido a vontade de Deus, mas sim a sua própria'. No art. 13, ele diz: 'É indigno considerar Deus como a causa dessas desgraças, porque, embora Ele, em sua ciência eterna, saiba de antemão o que concederá como recompensa pelos méritos de cada um, Ele não pode ser enganado e, portanto, não impõe uma necessidade ou vontade de se desviar. Assim, se alguém abandona a justiça e a piedade, cairá por sua própria escolha; sua própria concupiscência o arrastará, e ele será enganado por si mesmo.

Nesse processo, o Pai, o Filho e o Espírito Santo não têm participação; a vontade divina também não intervém, exceto para impedir que muitos caiam, sem que ninguém seja forçado a cair'.
A refutação da predestinação como causa do mal alinha-se com a condenação do predestinianismo no Sínodo de Orange (529 d.C.). A distinção entre presciência divina e determinação é crucial: Deus prevê mas não causa o pecado. O termo 'concupiscência' refere-se à inclinação pecaminosa pós-queda, segundo a antropologia agostiniana.

O autor do Hypognosticon (livro 6) também afirma: 'Deus sabia de antemão sobre a maldade de Judas, mas não a predestinou nem a causou. No entanto, com justiça, Ele permitiu que Judas fizesse o mal, entregando-o à sua própria mente insensata'. Após outras reflexões, ele continua: 'É essencial defender a regra desta discussão inquestionável, que é confirmada pelas Escrituras: antes que os pecadores existissem, Deus já conhecia seus pecados, mas não os predestinou a pecar. No entanto, por causa desse conhecimento prévio, eles foram predestinados ao castigo'. Deixo de lado muitos outros ensinamentos de Santo Agostinho.
O Hypognosticon é uma obra pseudônima atribuída a Santo Agostinho durante a Idade Média, discutindo temas de predestinação. A distinção entre presciência (conhecimento prévio de Deus) e predestinação (decreto divino) foi central nos debates agostinianos sobre livre-arbítrio e soberania divina. Judas Iscariotes é citado como exemplo clássico de como o mal humano opera dentro do plano divino sem ser causado por Deus.

10. Fulgencio de Ruspe e Próspero da Aquitânia também afirmam isso, e seus testemunhos são citados por Graciano (c. 23 Vasis, q. 4). O primeiro testemunho deste capítulo é de Fulgencio; os outros, até as palavras: 'ex nobis exierunt...', são de Próspero. Ao longo de todo o livro 1 de 'Ad Monimum', Fulgencio demonstra, com muita sabedoria e detalhes, que Deus não é a causa do pecado. Gregório Magno também confirma isso em sua 'Homilia 9 ad Ezechielem', além de muitos outros Padres da Igreja.
Fulgencio de Ruspe (séc. V-VI) foi bispo africano e defensor do agostinianismo. Próspero da Aquitânia (séc. V) foi discípulo de Agostinho e propagador de sua doutrina. Graciano foi um jurista do século XII, autor do 'Decretum Gratiani', base do direito canônico. A citação 'ex nobis exierunt...' remete a 1 João 2:19 sobre os anticristos. Gregório Magno (séc. VI) foi papa e doutor da Igreja, conhecido por suas homilias exegéticas.

11. No entanto, não quero deixar de mencionar a opinião de Platão (em 'A República', livro 2) sobre esse assunto. Segundo ele, apenas Deus deve ser visto como a causa do bem; já para o mal, devemos procurar outra causa que não seja Deus. Ele continua dizendo: 'É essencial rejeitar completamente e não permitir que ninguém em um Estado bem governado — se ele for baseado em boas leis — afirme que Deus, embora seja bom, é a causa do mal de alguém. Isso não deve ser dito ou ouvido por ninguém, jovem ou velho, seja em poesia ou prosa, porque tal afirmação não é piedosa, não nos beneficia e não pode ser mantida de forma coerente'. Essas são as palavras de Platão.

# Discussão 32: Por que Deus não é a causa do pecado, mas sim o livre-arbítrio humano

1. Os católicos não têm dúvida sobre essa questão; mas eles se perguntam por que, mesmo que Deus — como causa primeira — influencie de maneira eficiente e direta a má ação do livre-arbítrio criado, de modo que toda essa ação seja devida a Deus e, ao mesmo tempo, toda ela seja devida ao livre-arbítrio, ainda assim, a culpa e a desonra dessa ação não são atribuídas a Deus, mas sim ao livre-arbítrio criado.
O parágrafo aborda a doutrina católica sobre a relação entre a causalidade divina (Deus como 'causa primeira') e o livre-arbítrio humano, tema central no contexto da teologia molinista. Luis de Molina, teólogo jesuíta do século XVI, propôs a 'ciência média' para conciliar a onisciência divina com a liberdade humana, gerando debates entre católicos e protestantes.

2. A maioria dos antigos teólogos argumenta que o pecado, em sua essência, consiste na falta de conformidade com a regra que o agente deve seguir. Portanto, o pecado não é algo positivo, mas uma deficiência, uma privação, um 'nada'. Por isso, é mais importante investigar a causa da deficiência do pecado do que sua causa eficiente. O livre-arbítrio humano pode falhar em seguir a regra ou lei que lhe foi dada —e de fato falha quando pratica o mal—, mas Deus, que não está sujeito a nenhuma regra externa, pois Ele mesmo é a lei, não pode falhar ao conceder o ser à ação humana junto com o livre-arbítrio. Assim, a ação é culpável e pecaminosa na medida em que depende do livre-arbítrio humano, mas não é culpável nem pecaminosa na medida em que depende de Deus como causa primeira e origem de todo ser. Isso porque Deus é a fonte do ser e, portanto, de uma bondade transcendente que acompanha o ser. O pecado e a maldade moral surgem apenas da deficiência em relação à regra, não do ser em si.
A explicação sobre o pecado como 'privação' remonta à teologia agostiniana, que entende o mal como ausência de bem. A distinção entre 'causa deficiente' (livre-arbítrio) e 'causa eficiente' (Deus) reflete influência tomista, comum na escolástica medieval.

3. No entanto, esse argumento não é suficiente para explicar a questão ou carece de relevância. É claro que Deus, sendo a bondade suprema, em Suas ações não pode deixar de agir de acordo com Sua própria natureza, tanto em relação aos outros quanto a Si mesmo. Nele, a lei é eterna, porque a lei é o próprio Deus e tudo o que Ele determina para Si mesmo: o que Ele pode fazer com justiça, o que seria vergonhoso se Ele fizesse e, portanto, o que seria contraditório, pois contrariaria Sua bondade suprema. Assim, concluímos que Deus não pode, de forma alguma, mentir por Si mesmo ou por meio de outro; nem pode ordenar pecados, mover ou inclinar alguém a ações pecaminosas, aconselhá-las ou predestinar alguém a elas, pois tais ações vão contra a razão correta, tanto humana quanto divina, e contra a bondade infinita. Isso é confirmado pelas Escrituras Sagradas, pelas definições da Igreja e pelos ensinamentos dos Santos Padres apresentados anteriormente. Portanto, não só é contrário à fé dizer que Deus é a causa do pecado, pois isso significaria que Ele falharia em Sua própria regra, cooperando conosco no pecado para que falhemos em nossa regra, mas também seria contrário à fé dizer que Deus ordenaria, aconselharia ou predestinaria alguém a cometer um ato malvado, ou que moveria e inclinaria alguém a isso por meio de Sua influência e ação. Se Deus fosse a causa do pecado nesse sentido, Ele também falharia em Sua lei eterna. É verdade que Deus poderia, ao alterar certas

circunstâncias, tornar uma ação que seria pecaminosa em outra situação em algo permitido. Por exemplo, como Senhor da vida, Deus ordenou a Abraão que sacrificasse seu filho Isaque, o que, naquela circunstância específica, era permitido e não contrariava o quinto mandamento, pois Deus concedeu a Abraão essa autoridade sobre seu filho. No entanto, que Deus ordene ou mova alguém a fazer algo que, em outras circunstâncias, seria considerado pecado, é uma contradição, pois vai contra a bondade divina e a lei eterna.
A menção ao sacrifício de Isaac por Abraão refere-se ao evento conhecido como 'Akedah' (Gn 22), usado para ilustrar a obediência à ordem divina mesmo em contradição aparente com a lei moral. O 'quinto preceito do decálogo' (Ex 20:13) é contextualizado aqui dentro do debate sobre a autoridade divina sobre a vida humana. A referência às 'definições da Igreja' e 'Santos Padres' alude aos concílios ecumênicos e autores patrísticos como Agostinho, que fundamentaram a doutrina do pecado.

4. Por isso, afirmamos que Deus não pode dispensar, no sentido estrito da palavra, os mandamentos do decálogo, permitindo o que a lei proíbe, ao anular sua força obrigatória. No entanto, Ele pode permitir algo que, em outras situações, seria contrário à lei, ao acrescentar uma circunstância específica que faz com que aquilo deixe de ser proibido. Isso não significa uma dispensa da lei, mas uma exceção à proibição, mantendo a integridade da lei e sua força obrigatória. Essa exceção ocorre ao se adicionar uma circunstância que faz com que o ato em questão não seja mais proibido. Isso também pode acontecer, às vezes, por meio de uma causa secundária. Por exemplo, o dono de um objeto pode permitir que alguém o tome sem violar o sétimo mandamento, ao conceder a permissão para isso. Nesse caso, não há dispensa do mandamento, mas a adição de uma circunstância que faz com que o ato não seja mais uma transgressão. Discutiremos isso mais adiante no lugar apropriado.
A discussão sobre a 'dispensa' dos preceitos do decálogo reflete debates medievais sobre a lei natural. O exemplo do sétimo mandamento (Ex 20:15) ilustra a distinção entre propriedade humana e direito divino, tema tratado por teólogos como Tomás de Aquino na 'Suma Teológica'.

5. Diante de tudo o que foi dito, fica claro que, para resolver a questão proposta, é necessário explicar por que a ação direta de Deus junto com as causas secundárias, por meio de sua influência universal, não entra em conflito com a lei eterna e, portanto, não é má por si mesma. Seria má apenas se Deus ordenasse, predestinasse ou movesse o livre-arbítrio criado de uma maneira que contradissesse a lei divina. No entanto, os pensadores antigos não explicaram a razão disso de forma satisfatória, deixando essa questão sem a devida clareza.
O parágrafo aborda o debate teológico sobre o 'concurso divino' (ação de Deus junto às causas secundárias) e a 'lei eterna', temas centrais na escolástica tardia. A menção aos 'antigos' refere-se a teólogos medievais e patrísticos que discutiam a compatibilidade entre a soberania divina e a liberdade humana, sem resolver plenamente a questão na perspectiva molinista.

6. Os teólogos de Salamanca, como Domingo de Soto (em 'De natura et gratia', livro 1, capítulo 18) e Melchor Cano (em 'De locis theologicis', livro 2, capítulo 4, resposta ao oitavo argumento), apresentam a seguinte explicação: Deus, com seu apoio universal, trabalha junto com todas as causas secundárias de uma maneira semelhante a uma causa natural que segue leis. Isso significa que Deus está sempre pronto para ajudar essas causas secundárias, como se agisse por necessidade natural e não por escolha

livre. Como esse apoio é essencial para as causas naturais — já que nenhuma delas poderia agir sem ele —, ele deve ser considerado parte da natureza. Assim, seria considerado um milagre se Deus, em algum momento, retirasse esse apoio e ele desaparecesse. Por isso, segundo eles, como as ações moralmente más surgem — no que diz respeito ao seu aspecto puramente natural — de causas naturais, seria absurdo atribuir a essas causas naturais a responsabilidade moral, a maldade ou a culpa dessas ações. Portanto, concluem que Deus é a causa — por meio de seu apoio geral — do aspecto natural dessas ações, mas não da culpa ou da maldade que elas carregam.
Os 'salmantinos' eram teólogos da Escola de Salamanca (século XVI), como Domingo de Soto e Melchor Cano, que defendiam um concurso divino 'naturalizado'. 'Concurso universal' significa a cooperação necessária de Deus com toda ação criatural. 'Causas segundas' são entidades criadas (como vontades humanas) que agem com autonomia relativa, dependendo do concurso primário divino.

Alguns interpretam essa visão da seguinte forma: Se Deus não cooperasse — por meio desse apoio geral — como natureza, em virtude da regra universal de nunca negar esse apoio — porque seria necessário e, por assim dizer, devido às causas secundárias —, mas apenas o fornecesse em algumas ocasiões, então concedê-lo às causas secundárias quando estivessem prestes a realizar ações moralmente más seria contrário à lei eterna, mau em si mesmo e, portanto, contraditório.
A distinção entre 'ser natural' (ato em sua dimensão ontológica) e 'culpa' (aspecto moral) vem de Tomás de Aquino (Suma Teológica I-II, q.79). O texto reflete a doutrina ortodoxa de que Deus coopera com o ato físico do pecado sem ser autor do mal moral, baseada em Atos 14:17 e Tiago 1:13-14.

7. Mesmo depois de ser ensinado e explicado dessa forma, esse raciocínio nunca me convenceu.

Primeiro, Deus decidiu desde a eternidade, de forma totalmente livre, estabelecer a lei de cooperar com as causas secundárias e também concede, de maneira igualmente livre, seu apoio universal sempre que o faz. Por isso, devido à liberdade com que age, Ele não pode ser classificado entre as causas naturais, já que uma causa natural é diferente das causas livres e morais. Na verdade, ao agir assim, Ele é uma causa livre e moral, digna de louvor sempre que concede seu apoio. Isso acontece por causa de Sua generosidade e do benefício gratuito que nos oferece, especialmente quando agimos corretamente com a ajuda desse apoio ou quando Ele o concede às coisas irracionais em benefício do ser humano. Portanto, quando agimos corretamente, o apoio universal de Deus é uma obra externa que reflete Sua generosidade e bondade. No entanto, quando Deus coopera da mesma forma em ações moralmente más, embora essas ações dependam totalmente de Seu apoio universal, esse apoio não é considerado uma obra externa culpável, nem a vontade divina que o concede é vista como responsável pelo mal, especialmente porque Deus age com total liberdade, assim como o livre arbítrio humano, que é a razão pela qual o pecado ocorre. O ser natural das ações morais vem de causas naturais, mas a bondade ou maldade moral só pode vir de uma causa livre. Por isso, o homem não é considerado virtuoso ou vicioso por ações que realiza sem liberdade, sejam elas boas ou más em relação ao seu objeto. Como Deus age livremente com Seu apoio geral, o fato de Ele agir de acordo com uma lei estabelecida, como se fosse por necessidade natural, não é suficiente para explicar por que apenas o bem natural das ações morais é atribuído a Deus, e não o caráter moralmente virtuoso ou vicioso dessas ações.

O termo 'concurso universal' refere-se à doutrina teológica da cooperação divina com as causas secundárias (criadas), sustentando que Deus sustenta e dirige toda ação criada sem anular a liberdade humana.A distinção entre 'bem natural' e 'bem/mal moral' deriva da teologia escolástica: o 'ser natural' da ação é neutro, enquanto a qualificação moral depende da intenção livre do agente.Molina aqui debate a relação entre liberdade humana e soberania divina, tema central na controvérsia de auxiliis (séc. XVI-XVII) entre jesuítas (molinistas) e dominicanos.

8. Em segundo lugar: Podemos rejeitar essa opinião porque não parece condizente com a bondade divina estabelecer uma lei que atue de forma genérica em conjunto com o livre-arbítrio humano. Seria algo totalmente injusto se essa lei não fosse aplicada de maneira universal e natural a todos os seres, mas apenas a alguns indivíduos específicos e em momentos particulares. Afinal, uma lei não pode ser considerada justa se, ao ser aplicada apenas a certos atos, se torna injusta e desigual, especialmente se essa injustiça e desigualdade não forem compensadas por sua aplicação a outros casos.
A crítica à 'lei de concorrer de modo genérico' reflete o debate sobre a congruísmo molinista: como Deus coordena sua presciência média (scientia media) com as escolhas livres sem comprometer sua justiça.O argumento contra a 'iniquidade' divina alinha-se com a defesa de Molina da equidade transcendental de Deus, base da teodiceia protestante.

9. Em terceiro lugar: Vamos supor que seja impossível para Deus agir de forma diferente ao cooperar com as causas secundárias e que, além do modo habitual de cooperação, Ele decida, em algum momento, cooperar com um ser humano ou anjo de uma maneira específica. Alguém poderia argumentar que, se essa pessoa, usando sua liberdade de escolha, realizar uma ação má quando poderia ter feito o bem, a culpa por essa ação má deveria ser atribuída a Deus como o instigador dela. Mas, ao mesmo tempo, essa pessoa também teria que admitir que, nas circunstâncias atuais, a culpa também deveria ser atribuída a Deus. Portanto, o fato de que Deus, com Sua cooperação universal, age com as causas secundárias como uma causa natural que opera por necessidade da natureza, não é uma razão válida para não atribuir a Deus a culpa pelas ações morais más.
A hipótese de Deus 'concorrer diferentemente' com anjos/homens toca no problema do mal: como Deus não é autor do pecado mesmo sendo causa primária de todo ato (Concordia, Disputa 26).A menção a 'causa natural que age por necessidade' contrasta com o voluntarismo teológico, posição rejeitada por Molina ao afirmar a sinergia livre entre divindade e criaturas.

10. Portanto, essa razão legítima e clara, se não estou enganado, é deduzida do que discutimos anteriormente sobre o concurso geral de Deus.

O apoio geral de Deus não age diretamente sobre as causas secundárias, mas sobre as ações dessas causas. Esse apoio é, por si só, neutro, de modo que, dependendo da influência da causa secundária, uma ação específica ocorre em vez de outra. Isso acontece porque o apoio de Deus não determina a influência da causa secundária, mas é, ele mesmo, determinado por essa influência em relação ao tipo de ação que ocorre. Portanto, quando o livre-arbítrio age com esse apoio divino, o fato de que uma escolha (volição) ocorre em vez de uma rejeição (nolice), ou que se escolhe algo bom em vez de algo ruim, deve-se à variação na influência do livre-arbítrio. Assim, as ações do livre-arbítrio — assim como

as de qualquer outra causa secundária — não devem ao apoio geral de Deus o fato de serem de um tipo ou outro, e, consequentemente, o serem boas ou más, mas sim ao próprio livre-arbítrio. Certamente, teólogos como Soto e Cano, se interpretados corretamente, não defenderam outra coisa, embora não tenham explicado essa questão com a clareza necessária. Também não precisaram afirmar que o apoio universal de Deus procede dEle como uma causa natural.
O parágrafo aborda a doutrina do 'concurso divino' (concursus divinus), central na teologia molinista. Molina, ao discutir a relação entre o livre-arbítrio humano e a providência divina, propõe que Deus concede um 'concurso geral' que se adapta à ação das causas segundas (como o livre-arbítrio), sem determinar especificamente suas escolhas. Isso reflete o conceito molinista de 'ciência média' (scientia media), onde Deus conhece as ações livres condicionais (por exemplo, 'o que alguém escolheria em dada circunstância').Soto (Domingo de Soto, 1494-1560) e Cano (Melchor Cano, 1509-1560) foram teólogos dominicanos espanhóis críticos do molinismo. Soto defendeu uma visão tomista mais tradicional da graça, enquanto Cano é conhecido por seu método teológico em 'De Locis Theologicis'. Sua menção aqui indica o debate pós-Tridentino sobre sinergia divino-humana.

11. No entanto, houve aqueles que, discordando da opinião apresentada, levantaram a seguinte objeção.

Primeiro, o concurso geral de Deus não é chamado de 'geral' porque seja único e idêntico em sua realidade externa a Deus, seja numericamente ou em termos de espécie, comum a todas as causas secundárias e indiferente a qualquer de seus efeitos. Em vez disso, é chamado de 'geral' porque Deus estabeleceu, por uma lei comum e geral, cooperar com todas as causas secundárias de maneiras distintas, conforme a natureza de cada uma. Por exemplo, a maneira como Deus coopera com o fogo é diferente da maneira como coopera com um cavalo. A cooperação de Deus com o fogo é o próprio efeito produzido, na medida em que vem de Deus, entendido como uma ação divina e externa direcionada a esse efeito. Da mesma forma, a cooperação de Deus com o cavalo é o próprio efeito produzido, na medida em que vem de Deus, entendido como uma ação divina e externa direcionada a esse efeito. Como esses efeitos são diferentes em espécie e as ações são diferentes em espécie de acordo com a diversidade dos termos, os concursos gerais de Deus também serão diferentes em espécie. Portanto, os efeitos distintos em espécie produzidos pelas causas secundárias serão de um tipo ou de outro, não apenas devido à diversidade do influxo das causas secundárias, mas também devido ao modo diverso de Deus influenciar esses mesmos efeitos.
A distinção entre o concurso divino com causas segundas diferentes (fogo vs. cavalo) reflete a ontologia escolástica: Deus age de modo congruente com a natureza de cada ser (cf. Tomás de Aquino, STh I, q.105). O 'concurso geral' não é uniforme, mas se particulariza conforme a causalidade própria de cada criatura, preservando a autonomia das causas segundas dentro da ordem divina.

12. Em segundo lugar: Embora a causa secundária determine que Deus coopere de uma maneira específica, é importante entender que o efeito produzido não depende apenas da causa secundária, mas também da cooperação específica de Deus. Mesmo que Deus não utilize essa cooperação específica, a menos que esteja cooperando com essa causa secundária em particular.
O 'concurso particular' divino refere-se à ação específica de Deus em cada ato causal, sem anular a causalidade secundária. Isso evita o ocasionalismo (onde só Deus age) e o pelagianismo (onde o

humano age independentemente). Molina busca equilíbrio: Deus determina 'como' concorre, mas a causa segunda determina 'qual' efeito específico emerge.

13. Em terceiro lugar: A cooperação de Deus é a causa de toda a existência que vemos no efeito, como todos concordam, incluindo aquela que faz com que este efeito seja de um tipo específico e numericamente distinto. Portanto, que o efeito seja de uma determinada maneira não depende apenas da causa secundária, mas também da cooperação geral de Deus; consequentemente, não há razão para não atribuir a Deus — quando Ele coopera na produção deste efeito com Sua cooperação geral — as consequências deste efeito como tal.
O termo 'concurso geral de Deus' refere-se à doutrina teológica da concorrência divina, onde Deus coopera com as causas secundárias (criaturas) na produção de efeitos. Molina debate aqui a relação entre a causalidade divina e humana, tema central na controvérsia De auxiliis (séc. XVI) entre jesuítas molinistas e dominicanos tomistas.

14. Esses argumentos surgem de uma crença equivocada de nossos oponentes. Eles concordam conosco que o concurso geral de Deus não é uma influência direta de Deus sobre a causa, mas sim uma colaboração com a causa para produzir o efeito. No entanto, eles acreditam que o concurso universal de Deus é uma ação numericamente diferente do concurso da causa secundária, embora seja a mesma ação. Quando essa ação vem de Deus, é chamada de 'concurso de Deus'; quando vem da causa secundária, é chamada de 'concurso da causa secundária', como já explicamos. Se fossem ações distintas, e o concurso da causa secundária viesse apenas dela, teríamos que admitir que existe uma ação —ou a razão formal e real da ação— que não depende de Deus, mas apenas da causa secundária, o que é completamente inaceitável.
A distinção entre 'concurso de Deus' e 'concurso da causa segunda' remete à discussão sobre sinergismo: como a ação livre de Deus e das criaturas coexistem. A posição de Molina rejeita a 'pré-motão física' tomista, defendendo que a ação divina e humana são numericamente a mesma, diferenciadas apenas pela relação causal.

15. Portanto, ao primeiro argumento, devemos responder que é falso afirmar que o concurso geral de Deus seja diferente por natureza — seja numericamente ou em espécie — do concurso das causas secundárias. Isso porque não há nada na natureza — nem a ação, nem o efeito da ação — que seja resultado apenas da influência de Deus por meio de seu concurso geral, sem que também dependa da influência simultânea da causa secundária por meio de seu influxo particular. Isso não pode acontecer, pois essas duas causas, ao agirem dessa maneira, unem naturalmente tanto o efeito quanto a ação. Por isso, elas dependem mutuamente uma da outra ao agir dessa forma, ou seja, de tal modo que o influxo específico de uma não pode ocorrer — nem mesmo pelo poder divino — sem o influxo da outra. Esses influxos também não são diferentes por natureza, a menos que relacionemos uma única e mesma ação particular com as diversas causas que influenciam de maneiras distintas sobre a totalidade dessa ação. Entre essas causas está a causa universal, que confere à ação a totalidade do ser por meio de sua causalidade parcial. No entanto, o fato de essa ação ser de uma espécie ou de outra não se deve ao modo como essa causa influencia. Essa ação também recebe todo o seu ser da outra causa, enquanto causa particular, também por meio de causalidade parcial. Assim como essa ação é particular e própria

dessa causa devido ao seu modo de influência, ela também se distingue em espécie das outras ações pela mesma razão. Portanto, devemos negar que Deus concorra com seu concurso geral de maneira distinta com as diferentes causas secundárias.
A 'parcialidade causal' explica como Deus (causa universal) e as criaturas (causas particulares) contribuem para um mesmo efeito. Molina nega que haja duas ações separadas, afirmando a co-influência simultânea. Isso reflete sua teoria do 'conhecimento médio' (scientia media), onde Deus coordena Sua vontade com as escolhas livres das criaturas.

Sobre a explicação desse argumento, reconhecemos que a colaboração de Deus com o fogo é diferente em natureza da colaboração de Deus com o cavalo. No entanto, não concordamos que isso aconteça porque Deus influencia de maneiras distintas o fogo e o cavalo, dependendo dEle. Em vez disso, essa diferença ocorre devido à combinação da influência de cada uma dessas duas causas específicas — direcionadas para uma única ação, tanto em número quanto em natureza — com a influência de Deus. Assim, por causa dessas causas específicas, entendidas como causas eficientes, as colaborações universais de Deus se diferenciam em termos de natureza.
Molina argumenta que a distinção específica nos efeitos (ex.: fogo queimar vs. cavalo correr) vem das causas secundárias, não de um concurso divino diferenciado. Isso preserva a simplicidade da ação de Deus, adaptando-se às naturezas particulares criadas, conforme sua defesa da liberdade humana dentro da providência divina.

16. Em resposta ao segundo argumento, devemos afirmar que, assim como a unidade numérica de uma ação e seu efeito muda com qualquer variação nas partes da causa ou em outras circunstâncias que influenciam o efeito (como explicado na Metafísica, livro V), da mesma forma, o tipo de efeito produzido depende da influência da causa secundária no momento presente. Isso também depende da ação de Deus no mesmo momento e das circunstâncias envolvidas. Portanto, se a causa secundária agir em outro momento ou sob diferentes circunstâncias, resultará em uma ação diferente. Da mesma forma, se Deus agir em outro momento ou sob outras circunstâncias, também resultará em uma ação diferente. No entanto, no momento presente, não há uma ação distinta de Deus e outra da causa secundária, mas uma única ação, na qual as contribuições de ambas as causas se unem em uma única ação. Além disso, as ações morais não são boas ou más devido a diferenças individuais, mas devido a diferenças de tipo e circunstâncias. Se essas circunstâncias, mesmo que numericamente distintas, fossem idênticas em outra ação do mesmo tipo, essa ação seria igualmente boa ou má.
Luis de Molina menciona a 'Metafísica, livro V' de Aristóteles, referindo-se à discussão filosófica sobre causalidade. Isso reflete a influência do pensamento aristotélico na teologia escolástica, especialmente na relação entre causas primárias (Deus) e secundárias (criaturas), tema central na obra de Molina.

17. Em resposta ao terceiro argumento, é importante distinguir duas coisas: primeiro, que um efeito recebe influência de Deus como causa parcial e por meio de Seu concurso universal, o que faz com que o efeito seja de um tipo específico; e segundo, que o efeito seja assim diretamente por influência de Deus. Aceitamos o primeiro ponto, mas rejeitamos o segundo. Já explicamos que o fato de o efeito ser de um tipo específico depende apenas da maneira como a causa particular influencia, sendo essa causa a responsável direta pelo efeito. No entanto, a culpa ou infâmia associada a um ato é consequência

apenas da causa segunda, que, ao agir, se desvia da regra correta. Embora a existência do ato em si dependa também de Deus como causa universal, a culpa é resultado exclusivo da causa particular. Além disso, é crucial entender que certas características intrínsecas, como o pecado, o mérito ou o sentimento, que dependem diretamente de uma causa segunda, não podem ser atribuídas a Deus. Deus não peca, não merece nem sente como Deus. A existência de características como a culpa e o pecado ocorre além do influxo e da intenção de Deus, que concede à causa segunda o poder de agir. Portanto, embora Deus seja a causa universal da ação que, materialmente, chamamos de 'pecado', Ele não é a causa universal da culpa ou do pecado em si. Isso será explicado com mais clareza a seguir.
Molina aborda a distinção entre causa universal (Deus) e causa segunda (criaturas), conceito-chave em sua teologia do 'concurso divino'. A ideia de que a culpa moral pertence exclusivamente à causa segunda (o ser humano) está ligada ao debate sobre livre-arbítrio e graça, central na controvérsia De auxiliis entre jesuítas e dominicanos no século XVI.

18. Com base no que foi dito, entendemos que Deus não pode ser responsabilizado por nossas ações moralmente más, como se Ele fosse uma causa direta que as influenciasse. Podemos usar o exemplo de um ferreiro que fabrica espadas. Assim como o ferreiro não é culpado pelos crimes cometidos por aqueles que usam mal suas espadas ─já que as espadas são neutras em relação ao uso bom ou ruim que se faz delas─, mas a culpa recai sobre o livre-arbítrio daqueles que as usam de forma errada, da mesma maneira, o apoio geral de Deus é neutro em relação tanto às boas quanto às más ações. Portanto, as más ações não devem ser atribuídas a Deus, mas sim àqueles que abusam do apoio geral de Deus para praticar o mal.
A analogia do ferreiro e da espada ilustra a doutrina molinista do 'concurso geral' divino. Molina argumenta que Deus coopera com ações humanas de modo indiferente (sem determinar moralidade), preservando a responsabilidade humana pelo pecado, alinhando-se com a defesa do livre-arbítrio contra o determinismo calvinista.

19. Mas alguém pode argumentar: Assim como o ferreiro é culpado quando entrega uma espada a alguém sabendo que provavelmente a usará de forma errada, da mesma forma, já que Deus prevê quem vai abusar de Sua ajuda geral, por que Ele não é considerado culpado por não retirar essa ajuda? Afinal, Ele poderia impedir o pecado, mas escolhe não fazer isso.
A objeção apresentada reflete críticas contemporâneas a Molina, como as de Domingo Báñez, sobre a relação entre presciência divina e responsabilidade ética. A resposta molinista implicaria sua teoria da 'ciência média', onde Deus conhece ações livres em circunstâncias hipotéticas sem violar a liberdade humana.

Neste ponto, é importante distinguir entre como isso se aplica aos seres humanos e como se aplica a Deus. Deus, sendo o Senhor de tudo, tem o direito de testar e examinar as criaturas que possuem livre arbítrio. Se essas criaturas usam bem o seu livre arbítrio, com a ajuda da graça divina, alcançam a vida eterna por seus próprios méritos. Se, por outro lado, fazem mau uso desse arbítrio, serão justamente punidos. Deus não é obrigado a impedir os pecados, mas pode permiti-los de maneira legítima. Além disso, é parte da providência divina fornecer a cada criatura os meios necessários para agir de acordo com sua natureza, mesmo que esses meios possam ser usados tanto para o bem quanto para o mal. No

entanto, os seres humanos, que estão sujeitos a Deus e às leis divinas, têm a obrigação, tanto por lei divina quanto natural, de impedir os pecados de seus semelhantes, desde que possam fazê-lo sem causar dano a si mesmos ou a outros. Eles também não devem cooperar em ações que prejudiquem os outros. Assim como a lei natural exige que amemos o próximo como a nós mesmos, ela também exige que nos preocupemos com o bem-estar do próximo. Portanto, nossos pecados não podem ser atribuídos a Deus como se Ele fosse a causa que poderia impedi-los e não o fez, assim como um naufrágio não pode ser imputado a um marinheiro que poderia tê-lo evitado e não o fez. Para que algo seja atribuído a alguém como causa negativa, é necessário que essa pessoa esteja obrigada a impedir o ato, que tenha a capacidade de fazê-lo e que, no entanto, não o faça. Mas Deus não está obrigado a impedir nossos pecados.

# Discussão 33: Onde explicamos o que já foi dito e perguntamos se Deus deve ser visto como o autor das ações do nosso livre-arbítrio e também como a causa do aspecto material do pecado

1. Para que fique mais claro o que explicamos até agora, precisamos acrescentar alguns pontos. Isso ajudará a entender até que ponto os atos do nosso livre-arbítrio devem ser atribuídos a Deus, como o autor e a causa primeira de todas as coisas, e até que ponto podemos dizer que Deus deseja ou não esses atos. Mas, para começar de forma mais ampla, devemos primeiro olhar para os atos e efeitos em que as causas secundárias não têm liberdade.
O parágrafo aborda a relação entre livre-arbítrio humano e Deus como causa primeira, tema central na teologia de Molina. Isso reflete debates históricos entre protestantes e católicos sobre predestinação e graça durante a Reforma.

2. Primeiro, devemos entender o seguinte: Deus é a origem e a causa principal de todas as ações e dos efeitos produzidos pelas causas secundárias, que agem de acordo com a necessidade da natureza. Isso inclui toda a bondade natural dessas causas, pois todas elas vêm de Deus — direta ou indiretamente — e, por Sua sabedoria, Ele lhes deu as capacidades naturais necessárias para realizar suas ações e produzir seus efeitos. Além disso, Deus concede a todas essas causas o Seu apoio, que é essencial para que elas ajam, embora esse apoio seja neutro em relação aos diferentes tipos de ações e efeitos. No entanto, a determinação específica das ações e dos efeitos, ou sua diversidade, depende das capacidades naturais que Deus concede diretamente às causas secundárias, para que ajam de acordo com os propósitos que Ele estabeleceu para elas por meio dessas mesmas capacidades.
O conceito de 'causas segundas' e 'concurso geral de Deus' remete à doutrina escolástica do concurso divino, onde Deus coopera com ações criadas. Isso foi central na controvérsia De Auxiliis (séc. XVI-XVII) entre jesuítas e dominicanos sobre graça e liberdade.

Por isso, Aristóteles e outros filósofos acreditavam que a natureza, ao agir diretamente por meio de causas secundárias, demonstra inteligência. Isso porque essas causas secundárias, que são puramente naturais, só poderiam ter origem em uma causa primeira inteligente. Essa causa primeira, por meio das

forças presentes nas coisas, as guia para seus próprios fins e para os propósitos do universo como um todo. Essas forças são tão bem adaptadas para agir e alcançar seus objetivos que, como a experiência nos ensina, elas sempre agem de maneira consistente.
A menção a Aristóteles refere-se à teleologia natural, integrada por teólogos como Tomás de Aquino para defender a governança divina. A 'causa primeira inteligente' alinha-se ao argumento cosmológico, usado para demonstrar a existência de Deus através da ordem natural.

3. Em segundo lugar: Ao falar sobre os atos livres e o bem e o mal morais que eles envolvem, afirmo que —como discutimos nas disputas 5 e 19—, com base nas capacidades naturais do nosso livre-arbítrio e apenas com o auxílio geral de Deus, podemos realizar alguma ação moralmente boa em seu objeto e circunstâncias. Portanto, podemos fazer com que seja, em termos absolutos, um bem moral em relação à felicidade natural, especialmente quando não envolve uma dificuldade significativa. Para ilustrar isso, considere o seguinte exemplo: Vemos uma mulher, sentimos uma atração muito leve e quase insignificante por ela, e alguém realiza o seguinte ato moralmente bom: 'Não quero pecar com ela'; embora pudesse ter realizado o ato oposto, que é moralmente mau e um pecado mortal, ou seja: 'Quero fornicar'.
O exemplo sobre fornicação ilustra a visão católica de 'pecado mortal' (grave e separador de Deus), contrastando com a perspectiva protestante que enfatiza a corrupção total. As 'disputas 5 e 19' referem-se a seções da própria obra de Molina sobre ação humana e graça.

4. Em terceiro lugar: Com a ajuda geral de Deus — junto com as capacidades do livre-arbítrio —, o ato material do bem moral (ou seja, o ato considerado em sua natureza básica) também apresenta sua bondade moral sem necessidade de qualquer influência adicional de Deus ou do livre-arbítrio. Da mesma forma, com a ajuda geral de Deus — junto com as capacidades do livre-arbítrio —, o ato material do mal moral também apresenta sua maldade moral, podendo já ser considerado pecaminoso, sem qualquer influência adicional de Deus ou do livre-arbítrio.
O termo 'concurso geral de Deus' refere-se à doutrina teológica de que Deus coopera com as ações humanas de modo geral, sustentando a liberdade humana. O 'livre arbítrio' é a capacidade humana de escolher entre o bem e o mal, tema central no debate entre molinismo (de Molina) e tomismo.A distinção entre 'ato material do bem/mal moral' e 'bondade/maldade moral' reflete a discussão escolástica sobre a natureza dos atos (gênero de natureza) versus sua qualificação moral (dependente de circunstâncias e intenção).

Demonstração: Se, como muitos afirmam, além da matéria desses dois atos — ou seja, desses dois atos considerados em termos gerais de natureza —, neles não houvesse uma razão formal e real pela qual pudessem ser considerados virtuosos ou culposos — ou seja, atos moralmente bons ou pecaminosos em termos específicos, seja por avareza, injustiça ou algum outro vício —, mas essas razões formais fossem apenas entidades de razão em relação aos ditames da razão e da lei de Deus, às quais, dadas certas circunstâncias, se adequariam ou não, sem dúvida, nesse caso, esses atos não se realizariam com outro concurso geral de Deus ou particular do livre arbítrio além daqueles aos quais se deve sua matéria. Pois os entes de razão não surgem por outra eficiência ou influxo além daqueles aos quais se deve, como fundamento, sua matéria ou realidade. Embora alguns — como Cayetano — sustentem que

essas razões formais são reais, no entanto, elas não se encontram nesses atos em virtude de outra eficiência e influxo além da eficiência e influxo em virtude dos quais esses atos se realizam em termos gerais de natureza, de modo semelhante à semelhança real de uma brancura nova com outra brancura anterior, que não se deve a outra eficiência e influxo além daqueles em virtude dos quais se produz a própria brancura. Pois se, além da eficiência e do influxo em virtude dos quais se produz a brancura, a semelhança resultante necessitasse de outro concurso geral ou influxo de Deus, então, uma vez que Deus confere esse concurso livremente, uma vez produzida a brancura, Ele poderia negá-lo e, consequentemente, fazer que houvesse duas brancuras que de modo algum se assemelhassem entre si, sendo isso contraditório; por isso, todos negam que o poder divino possa fazer tal coisa. Assim também, Deus poderia fazer que aquele que, quando se apresenta a ocasião, não quer fornicar para não transgredir a lei divina, não realize esse ato virtuoso, porque, embora esse homem não quisesse fornicar pela razão mencionada, Deus influenciaria sobre ele negando seu concurso geral com o objetivo de que esse ato carecesse da razão formal da virtude da castidade que acompanha esse ato pela própria natureza do objeto. Da mesma forma, poderia fazer que quem, deliberadamente e conscientemente, quer fornicar, não realize esse ato culposo e moralmente mau, porque negaria seu concurso universal com o objetivo de que esse ato carecesse da razão formal e culposa da fornicação. Certamente, quem pode não ver que isso não só é extremamente absurdo, mas também ridículo?
Cayetano (Tommaso de Vio, 1469-1534) foi um cardeal dominicano e teólogo tomista, conhecido por seus comentários a Tomás de Aquino. Sua defesa de 'razões formais reais' opunha-se à visão de que a moralidade é apenas uma construção racional ('entes de razão').A analogia com 'brancura' ilustra a ideia de que a semelhança moral (ex: castidade) surge intrinsecamente do ato, sem necessidade de novo influxo divino. O exemplo da fornicação remete à ética sexual paulina (1Cor 6:18; 1Ts 4:3-5).

5. Em quarto lugar: Do que acabamos de explicar, conclui-se que, com o mesmo apoio geral de Deus e a colaboração específica do livre-arbítrio, que permitem a realização de um ato em geral, é possível realizar tanto um ato virtuoso e moralmente bom quanto um ato errado ou pecaminoso. Portanto, às vezes, a realização de um ato virtuoso e moralmente bom e a de um ato errado ou pecaminoso não exigem um apoio maior ou diferente de Deus.

Isso fica claramente demonstrado pelo exemplo que apresentamos. De fato, o desejo de ter relações sexuais aqui e agora com a mulher que acabamos de ver é, sem dúvida, um ato idêntico em sua natureza e em termos materiais, independentemente de haver um contrato matrimonial ou não. No entanto, se houver um contrato matrimonial, esse ato será virtuoso devido à castidade conjugal; e se não houver contrato, será um ato de fornicação moralmente errado e também um pecado mortal. Portanto, como já explicamos que, com o mesmo apoio geral de Deus e a escolha particular do livre arbítrio com que se realiza um ato em sua natureza, dependendo das diferentes circunstâncias que o acompanham, esse ato terá uma razão formal de virtude ou de culpa sem outro apoio de Deus e do livre arbítrio, segue-se que, em certas ocasiões, Deus não apoia o ato virtuoso ou moralmente bom com outro apoio, nem com um apoio maior, do que aquele com que apoia o ato culposo e moralmente errado.
O exemplo do contrato matrimonial versus fornicação baseia-se na visão bíblica do casamento (Hb 13:4; Mt 19:4-6) e na doutrina do pecado como transgressão da lei divina (1Jo 3:4).'Pecado mortal' é

um termo da teologia católica (não protestante) que classifica pecados graves que rompem com a graça divina. Molina, como teólogo jesuíta, segue esta categorização.

6. Em quinto lugar: Assim como Deus dá às causas naturais forças específicas para agir de uma única maneira, fazendo com que essas causas determinem o apoio geral de Deus — que, por si só, é neutro em relação aos diferentes tipos de ações e efeitos — para que realizem suas ações e efeitos particulares, da mesma forma, Ele concede aos seres humanos e aos anjos a capacidade de escolha — que não está limitada a agir de uma única maneira —, permitindo que sejam donos de suas ações e decidam por si mesmos o que fazer, seja para o bem ou para o mal, para a vida ou para a morte. Assim, podem ser elogiados ou recompensados por suas boas ações, mas também podem ser punidos ou repreendidos por suas más ações. Por meio dessa capacidade de escolha, eles não apenas determinam o apoio geral de Deus em relação às ações de sua própria vontade, mas também, devido à liberdade inerente a essa capacidade, podem optar por não agir ou direcionar esse apoio de Deus de modo que sigam um desejo antes de outro, ou escolher entre diferentes objetos de desejo. Dessa forma, eles determinam o apoio de Deus para que suas ações sejam virtuosas ou culposas, conforme sua vontade. Por isso, dizemos que possuem liberdade tanto para agir quanto para escolher especificamente como agir.
O parágrafo aborda o conceito teológico do 'livre-arbítrio' (liberdade de escolha humana) e o 'concurso geral de Deus' (cooperação divina com ações criaturais). Molina, representante do molinismo, busca equilibrar a soberania divina e a liberdade humana, tema central em debates pós-Reforma. A distinção entre 'volição' (ato de querer) e 'nolição' (ato de rejeitar) reflete a tradição escolástica de análise dos atos da vontade.

7. Em sexto lugar: Mesmo que, ao cooperarmos com nosso livre-arbítrio, nossas obras sobrenaturais sejam atribuídas a nós e recebam de nossa influência sua forma substancial, elas também devem ser atribuídas a Deus. Ele não é apenas a causa primeira e o criador de todo bem, mas também o artífice específico de todas essas obras, pois é dEle que elas recebem sua natureza sobrenatural.
O termo 'obras sobrenaturais' refere-se a ações humanas elevadas pela graça divina além da capacidade natural. A teologia molinista enfatiza que mesmo atos sobrenaturais requerem cooperação humana livre, integrando sinergia entre graça e liberdade, tema debatido na controvérsia *De auxiliis* (século XVI-XVII) entre jesuítas e dominicanos.

Por exemplo, os atos pelos quais aceitamos as revelações divinas de maneira sobrenatural — necessários para alcançar a salvação — são nossos porque dependem da nossa cooperação, ou seja, do nosso livre-arbítrio. Esses atos não poderiam acontecer sem a nossa participação livre. Além disso, graças à nossa influência, esses atos são aceitações, não rejeições ou ações de outra natureza. No entanto, o fato de serem sobrenaturais e diferentes dos atos que poderíamos realizar apenas com as forças do livre-arbítrio deve-se a Deus como causa específica. Ele é quem faz com que esses atos sejam assim, seja diretamente, seja por meio de uma graça sobrenatural que Ele nos concede. Embora a nossa contribuição seja um ato nosso, pois sem a nossa vontade livre não poderia ocorrer, e também porque o fato de ser uma aceitação e não outra coisa se deve à nossa vontade, o caráter sobrenatural e distinto dessa aceitação deve-se a Deus como causa específica desse ato.

O 'hábito sobrenatural' mencionado refere-se à graça infusa, doutrina desenvolvida por Tomás de Aquino. A distinção entre contrição 'sobrenatural' (movida pela graça) e 'natural' (meramente humana) remonta ao Concílio de Trento (1545-1563), que definiu a necessidade da graça para a justificação.

8. Em sétimo lugar: Deus, como criador e causa primeira de todas as coisas, é responsável por todas as nossas boas ações morais e obras naturais, mas não por nossas más ações e pecados. Isso não ocorre apenas porque Deus proíbe as más ações e pecados — ao contrário, Ele nos ordena a praticar o bem e nos encoraja com Seus ensinamentos a fazer boas obras, que Lhe agradam, enquanto desaprova e condena as más ações. Além disso, Ele frequentemente nos dá ajuda especial para realizar boas obras naturais, mas nunca para más ações ou pecados, pois Ele deseja que essas más ações não aconteçam, desde que nós também queiramos evitá-las, usando nossa liberdade. No entanto, o principal motivo é que — como Santo Agostinho ensina em 'De libero arbitrio', livro 2, capítulo final, e livro 3, capítulos 1 e 6, entre outros — Deus nos deu o livre-arbítrio e, ao mesmo tempo, Sua cooperação geral para que ajamos de acordo com a razão e Sua lei, alcançando tanto a felicidade natural quanto a sobrenatural com a ajuda do poder divino. Ele não nos deu o livre-arbítrio e Sua assistência para que os usássemos mal e nos perdêssemos, embora nos tenha permitido a possibilidade de abusar deles, pois nos fez livres. O objetivo é que, para nosso maior benefício, sejamos responsáveis por nossas ações e, usando bem a liberdade que recebemos, alcancemos recompensas e louvor por agir corretamente. Portanto, como nossas boas ações morais são o propósito para o qual Deus nos deu o livre-arbítrio e Sua cooperação, essas ações devem ser atribuídas a Ele como autor da natureza e causa primeira de todas as coisas, assim como qualquer bem natural. Por outro lado, como nossas más ações estão fora do propósito para o qual Deus nos deu o livre-arbítrio e Sua cooperação — sendo nós mesmos os responsáveis por abusar desses dons —, nossas más ações e pecados não devem ser atribuídos a Deus, mas a nós mesmos como causa deles.
Santo Agostinho (354-430 d.C.), citado aqui, desenvolveu a doutrina do livre-arbítrio em obras como *De libero arbitrio*, combatendo o maniqueísmo. Sua visão sobre o mal como privação do bem e a responsabilidade humana pelo pecado influenciou profundamente a teologia ocidental, incluindo a Reforma Protestante.

9. Alguns pensam que o concurso geral de Deus não é um influxo direto sobre a ação e o efeito da causa segunda, mas sim um influxo direto sobre a própria causa segunda, que então, movida por esse concurso, age e produz efeitos. Eles também acreditam que nosso livre arbítrio não pode realizar nenhuma ação sem que Deus o mova previamente por meio de seu concurso geral. Por isso, sustentam que nossas ações moralmente más, como decidir cometer adultério, devem ser atribuídas a Deus como autor e causa desses atos, enquanto ao nosso arbítrio cabe apenas a infâmia do pecado, que é um desvio da lei de Deus.
O conceito de 'concurso geral' refere-se à doutrina molinista da cooperação divina com as causas segundas. Molina (1535-1600) desenvolveu esta teoria na controvérsia De Auxiliis sobre graça e livre-arbítrio, opondo-se tanto aos calvinistas quanto aos tomistas. A distinção entre 'autor do ato natural' e 'causa da infâmia do pecado' remonta a Agostinho (De Civitate Dei, XI) e foi crucial nas discussões sobre teodicéia.O termo 'ente de razão' (ens rationis) na escolástica significa uma realidade mental sem existência objetiva, aplicado aqui à natureza relacional do pecado como desvio da lei divina.

10. Para explicar e defender isso, eles acrescentam dois pontos.

Primeiro: Deus, com Sua influência geral, guia nosso livre-arbítrio para agir de acordo com a razão correta e Sua lei, direcionando-nos para o bem. No entanto, quando nosso livre-arbítrio escolhe transgredir a lei de Deus e pecar, ele se desvia da orientação e direção divina por sua própria influência, levando ao ato pecaminoso. Isso pode ser comparado a um professor que guia a mão de um aluno para escrever letras bonitas, mas o aluno, por sua própria vontade, desvia a mão e escreve letras ruins. Da mesma forma, assim como uma pedra cai em linha reta por seu próprio peso, mas alguém no alto de uma torre pode desviar sua trajetória para atingir outra pessoa que está sentada no caminho, longe da torre.
A analogia do professor e discípulo na escrita reflete a visão molinista da 'ciência média' - Deus conhece hipoteticamente como as criaturas agiriam em qualquer circunstância (STh I, q.14, a.13). A imagem da pedra desviada alude ao princípio aristotélico-tomista de que Deus usa até os atos maus para seus fins (como em Gn 50:20), sem ser autor do pecado.

11. Em segundo lugar: Se um pecador, usando seu livre-arbítrio e influência, decidir se desviar de um caminho racional e escolher o pecado, Deus, com sua ação geral, o moverá e ajudará nessa decisão específica, mantendo sua liberdade. Isso é semelhante a um comerciante que, para salvar sua vida durante uma tempestade, joga suas mercadorias ao mar, optando por perder algo menor para evitar uma perda maior. Da mesma forma, Deus age em todas as ações do livre-arbítrio, mesmo as más, não apenas permitindo que essas ações aconteçam através do livre-arbítrio criado, mas também assegurando que elas se realizem em sua essência natural, embora não no aspecto pecaminoso que elas envolvem.
A analogia do mercador na tempestade ecoa o princípio do 'mal menor' na ética escolástica. A distinção entre 'ser natural' do ato e 'infâmia do pecado' deriva de Tomás de Aquino (STh I-II, q.72, a.1), sustentando que Deus coopera com o ato físico (como matar) mas não com o aspecto moral (assassinato).

12. Essa opinião, se não me engano, já foi refutada nas discussões anteriores e parece inconsistente, em primeiro lugar, com as palavras do Concílio de Trento (sessão 6, cânone 6): 'Se alguém disser que Deus realiza tanto as más obras quanto as boas, não apenas de modo permissivo, mas também propriamente, seja anátema'. Também não está de acordo com os testemunhos das Sagradas Escrituras e dos Santos Padres que citamos na disputa 31, especialmente o que diz Santo Agostinho em 'De spiritu et littera' (capítulo 31): 'Nas Sagradas Escrituras não lemos em nenhum lugar: a vontade só procede de Deus. Com razão não está escrito, porque não é verdade; caso contrário, Deus também seria autor dos pecados — sendo isso totalmente falso —, se não houvesse vontade senão procedente dEle, porque mesmo a má vontade sozinha já seria pecado, ainda que faltasse o efeito'. Da mesma forma, nos artigos que lhe são falsamente atribuídos, seja quem for o autor, lemos: 'É detestável e abominável a opinião segundo a qual Deus é autor de toda vontade e ação malvadas, porque sua predestinação só busca a bondade e a justiça. Pois Deus só semeia em seu caminho misericórdia e verdade. De fato, a santíssima divindade não sabe fazer as casadas adúlteras e as donzelas corruptas, mas só sabe condenar essas

coisas; também não sabe como dispor tais coisas, mas castigá-las'. Um pouco mais adiante, diz: 'Portanto, a predestinação de Deus não incita, nem persuade, nem empurra os ímpios para a maldade, nem os pecadores para a luxúria, nem para cair na infâmia'. Eis que Santo Agostinho — ou quem quer que seja o autor desta obra — não apenas nega que os pecados entendidos como entes de razão ou formais procedam de Deus, mas também nega que a Ele se devam as próprias vontades e as ações que violam os mandamentos, como os adultérios das casadas, as corrupções das donzelas, etc. De fato, como Deus proíbe diretamente em seus preceitos os próprios atos pecaminosos — pois ordena não matar, não fornicar, não roubar e não desejar nenhuma dessas coisas — e, por isso, quer com vontade clara — a chamamos assim, porque a conhecemos por seus preceitos — que esses atos não ocorram — embora com dependência de nossa liberdade, sempre que nós mesmos quisermos agradar à sua vontade, que não pode ser mentirosa, nem falaz ou fingida, mas verdadeira, querendo por ela que se cumpram seus preceitos e detestando os atos contrários —, por essa razão, seria surpreendente que Ele fosse causa deles em particular, movendo e dirigindo nosso arbítrio para eles em particular, ou que os quisesse não apenas de modo permissivo, mas também dirigindo sua vontade para eles em particular. O Concílio de Trento (1545-1563) foi um marco da Contrarreforma, reafirmando doutrinas católicas contra a Reforma Protestante. O cânon 6 da sessão 6 condena a ideia de que Deus é autor do pecado, refletindo o debate sobre graça e livre-arbítrio. Santo Agostinho (354-430), em 'De spiritu et littera', enfatiza que a vontade humana pecaminosa não procede de Deus, base para discussões sobre a origem do mal. O termo 'vontade signada' refere-se à vontade divina revelada nos mandamentos, distinta de sua vontade oculta.

13. Continuando com o exemplo do homem que, ao ver uma mulher que não é sua, consente em deitar-se com ela e peca, gostaríamos de perguntar aos defensores da opinião contrária: Será que antes de este homem consentir, ele recebe previamente por natureza o auxílio geral de Deus, que o inclina, dirige e move para um caminho conforme à razão correta e, portanto, para a rejeição desta ação pecaminosa? Essa rejeição é própria da virtude. No entanto, este mesmo homem, desviando o auxílio recebido, o direciona para o desejo desta ação pecaminosa e peca, assim como a mão do discípulo — quando recebe a motivação e direção do mestre para escrever bem as letras —, mas, por sua própria vontade, desvia esse auxílio que, por parte do mestre, ainda o inclina para a boa escrita. Ou será que ele não recebe o auxílio geral, mas nenhum? Ou será que recebe outro tipo de auxílio que o direciona e move especificamente para o desejo do ato sexual, que é moralmente errado e um pecado?

14. Se a primeira opção fosse verdadeira, então, como essa vontade é um ato que difere —não apenas na aparência, mas também na realidade, tanto em termos de natureza quanto de moralidade— da rejeição do mesmo objeto —mais ainda, trata-se de um ato contrário—, certamente, seria surpreendente que a motivação em particular e a inclinação de Deus, através de sua cooperação geral, dirigidas exclusivamente para a rejeição desse objeto, fossem também uma cooperação e uma cooperação geral de Deus dirigidas para o ato contrário, a saber, a vontade moralmente má e o pecado. Pois a inclinação e a motivação dirigidas para um ato em particular contrário a outro não podem ser cooperação, impulso e ajuda, mas necessariamente devem impedir que o ato contrário ocorra. Além disso, como com sua inclinação, direção e cooperação, Deus pretende apenas a rejeição do concúbito —que é um ato moralmente bom—, mas por influência particular do livre arbítrio —quando este se afasta dessa

cooperação e direção— ocorre a vontade contrária —que é moralmente má—, dessa cooperação não se pode inferir que Deus pretenda e queira a vontade desse ato —que é o elemento material do pecado e que Deus proíbe por lei sob ameaça de morte eterna—, a menos que, de algum outro modo ou sob outra influência particular, Deus queira cooperar nisso, dada a hipótese de que quem age assim queira se desviar desse outro concurso geral prévio que apenas dirige, inclina e impulsiona para o bem, como parecem sugerir os exemplos do mercador que, obrigado pela tempestade, lança suas mercadorias ao mar e daquele outro que, ao negociar, prefere voluntariamente perder dois para não perder quatro. Pois agem de maneira diferente diante da hipótese da ameaça de um mal maior.
O 'concurso geral de Deus' é um conceito teológico que afirma a cooperação divina sustentando todas as ações criaturais, sem determinar moralmente os atos humanos. A analogia do mercador lançando mercadorias ao mar ilustra ações sob pressão, mas não corresponde a narrativas bíblicas específicas.

15. No entanto, eles não aceitarão o segundo ponto, ou seja, não reconhecerão esse concurso geral, nem qualquer outro. Primeiro, porque teriam que admitir que a ação real da causa segunda —isto é, a vontade humana— ocorre sem o concurso geral de Deus; e sustentar isso é extremamente perigoso em questões de fé. Segundo, porque, se não houvesse uma moção, uma inclinação e uma direção de Deus, por meio de seu concurso geral, em sentido contrário —isto é, para a não escolha desse objeto—, então o desvio dessa moção e direção de Deus não poderia ser entendido da mesma forma que quando um discípulo, por sua própria influência, se afasta da moção e da direção do mestre com o objetivo de escrever mal as letras, ou como quando alguém, do alto de uma torre, interfere na trajetória natural de uma pedra —que, por seu próprio peso e impulso, tende a cair em linha reta— e a usa, após aplicar sua força, para atingir alguém que está sentado embaixo e distante da torre.
'Causa segunda' refere-se às criaturas (como humanos) que agem por vontade própria, distintas de Deus (causa primeira). Negar o concurso divino foi considerado herético, pois implicaria limitação da onipotência de Deus. A analogia do discípulo desviando a escrita exemplifica o uso do livre-arbítrio contra a orientação divina.

16. Se ocorresse o terceiro caso - como sugerem os exemplos do comerciante que joga suas mercadorias ao mar e daquele que voluntariamente perde duas para não perder quatro -, então esse homem seria auxiliado por um novo concurso geral de Deus, que o guiaria e moveria especificamente para desejar o ato sexual com uma mulher que não é sua esposa, sendo esse desejo um ato moralmente mau e um pecado. Além disso, Deus faria isso sob a condição de que o pecador não quisesse usar o outro concurso destinado a rejeitar tal ato, a fim de preservar, para seu maior benefício, sua liberdade, ajudando-o dessa maneira. Mas, então, teríamos que sustentar o seguinte: ou Deus concede simultaneamente dois concursos gerais ao homem que deseja o ato sexual e peca - um que o inclina, guia e move a rejeitar esse ato e, consequentemente, a realizar o ato moralmente bom, e outro que, sob a condição de que ele não queira agir assim, mas de maneira contrária, o inclina, guia e move a desejar isso mesmo e a pecar - ou Ele lhe concede apenas esse segundo concurso geral.
O parágrafo aborda a doutrina do 'concurso geral' divino, conceito central na teologia molinista. Molina discute como Deus coopera com ações humanas livres sem determinar o pecado. O exemplo do mercador refere-se a situações de escolha moral complexa, comum em discussões sobre a Providência divina e o livre-arbítrio na Escolástica Tardia.

17. O primeiro ponto não parece de modo algum aceitável, porque, por um lado, seria absurdo que Deus movesse com duas influências gerais aquele que consente em cair em pecado ─uma com a qual o inclinaria e guiaria a rejeitá-lo e outra com a qual o dirigiria e ajudaria a desejá-lo─ e, por outro lado, na natureza haveria espaço para uma ação e uma influência geral de Deus sem efeito e sem ação sobre a causa segunda para a qual se destinam a ajuda e a cooperação divinas, sendo isso contrário à opinião que todos mantêm em comum.

18. O segundo ponto também não pode ser afirmado. Primeiro, porque se alguém que consente em cometer um ato imoral nunca recebe de Deus um impulso, inclinação ou direção para o ato contrário, mas apenas para o consentimento desse ato pecaminoso, então não se pode entender como ocorre o desvio em relação à inclinação, motivação e direção de Deus através de seu concurso geral, nem como esse concurso é abusado, assim como um aluno abusa da motivação do professor e se afasta dela para escrever mal as letras. Segundo, porque se apenas Deus move, dirige e inclina essa pessoa para a vontade de cometer um ato imoral específico, então não vejo como Deus não seria a causa desse pecado. Terceiro, porque, de acordo com a opinião daqueles com quem debatemos, essa pessoa não pode rejeitar esse ato nem querê-lo, a menos que Deus a previna, impulsione e guie através de seu concurso geral para um ou outro desses atos específicos; portanto, se ela quer cometer o pecado, Deus a previne com um concurso geral ajustado a esse ato e nunca recebe o concurso e o movimento contrários. Assim, a vontade de pecar por parte do homem —devido à sua maldade— não ocorre antes de que Deus o mova e o ajude dessa maneira, mas sim o contrário; consequentemente, a concessão desse concurso, que dirige e ajuda dessa maneira, não ocorre com base na hipótese de que o homem queira pecar em virtude de sua liberdade e maldade. De fato —como argumentamos na disputa 29 contra a opinião de Antônio de Córdoba—, uma vez que a determinação da vontade em um ou outro sentido é ação e influência da vontade, essa determinação não pode ocorrer sem o concurso geral de Deus; portanto, se a qualidade dessa determinação depende da qualidade do concurso geral divino —pelo qual Deus move a vontade e a determina antes que ela se determine a si mesma—, então a decisão de Deus de conferir à vontade um ou outro tipo de concurso geral antecederá à presciência do sentido em que ela vai se determinar e, consequentemente, o modo de conferir seu concurso geral não se deverá à hipótese e à presciência de que a vontade, em virtude de sua própria liberdade e maldade, vá se determinar a realizar um ato moralmente mau e não vá querer fazer uso do concurso geral de Deus para realizar o ato bom. Quarto, do fato de que essa pessoa não queira fazer uso do concurso geral para evitar o ato mau, não se segue que ela queira abusar dele para realizar uma má vontade, porque ela poderia suspender toda ação e toda vontade ou não vontade; portanto, da mera previsão de não querer fazer uso desse concurso para evitar o ato de pecar, não se segue que Deus —através de seu concurso geral— previna, impulsione e dirija essa pessoa para a vontade moralmente má.
Antônio de Córdoba foi um teólogo espanhol do século XVI, contemporâneo de Molina, conhecido por suas posições sobre a graça divina. A referência à Disputa 29 indica o contexto das controvérsias de auxiliis entre dominicanos e jesuítas sobre a relação entre graça eficaz e liberdade humana.

19. Agora que refutamos essa ideia, vamos voltar aos pontos que achamos importante adicionar às discussões anteriores.

Em oitavo lugar: Embora nossas boas obras morais — incluindo as que são puramente naturais — devam ser atribuídas a Deus como autor da natureza e causa primeira de todas as coisas, nossas más obras não devem ser atribuídas a Ele como causa, mas a nós mesmos. Isso ocorre porque, por meio de nossa liberdade e maldade, abusamos de nosso livre arbítrio e do apoio geral de Deus para fazer o que Ele não nos concedeu o direito ou o apoio para fazer. No entanto, se considerarmos o livre arbítrio e o apoio geral de Deus como neutros em relação ao bom ou mau uso que fazemos deles, e em relação a atos moralmente bons ou maus — e se, ao mesmo tempo, reconhecermos que está em nosso poder usá-los de maneira virtuosa, merecendo elogios e recompensas, ou abusar deles, realizando obras moralmente más e pecaminosas —, então, o bom ou mau uso dessas obras deve ser atribuído a nós mesmos como causa particular, e não a Deus. Isso se aplica às obras que realizamos por meio de nosso livre arbítrio e do apoio geral de Deus.
O parágrafo aborda a distinção entre a causalidade divina e a responsabilidade humana. Molina argumenta que, embora Deus seja a causa primeira de todas as coisas (incluindo a natureza humana), as más obras são atribuídas ao abuso humano do livre arbítrio. Isso reflete a doutrina protestante da *providência geral* (Deus sustenta a criação) versus a *liberdade humana* para escolher o pecado. O termo 'concurso geral de Deus' refere-se à ação divina que sustenta as leis naturais e a liberdade humana, sem determinar moralmente as escolhas.O conceito de 'livre arbítrio' aqui está alinhado com a visão molinista de *liberdade de indiferença*: a capacidade humana de autodeterminação entre alternativas moralmente opostas, mesmo sob o concurso divino.

Alguns Padres da Igreja, incluindo São Justino Mártir em sua obra 'Quaestiones et responsiones ad orthodoxos', abordam essa questão. Na oitava pergunta, ele indaga: 'Se Deus nos deu o conhecimento do bem e do mal, bem como do nosso estado, como Ele não pode ser a causa de ambos, já que Ele introduziu em nossa natureza tanto o conhecimento quanto a capacidade de escolher entre um e outro?'. Justino responde: 'Deus não apenas nos dá a capacidade de viver, conhecer e escolher entre o bem e o mal, mas também nos concedeu o livre arbítrio e o poder de agir de acordo com o que julgamos melhor entre as opções que conhecemos. Ele não determina nossa virtude ou nosso vício pelo conhecimento que temos, mas sim pelas ações que realizamos. Portanto, Deus não é a causa direta de nossa virtude ou vício, mas sim nossa intenção e vontade. Por exemplo, alguém que vê uma prostituta e sabe que ela é uma prostituta não se torna libertino apenas por saber disso. No entanto, se sua vontade ceder ao impulso, ele se tornará libertino por suas ações ou inclinações. Assim, o conhecimento em si não torna as pessoas boas ou más, mas sim a vontade, que escolhe o que parece melhor entre as opções disponíveis'. Com isso, Justino não atribui a Deus a causa direta de nossa virtude ou vício, pois Ele nos deu tanto as capacidades para exercer ambos quanto o conhecimento natural sobre eles. A causa específica de nossa virtude ou vício está em nosso livre arbítrio e em nós mesmos, pois somos nós que escolhemos livremente entre um caminho ou outro.
São Justino Mártir (c. 100–165 d.C.) foi um filósofo cristão do período patrístico, conhecido por suas apologias defendendo o cristianismo perante o Império Romano. Sua obra *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* (hoje considerada de autoria disputada) aborda questões sobre livre arbítrio. A analogia da prostituta ilustra a ideia de que o conhecimento do bem e do mal (como em Gênesis 2:17) não determina a ação, mas a vontade humana.O contexto histórico reflete debates

patrísticos sobre o *mal moral*: como harmonizar a onisciência divina com a responsabilidade humana, tema que Molina retoma no século XVI contra determinismos teológicos.

20. Em nono lugar: Antes de tudo, Deus deseja, com uma vontade condicionada, que realizemos boas obras morais ─as quais dependem da nossa livre cooperação e não apenas da ação geral de Deus─, desde que nós também as queiramos, exercendo nossa liberdade. Da mesma forma, Ele deseja que todos os homens sejam salvos, desde que eles também o queiram. No entanto, ao prever quais boas obras realmente serão realizadas por meio de nossa liberdade, Deus se alegra nelas e deseja, com uma vontade absoluta, que elas aconteçam.
A 'vontade condicionada' de Deus é um conceito-chave no molinismo: Deus deseja a salvação de todos *sob a condição* de sua resposta livre (1 Timóteo 2:4). Isso contrasta com a 'vontade absoluta' (decretos incondicionais). A frase 'prevendo quais boas obras realmente serão realizadas' alude à *ciência média* molinista: conhecimento divino das escolhas humanas em cenários hipotéticos.

21. Em décimo lugar: Deus deseja que nossas ações moralmente más não aconteçam, desde que nós também queiramos evitá-las por meio de nossa liberdade. Por isso, Ele as proíbe e condena. Além disso, embora Deus ofereça seu apoio geral, que é neutro em relação à realização de ações boas ou más — dependendo do que escolhemos livremente — e, portanto, Ele seja a causa universal de qualquer ação ou efeito real que desejamos, isso é feito para preservar nosso mérito e liberdade. No entanto, uma vez que essas ações más não são do tipo que Deus aprova e carregam consigo um aspecto pecaminoso — como, por exemplo, o desejo de se aproximar de uma mulher que não é a própria esposa — e uma vez que, por meio de seu apoio universal, Deus não inclina, dirige ou guia para a realização desse ato, mas a ocorrência desse ato se deve apenas ao nosso livre-arbítrio — pelo qual abusamos de nossa liberdade e do apoio geral de Deus para querer algo que Ele não deseja —, conclui-se que não podemos simplesmente chamar Deus de 'causa' de nossas más ações. Devemos qualificá-Lo como 'causa universal', sem implicar que, por meio de Sua causalidade e apoio universal, Ele direcione ou determine a natureza da ação. Portanto, Deus não seria a causa universal de tais ações se a direção e a determinação do apoio geral de Deus para esse tipo de ação não dependessem de nosso livre-arbítrio, contrariando Sua lei e Sua vontade condicionada.
Molina distingue entre o *concurso geral* de Deus (sustento metafísico da ação) e a *determinação moral* humana. O exemplo do adultério (Êxodo 20:14) mostra que Deus não é causa direta do pecado, mesmo sendo causa universal da existência do ato físico. A expressão 'causa universal' remete à escolástica tardia, onde Deus age como causa primeira, mas não como causa particular do mal (cf. Confissão de Westminster 3.1).

22. Em décimo primeiro lugar: A bondade natural presente em um ato moralmente mau ou no elemento material do pecado vem de Deus, como Criador da natureza e causa primeira de todas as coisas. Isso ocorre porque Deus concede ao ser humano a liberdade de escolha (livre arbítrio), que é a fonte dessa bondade natural. No entanto, o pecador desvia essa liberdade para fins que não foram planejados por Deus. Além disso, Deus não retira do pecador o apoio geral necessário para que essa bondade natural exista, mesmo que o pecador abuse desse apoio para realizar ações contrárias à vontade divina. Embora Deus saiba de antemão que o pecador usará mal essa liberdade, Ele ainda concede o livre arbítrio e o

apoio geral, tornando-se, assim, a causa universal do ato, conforme explicado. No entanto, Deus não concede o livre arbítrio ou seu apoio com a intenção de que o pecado seja cometido. Ele também não deseja que o pecado aconteça, mesmo que o pecador escolha cometê-lo livremente. Portanto, Deus não aprova nem deseja o ato pecaminoso, seja como Criador ou como Legislador. Pelo contrário, Ele proíbe e condena tal ato, como está escrito em Apocalipse 2:6: 'Você odeia as práticas dos nicolaítas, assim como eu as odeio.' Assim, Deus não quer que o pecado ocorra, mas permite que aconteça por um bem maior que pode surgir da maldade e do abuso do pecador, em virtude do livre arbítrio que Ele concede.

# Discussão 34: Explicando algumas passagens da Bíblia que parecem sugerir que Deus é a causa do pecado

1. Precisamos ainda explicar algumas passagens da Bíblia que, à primeira vista, podem parecer sugerir que Deus é a causa do pecado.

Para entender esses exemplos, é importante saber que, às vezes, um mal é uma consequência de outro mal anterior. Em Romanos 1:24-28, por exemplo, depois de criticar os filósofos por sua idolatria, o apóstolo Paulo diz: 'Por isso, Deus os entregou aos desejos impuros de seus corações..., a paixões vergonhosas..., e a uma mente corrompida, para que fizessem o que não é certo, cheios de toda injustiça, etc.'. Além disso, em certas situações, mesmo que o castigo que Deus aplica a alguém não seja diretamente por um mal cometido por essa pessoa, ele pode ser uma resposta ao mal causado por outro pecador que prejudicou alguém injustamente. Por exemplo, embora a rebelião de Absalão e o adultério com as mulheres de seu pai fossem crimes graves, Deus usou esses eventos para punir o adultério de Davi com Bate-Seba e o assassinato de Urias, como vemos em 2 Samuel 12:23. Da mesma forma, Deus muitas vezes permite que tiranos oprimam nações como consequência dos pecados do povo. Portanto, embora seja justo e santo que Deus puna os pecadores com o castigo que merecem — como lemos em Amós 3:6: 'Acontece alguma desgraça na cidade sem que o Senhor a tenha permitido?', e em Isaías 45:7: 'Eu sou o Senhor, que faço a paz e crio a desgraça' —, Deus não age diretamente para causar o mal. Ele permite que os pecadores, por sua própria escolha, abusem da liberdade que lhes foi dada, resultando em consequências ruins para si mesmos e para os outros. Assim, Deus governa o mundo de maneira geral, sem forçar ninguém a pecar, mas permitindo que as escolhas humanas tragam suas próprias consequências.
O trecho menciona a rebelião de Absalão e o adultério de Davi com Bate-Seba, eventos descritos em 2 Samuel. Absalão, filho de Davi, liderou uma revolta contra seu pai (2 Samuel 15-18), enquanto o adultério de Davi com Bate-Seba e o homicídio de Urias são relatados em 2 Samuel 11-12. A ideia de Deus usar males como punição por pecados anteriores reflete uma teodiceia comum na tradição bíblica, onde a justiça divina se manifesta mesmo através de eventos trágicos. O termo 'concurso geral' refere-se à doutrina molinista de que Deus coopera com as ações humanas (incluindo as más) de modo geral, sem ser autor direto do pecado.Os textos de Amós 3:6 e Isaías 45:7 enfatizam a soberania divina sobre eventos, incluindo desgraças, mas dentro de uma visão em que Deus governa moralmente o mundo, permitindo males como consequência do pecado, sem ser sua causa direta.

2. Melchor Cano, em sua obra 'De locis theologicis' (livro 2, capítulo 4, resposta ao quinto e sétimo argumento), ensina que, quando uma ação é má, mas seu efeito não é, Deus não é o autor da ação em si, mas apenas permite que ela ocorra. No entanto, Deus é o autor do efeito que resulta dessa ação, de modo que Ele não apenas permite o efeito, mas é realmente responsável por ele.
Melchor Cano (1509-1560) foi um teólogo dominicano espanhol, autor de *De locis theologicis*, obra fundamental sobre fontes da teologia. Sua distinção entre autoría divina da ação má e do seu efeito busca harmonizar a soberania de Deus com a responsabilidade humana, tema central nos debates sobre graça e livre-arbítrio.

Essa visão não parece correta. O efeito só ocorre e vem do agente por meio de sua ação; por isso, se a ação não vem de Deus, o efeito produzido por essa ação também não pode ser atribuído a Deus. Eu concordaria que Deus não pode desejar uma ação moralmente má, mas apenas permiti-la e desejar que ela seja permitida. No entanto, depois que o agente realiza a ação má, Deus pode desejar que a pessoa afetada experimente o bem que surge como consequência dessa ação má. Por exemplo, quando Deus permite que alguém seja morto injustamente por causa de seus pecados, Ele não deseja que o assassino cometa o ato, mas apenas permite que isso aconteça. No entanto, depois que o assassinato ocorre, Deus pode desejar que a morte do assassinado seja uma consequência de seus próprios pecados, e por isso permite que a ação má aconteça.
Aqui, Molina debate a relação entre ação humana e vontade divina. A distinção entre 'permitir' e 'querer' reflete a doutrina da *permissão divina*, comum na teologia escolástica: Deus não causa o pecado, mas permite que agentes livres o realizem, usando até mesmo esses atos para propósitos justos (como punição).

3. Além disso, é importante entender que, de acordo com o que as Escrituras frequentemente afirmam, Deus permite que certas ações sejam atribuídas a Ele quase como se Ele fosse a causa direta delas — especialmente quando Ele permite essas ações como punição para quem as comete ou para outros, ou para alcançar algum propósito bom específico. No entanto, isso não significa que Deus seja a causa direta e positiva dessas ações, como se Ele as estivesse realizando ativamente. Em vez disso, Ele permite que ocorram de maneira negativa: primeiro, porque Ele poderia impedi-las, oferecendo mais ajuda ou recursos — embora, em Seu justo julgamento, Ele escolha não fazer isso —; e, segundo, porque às vezes, também em Seu justo julgamento, Ele retira Sua ajuda e permite que surjam situações que nos levem ao erro ou que os demônios nos tentem fortemente. Isso pode acontecer como uma punição justa por nossos pecados — ou até pelos pecados de outros — ou para testar e provar algumas pessoas. Quando Deus prevê que essas pessoas cairão por sua própria vontade, Ele também ordena essas quedas como uma punição justa para outros ou para alcançar algum outro propósito maior. Deus é tão bom que nunca permitiria o mal, a menos que quisesse que dele resultasse um bem maior. Portanto, quando Deus permite o mal — da maneira que explicamos — para alcançar fins melhores, as Escrituras às vezes dizem que Ele é a causa desses fins e, outras vezes, que Ele é a causa dos males e pecados que levam a esses fins. No entanto, Ele não influencia diretamente esses males, apenas os permite para que os propósitos maiores sejam alcançados. Por isso, Deus não é o autor dos pecados que as Escrituras dizem que Ele causa, mas Ele é aquele que prevê, provê e permite esses pecados. Com Sua sabedoria infinita e Sua providência, Ele os ordena e permite para que deles surjam os melhores resultados.

O parágrafo aborda a doutrina da 'permissão divina' do mal, explicando que Deus não é causa direta do pecado, mas o permite como parte de Seu plano maior. Isso se relaciona com o conceito teológico de 'concursus divinus' (concursão divina), onde Deus coopera com ações humanas sem violar a liberdade. A ideia de que Deus ordena males para fins superiores remete à teodicéia, defendendo a bondade divina mesmo na existência do mal.

4. De acordo com o que acabamos de explicar, diversos trechos das Sagradas Escrituras devem ser entendidos. Primeiro, a oração que Cristo nos ensinou em Mateus 6:13 — 'e não nos deixes cair em tentação' — não contradiz as palavras de Tiago que citamos na disputa 31. As palavras de Cristo significam: 'não permitas que caiamos na tentação à qual sucumbimos', ou seja, afasta as tentações demoníacas ou de outro tipo que nos ameaçam, ou então nos dá a força e a graça necessárias para que, como prevês, não caiamos na perdição. Isso é confirmado pelas palavras que Cristo acrescenta: 'mas livra-nos do mal'.
A discussão sobre Mt 6:13 e Tg 1:13-14 esclarece a distinção entre tentação como prova (permitida por Deus) e tentação como indução ao mal (atribuída à concupiscência humana). Isso reflete debates pós-Reforma sobre graça e livre-arbítrio, onde Molina busca equilibrar soberania divina e responsabilidade humana.

5. A passagem de II Samuel 12:11, onde Deus diz a Davi: 'Farei com que da tua própria casa se levante o mal contra ti. Tomarei tuas mulheres diante dos teus olhos e as darei a alguém próximo a ti, que se deitará com elas à luz deste sol', deve ser entendida assim: Deus permitirá que Absalão, teu filho, incitado tanto pelo demônio quanto por seu conselheiro, cometa essa ação. Deus também negará a Absalão maiores auxílios, que poderiam evitar esses pecados se ele os recebesse. Assim, Deus levantará Absalão para castigar Davi e fazê-lo sofrer por seus pecados. Deus já sabe de antemão que Absalão, movido pelo desejo de reinar, se manchará com esses delitos devido à sua liberdade e maldade. Portanto, para castigar os crimes de Davi, Deus usará os pecados de Absalão, que Ele poderia impedir, mas não impedirá por causa dos deméritos de Davi. É importante notar que Deus frequentemente permite os pecados dos filhos, e até mesmo sua condenação eterna, como castigo para os pais. O castigo de Deus a Davi, infligido através da perdição espiritual e da provável condenação eterna de Absalão, não parece ser menor do que os danos que Davi sofreu por parte de seu filho. Isso pode ser inferido dos gemidos e lamentos de Davi pela morte miserável de Absalão.
A referência a 2Sm 12:11 contextualiza o julgamento de Davi através da rebelião de Absalão, seu filho. Absalão foi um príncipe israelita que usurpou o trono (2Sm 15-18), representando o conceito bíblico de punição intergeracional (Êx 20:5), embora Ezequiel 18 posteriormente enfatize a responsabilidade individual.

6. Sobre a passagem de 1 Reis 12:5, onde diz que o rei Roboão não ouviu o povo porque Deus se afastou dele para cumprir a palavra que havia anunciado, não parece que Roboão deva ser condenado por ter pecado ao se recusar a reduzir os tributos impostos por seu pai, Salomão. Embora Deus tenha se afastado de Roboão de forma ativa, impedindo-o de ceder às demandas do povo e assim cumprindo a justiça ao punir os erros de Salomão por meio de seu filho, isso não significa que Deus tenha levado Roboão a cometer um pecado. As Escrituras não afirmam que Deus tenha motivado Roboão a dar uma

resposta tão dura e imprudente ao povo, como sugerido pelos jovens conselheiros — o que, sim, parece ser um pecado. Elas apenas dizem que Deus se afastou do rei para que ele não atendesse ao pedido do povo. Esse afastamento é entendido de forma negativa, no sentido de que Deus, para cumprir a justiça, não concedeu a Roboão a graça adicional que o teria levado a seguir o conselho sábio dos anciãos. Além disso, o desejo natural dos reis por riqueza, poder, luxo e a vontade de não parecer inferior aos seus antecessores pode ter levado Roboão a rejeitar livremente o pedido do povo, sem que ninguém o forçasse a isso. Portanto, parece que Deus se afastou de Roboão apenas ao negar-lhe graças adicionais, que Ele não teria negado se os erros de Salomão não tivessem ocorrido antes.
O episódio de Roboão (1Rs 12) marca a divisão do reino de Israel. A 'retirada' divina mencionada exemplifica a 'providência permissiva', onde Deus permite consequências naturais de pecados anteriores (de Salomão, 1Rs 11:1-13) sem causar diretamente novas transgressões, preservando a liberdade humana.

7. Sobre as palavras do Salmo 104:25 — 'Ele mudou o coração deles (ou seja, dos egípcios) para que odiassem o seu povo e tramassem contra os seus servos' —, elas devem ser entendidas de forma negativa. Isso significa que Deus mudou o coração dos egípcios não impedindo que o demônio os incitasse contra os israelitas, nem dando aos egípcios mais ajuda para evitar que caíssem em comportamentos prejudiciais. Deus permitiu que, por sua própria liberdade, os egípcios fossem levados por sua natureza inclinada à rivalidade e ao ódio contra um povo tão diferente em língua e costumes, e por seu desejo natural de oprimir outros para seu próprio benefício. Deus permitiu os pecados dos egípcios para um propósito maior: testar a paciência do seu povo e, principalmente, para que os israelitas, sofrendo tanto nas mãos dos egípcios, desejassem ardentemente a libertação e valorizassem profundamente a liberdade de uma escravidão tão dura. Isso levou a um grande bem espiritual, como a futura formação da admirável sinagoga. Por isso, as Escrituras dizem que Deus mudou o coração dos egípcios para que odiassem o seu povo, mostrando aos israelitas que isso aconteceu para o seu próprio benefício, de acordo com o plano divino. Deus não causou os pecados dos egípcios, mas permitiu e ordenou que ocorressem para alcançar esse fim. Este Salmo celebra os grandes benefícios que Deus concedeu ao seu povo e descreve a providência divina em relação a ele, para maior louvor e gratidão a Deus.
O Salmo 104:25 refere-se ao endurecimento do coração dos egípcios durante o Êxodo. O contexto histórico envolve a opressão de Israel no Egito (Êxodo 1-14) e a teologia da providência divina, onde Deus permite o mal (como a perseguição) para fins maiores, como o fortalecimento da fé e a libertação futura. A 'sinagoga futura' alude à formação da identidade religiosa de Israel após o Êxodo.

8. De acordo com Romanos 1:24-28, onde se diz: 'Por isso Deus os entregou aos desejos do seu coração... às paixões infames... à insensatez da sua mente', fica claro que o texto não se refere a uma ação divina que os impelisse ou movesse a cometer tais atos. Em vez disso, significa que Deus os deixou seguir seus próprios desejos e más inclinações, permitindo que caíssem na insensatez, sem lhes oferecer uma ajuda especial devido aos seus pecados. Como já explicamos na disputa 10, a dureza ou cegueira do pecador não ocorre porque Deus as cause, mas porque Ele não as alivia nem ilumina com maiores auxílios. Esse é o ensino unânime dos Padres da Igreja que trataram desse tema.

Romanos 1:24-28 aborda a ideia de 'entrega divina' como consequência do abandono humano a pecados, não como ação direta de Deus, mas como permissão. Os 'Padres' mencionados são teólogos dos primeiros séculos (como Agostinho e João Crisóstomo), que debateram a relação entre graça, livre-arbítrio e responsabilidade humana.

9. A passagem de Isaías 63:17, que diz: 'Por que nos fizeste sair do teu caminho, Senhor?', e, sem adicionar mais palavras, o próprio profeta afirma: 'Endureceste nossos corações para que não te temêssemos', ensina claramente que Deus os teria feito sair do seu caminho porque não teria suavizado seus corações com auxílios maiores e mais fortes, de modo que assim tivessem temor dEle. Esta passagem das Sagradas Escrituras confirma algumas explicações que são dadas a expressões semelhantes, algumas das quais já citamos e, do mesmo modo, acrescentaremos mais algumas.
Isaías 63:17 reflete o lamento de Israel durante o exílio babilônico. O 'endurecimento' divino, neste contexto, é entendido como a retirada temporária da graça preventiva, permitindo que as consequências do pecado se manifestem (similar ao Faraó em Êxodo 9:12). A teologia aqui enfatiza a soberania de Deus sobre a história humana.

10. As palavras de Jó 12:24-25 - 'Ele faz com que os líderes do país mudem de ideia e os engana, fazendo-os vagar pelo deserto sem rumo; eles andam às cegas nas trevas, sem luz, e cambaleiam como bêbados' - devem ser entendidas de forma semelhante aos trechos que já explicamos. Isso porque, quando Deus permite que os líderes sigam seus desejos e decisões prejudiciais e destrutivas - seja por causa de seus próprios pecados, dos pecados do povo ou por algum propósito oculto, mas justo - e escolhe não impedir esses males com maior ajuda ou iluminação, as Escrituras Sagradas afirmam que Deus faz com que mudem de ideia, os engana e os faz vagar como bêbados.
Jó 12:24-25 ilustra a soberania divina sobre líderes humanos. O livro de Jó (séc. VI-V a.C.) debate o sofrimento justo e a limitação da compreensão humana. A expressão 'vagueiem pelo deserto' remete à peregrinação de Israel no deserto (Números 14), simbolizando desorientação espiritual quando afastados da vontade divina.

11. Vamos lembrar o que está escrito em II Tessalonicenses 2:10-11: '...porque não aceitaram o amor da verdade que os salvaria, Deus permitirá que um poder enganador os leve a acreditar na mentira'. É claro que, neste texto, a introdução desse poder enganador é permitida por Deus como um castigo justo pelos pecados do mundo, e não enviada diretamente por Ele. O texto fala sobre o Anticristo, descrito assim (2:9-10): 'A vinda do ímpio será acompanhada pela ação de Satanás, com todo tipo de milagres, sinais e maravilhas enganosas, e toda forma de maldade'. E logo depois diz: '...porque não aceitaram o amor da verdade...'. Portanto, o poder enganador que Deus permite não é outro senão a sedução do Anticristo, cuja vinda será marcada pela influência de Satanás, não de Deus. Deus permite isso como consequência dos pecados do mundo. Esse trecho da Bíblia confirma o que já dissemos sobre outros textos semelhantes. Deus permite essas seduções com um propósito justo, seja por causa da arrogância e dos pecados das pessoas, seja como uma prova para outros, enquanto Satanás age ao mesmo tempo. No entanto, é raro que essas seduções venham com milagres falsos, como vemos nas muitas heresias que surgiram ao longo da história da Igreja. 12. Além disso, para entender outros textos da Bíblia, é importante notar que, às vezes, a permissão de Deus para o pecado de uma pessoa, como castigo para

outra, é descrita como se fosse um mandamento direto de Deus, embora seja apenas uma permissão. Um exemplo disso está em I Reis 22:20-22: 'Deus perguntou: Quem enganará Acabe?... O Espírito se adiantou e disse: Eu o enganarei. O Senhor perguntou: Como? Ele respondeu: Irei e serei um espírito de mentira na boca de todos os seus profetas. O Senhor disse: Você conseguirá enganá-lo. Vá e faça isso'. Depois de contar essa visão profética, Miqueias acrescenta (I Reis 22:23): 'Veja, o Senhor colocou um espírito de mentira na boca de todos esses profetas, pois o Senhor decretou o mal contra você'. Aqui, as palavras 'vá e faça isso', que parecem ser uma ordem, na verdade significam: 'Eu permito que você faça isso como castigo pelos pecados de Acabe'. E as palavras 'o Senhor colocou um espírito de mentira' devem ser entendidas como Deus permitindo que Satanás se disfarçasse de anjo de luz para enganar os profetas. A visão de Miqueias descreve: primeiro, o plano divino, não em relação aos anjos maus, mas em relação a Deus; segundo, a obediência dos anjos, bons e maus, e como tudo depende da vontade de Deus; e, finalmente, a disposição do diabo em se disfarçar para enganar as pessoas, se permitido, e a permissão de Deus para que ele engane os profetas como castigo a Acabe. Quando Miqueias diz a Acabe (I Reis 22:15): 'Vá e seja vitorioso, pois o Senhor entregará a cidade nas mãos do rei', ele está falando ironicamente, assim como Deus fez com Adão em Gênesis 3:22: 'Eis que o homem se tornou como um de nós'. Acabe percebe a ironia nas palavras de Miqueias e responde (I Reis 22:16): 'Eu te conjuro novamente...'.
O Anticristo é uma figura escatológica presente no cristianismo, associada a engano satânico no fim dos tempos. As heresias mencionadas referem-se a movimentos como o gnosticismo, arianismo e reformas protestantes, que desafiaram a ortodoxia da Igreja.A distinção entre 'permissão divina' e 'ação direta de Deus' é central na teodiceia, explicando como o mal coexiste com a soberania de um Deus benevolente.

13. Assim como o engano de Acabe pelos falsos profetas só aconteceu porque Deus permitiu e o diabo sugeriu, o mesmo deve ser entendido na passagem de Ezequiel 14:4-5: 'Se alguém guardar impurezas no coração... e depois for consultar um profeta para me buscar, eu, o Senhor, responderei de acordo com a impureza que ele acumulou, para prendê-lo.' E mais adiante (14:9): 'Eu, o Senhor, enganei aquele profeta', ou seja, permiti que ele fosse enganado como um castigo justo para quem perguntou. A 'vontade permissiva' de Deus é um conceito teológico que diferencia a ação ativa da mera tolerância divina ao mal, mantendo Sua justiça sem ser autor do pecado.

14. A permissão de Deus é chamada de 'preceito' de forma mais clara em 2 Samuel 16:10. Nessa passagem, Davi, ao fugir de Absalão, ouve as maldições que Semei lança contra ele e diz: 'O Senhor ordenou que ele me amaldiçoasse; quem poderia questioná-lo: Por que você faz isso?' Um pouco depois (16:11), Davi acrescenta: 'Deixem-no amaldiçoar, pois o Senhor o ordenou.' Davi entende que Deus permitiu isso como um castigo por seus pecados, e por isso ele chama de 'preceito do Senhor' o decreto divino que permite o pecado de Semei como punição para ele. É como se dissesse: essa maldição vem de Deus, usando Semei como instrumento para castigar meus erros. No entanto, Deus não incita Semei a pecar, mas apenas permite que isso aconteça, guiando tudo com sua providência e usando essa maldição como correção para meus pecados. Por isso, Davi acreditava que era melhor se submeter a Deus e suportar os insultos com paciência do que reagir contra Semei. Para mais detalhes, consulte São Bernardo, Sermões sobre o Cântico dos Cânticos (sermão 34).

São Bernardo de Claraval (1090-1153) foi um abade cisterciense e doutor da Igreja, conhecido por seus escritos místicos e papel nas Cruzadas. Seus sermões abordam a relação entre soberania divina e sofrimento humano.

15. Precisamos usar uma explicação semelhante para entender algumas passagens que Santo Agostinho apresenta em 'Contra Julianum Pelagianum' (livro 5, capítulo 3) e em 'De gratia et libero arbitrio' (capítulos 20 e 21). Embora Santo Agostinho ensine claramente que Deus não é a causa do pecado e que, além disso, não se deve negar que às vezes Deus infunde temor nos pecadores ou outra inclinação para que não fujam de algo que não pode ser atribuído a eles como uma ação culpável, mas como um castigo, ainda assim, àqueles homens através dos quais Ele castiga os pecadores, costuma conceder forças e audácia — das quais poderiam fazer um bom ou mau uso —, mesmo prevendo que abusarão delas para cometer pecados e levar à perdição aqueles a quem Deus pretende castigar. No entanto, nunca se deve admitir que Deus os mova ou os impulsione a cometer esses pecados, como é evidente por tudo o que ensinamos até aqui. Ainda assim, não sei se talvez Santo Agostinho — que em outros lugares citados, em parte nesta disputa e em parte na disputa 10, concorda com nossa opinião — pretende dizer algo diferente em 'Contra Julianum' e em 'De gratia et libero arbitrio' que não deva ser admitido ou que precise ser interpretado com cuidado, recorrendo a outras passagens do próprio Santo Agostinho.

# Discussão 35: A contingência das coisas desapareceria se Deus, por necessidade de sua natureza, influenciasse junto com o livre arbítrio e outras causas secundárias as obras naturais da mesma maneira que Ele realmente e livremente influencia agora?

1. Duns Scotus, em seus comentários sobre as Sentenças (Livro I, distinção 2, questão 2; distinção 8, questão 5; distinção 39; e Livro II, distinção 1, questão 3), argumenta que, se Deus agisse por necessidade de Sua natureza, todos os efeitos seriam necessários, e nada seria contingente. Ele afirma que, quando os filósofos dizem que Deus age por necessidade da natureza e, ao mesmo tempo, que alguns efeitos são contingentes, eles estão se contradizendo. Scotus destaca que, se Deus é verdadeiramente omnipotente — capaz de fazer tudo o que não envolve contradição, conforme ensina a fé católica — e, ao mesmo tempo, age por necessidade da natureza, isso levaria a uma contradição. Isso porque, se Deus agisse por necessidade, Ele produziria infinitas coisas ao mesmo tempo, esgotaria Seu poder e criaria coisas opostas entre si. Além disso, Scotus argumenta que, se o universo fosse como é hoje e Deus agisse por necessidade da natureza com o mesmo influxo que Ele exerce livremente, a contingência das coisas desapareceria completamente. Por isso, ele critica os filósofos por sustentarem ideias contraditórias ao afirmar que Deus age por necessidade e, ao mesmo tempo, que muitos efeitos são contingentes. Essa visão de Scotus é apoiada por suas próprias palavras e argumentos, mas é contestada por Caetano e outros seguidores de Santo Tomás de Aquino. Por outro lado, ela é defendida por Antônio de Córdoba (em seu 'Quaestionarium theologicum', livro 1, questão 55, dúvida 4) e

Francisco Lycheto (em seus comentários sobre as Sentenças, Livro I, distinção 39, nota 12, comentário 3), entre outros discípulos de Scotus.
Duns Scotus foi um importante filósofo e teólogo franciscano do século XIII-XIV, conhecido por sua defesa da liberdade divina e contingência. Caetano (Tomás de Vio) foi um cardeal e teólogo tomista do século XVI. Santo Tomás de Aquino, do século XIII, é o principal expoente da escolástica. Antônio de Córdoba e Francisco Lycheto eram discípulos de Scotus. A 'necessidade da natureza' refere-se à ideia de que Deus agiria por compulsão de Sua essência, não livremente. 'Contingência' indica eventos que poderiam não ocorrer, dependendo de fatores livres. A 'fé católica' aqui alude ao dogma da onipotência divina, que exclui ações contraditórias.

2. Escoto apresenta sua visão da seguinte forma. Primeiro: Se a causa que move, ao ser movida por outra, recebe seu movimento de forma necessária, então ela também moverá por necessidade. Mas toda causa secundária, incluindo a vontade humana, age e move na medida em que é movida por uma causa primária; assim, ela só age por causa dessa causa primária. Portanto, se a causa secundária recebe seu movimento da causa primária de forma necessária, ela também moverá e produzirá seu efeito por necessidade. Logo, se afirmamos que a causa primária não age junto com as causas secundárias de forma livre, mas por uma necessidade natural, então não haverá nenhum efeito contingente, mas todos os efeitos ocorrerão por necessidade.
'Causa motora' é um conceito aristotélico retomado na escolástica, indicando o que inicia movimento. 'Causas segundas' são agentes criados (como humanos), enquanto a 'causa primeira' é Deus. Scotus argumenta que, se Deus agisse necessariamente, toda ação humana seria determinada, eliminando a liberdade.

3. Em segundo lugar: A causa primeira está relacionada ao efeito de uma maneira que precede, por natureza, a causa segunda. Portanto, se a causa primeira age por necessidade e não livremente, então todo efeito será considerado um efeito necessário em relação à causa primeira, da qual procede por necessidade. Consequentemente, não haverá nenhum efeito contingente, pois um mesmo efeito não pode ser, ao mesmo tempo, necessário e contingente, seja em relação a uma única causa, seja em relação a causas diferentes.
A hierarquia causal (primeira vs. segunda causa) vem da metafísica medieval. Scotus sustenta que a necessidade na causa primordial anularia a contingência nas causas derivadas, pois o efeito herdaria a necessidade de sua origem divina.

4. Em terceiro lugar: Tudo o que acontece por meio de causas secundárias também pode acontecer — em sua identidade específica e como ato individual— apenas por meio da ação de Deus. Nesse caso, toda a contingência do evento vem de Deus. Portanto, mesmo quando causas secundárias estão envolvidas, a contingência ainda depende de Deus. Mas, se afirmarmos que Deus age por necessidade de sua natureza, então o efeito não receberá sua contingência de sua relação com Deus, mas será produzido necessariamente por causa dEle. Assim, se dissermos que Deus age por necessidade de natureza, a contingência das coisas desaparece completamente.

A 'identidade numérica' refere-se à existência concreta de um efeito específico. Scotus afirma que mesmo efeitos mediados por causas secundárias dependem fundamentalmente da ação divina, logo, sem liberdade em Deus, toda contingência (incluindo a humana) seria impossível.

5. A opinião de Escoto parece se basear nos seguintes pontos: o apoio geral de Deus às causas secundárias não age diretamente sobre os efeitos dessas causas, mas sobre as próprias causas, movendo-as e preparando-as para produzir seus efeitos. Esse apoio é uma causa eficaz — que obriga as causas secundárias, incluindo a vontade humana, a agir — e é suficiente para que o efeito ocorra mesmo sem as causas secundárias. As explicações de Escoto assumem tudo isso, como Antônio de Córdoba menciona na questão 4. Além disso, se esses pontos fossem verdadeiros, a única fonte da contingência (a possibilidade de as coisas serem diferentes) seria a liberdade da vontade divina para agir, como Escoto afirma. Da mesma forma, se Deus agisse por necessidade natural, com o mesmo tipo de apoio que Ele oferece livremente, a contingência das coisas desapareceria, como Escoto também afirma.
O parágrafo discute a doutrina do concurso divino, onde Deus coopera com as causas secundárias (como a vontade humana). Escoto argumenta que a influência de Deus impõe necessidade às causas secundárias, o que ameaça a contingência (eventos não necessários). Antônio de Córdoba foi um teólogo franciscano do século XVI, citado aqui para apoiar a interpretação de Escoto.

6. Não consigo entender como, com esses fundamentos, a liberdade do nosso livre-arbítrio pode ser mantida. Com eles, a decisão de nossa vontade de agir ou não de uma certa maneira dependeria apenas da influência de Deus. Além disso, não vejo como o livre-arbítrio poderia agir de acordo com sua própria capacidade, o que é essencial para que possamos falar em liberdade ou controle sobre nossas próprias ações. Também não entendo qual seria o papel das causas secundárias junto com a causa primeira, pois ou Deus realizaria as ações das causas secundárias para torná-las eficazes, ou todas elas — tanto as livres quanto as não livres — estariam em relação a Deus como ferramentas de um artesão, que só servem para que o artesão aja por meio delas e, por isso, recebem dele todo o seu movimento. Por essa razão, todas as obras — tanto do livre-arbítrio quanto de outras causas — devem ser atribuídas a Deus como o artífice delas, sendo as próprias causas apenas instrumentos adaptados por Deus para essa tarefa, como os hereges insistem em afirmar. Por isso, consideramos que a opinião de Escoto que acabamos de apresentar é mais do que perigosa, principalmente porque é um dogma de fé que, em virtude de sua liberdade, nosso livre-arbítrio — mesmo movido e incitado por Deus através da graça preveniente — pode rejeitar a orientação de Deus. No entanto, essa opinião já foi suficientemente refutada com tudo o que dissemos nas disputas anteriores.
O texto debate a tensão entre a liberdade humana e a soberania divina, tema central na teologia protestante. A 'graça preveniente' é um conceito agostiniano posteriormente desenvolvido por teólogos como Molina, referindo-se à graça que precede e habilita a resposta humana à salvação. A comparação das causas secundárias a 'ferramentas de um artesão' reflete debates medievais sobre instrumentalismo, rejeitado por teólogos católicos para evitar o determinismo atribuído a heresias como o calvinismo.

7. Em relação ao primeiro argumento de Escoto, se ele se refere apenas ao concurso geral de Deus — o que parece ser o caso —, podemos facilmente refutá-lo com base no que já discutimos. A premissa

maior não é o problema, mas a menor deve ser rejeitada. O concurso geral de Deus com a causa segunda não é um influxo de Deus sobre a causa, mas sobre o efeito, juntamente com a causa segunda, como já explicamos. Assim, sem que Deus mova a causa segunda previamente por meio de seu concurso geral, a causa segunda produz seu efeito, mas o faz com a influência simultânea de Deus — por meio de seu concurso geral — sobre o efeito, assim como Deus age junto com o fogo para aquecer a água. Essa solução parece ser a de Cayetano. Embora pareça que devemos concordar com Escoto que a causa primeira move a causa segunda por meio de seu concurso geral, essa movimentação, segundo Escoto, não é própria — ou seja, não é como se a causa segunda recebesse uma movimentação prévia da causa primeira. Em vez disso, a causa primeira coopera diretamente com a causa segunda no efeito, influenciando imediatamente o efeito junto com a causa segunda, sem agir diretamente sobre a causa segunda. Por isso, Escoto parece diferir de nós apenas na terminologia que usa.
Cayetano (Tomás de Vio, 1469-1534) foi um cardeal dominicano e teólogo tomista, conhecido por seus comentários sobre Tomás de Aquino. Sua distinção entre o concurso divino como cooperação imediata no efeito (não apenas na causa) busca preservar a autonomia das causas secundárias, contrastando com a visão instrumentalista.

Além disso, o próprio Escoto, em seu comentário sobre as Sentenças (Livro IV, distinção 1, questão 1, resposta ao último ponto), parece concordar com nossa visão. Ele distingue entre o instrumento —em relação ao artesão que o move— e a causa segunda —em relação à causa primeira da qual depende para produzir seu efeito—. O instrumento recebe o movimento do artífice, mas a causa segunda, ao produzir seu efeito, não recebe outro movimento de Deus. Em vez disso, Deus simplesmente atua por meio dela para influenciar o efeito. Escoto afirma: 'Que a causa segunda aja em virtude de outra não significa que receba algo dessa outra, mas apenas que está em uma ordem inferior ao agente principal.' Ele acrescenta: 'Portanto, é claro que a influência da causa primeira sobre a causa segunda, quando agem juntas, não é uma nova influência que cria algo inerente à causa segunda, mas sim a ordem determinada dessas causas ao produzir o efeito comum.'
As 'Sentenças' de Pedro Lombardo (século XII) foram o principal manual teológico até o século XVI. Escoto, em seu comentário, diferencia causas secundárias de instrumentos: estas recebem movimento do artífice, enquanto aquelas agem com autonomia relativa, sustentada pela cooperação simultânea de Deus. Isso reflete a ênfase escotista na contingência como fundamento da liberdade.

Sobre a demonstração da menor, devemos responder que se diz que a causa segunda não produz nada exceto pelo poder da causa primeira. Isso ocorre por dois motivos: primeiro, porque a causa segunda recebe toda a sua capacidade de agir —seja de forma direta ou indireta— da causa primeira, e é por ela que essa capacidade é mantida de forma imediata. Segundo, porque, para agir, a causa segunda precisa da colaboração da causa primeira, que atua de modo geral sobre o efeito produzido.
O conceito de 'causa segunda' (ação humana) e 'causa primeira' (Deus) remonta à filosofia medieval, especialmente a Tomás de Aquino, e é central na teologia molinista. Molina defende que a liberdade humana coexiste com a soberania divina mediante o 'concurso simultâneo' das causas.

8. No entanto, o nosso livre-arbítrio, uma vez movido por prioridade temporal ou natural e impulsionado por Deus através dos auxílios da graça preveniente e cooperante, realiza as obras

sobrenaturais que nos preparam para receber a graça que nos torna agraciados. Além disso, assim como o livre-arbítrio, movido por Deus, tem o poder de seguir a moção divina e realizar as obras que nos preparam para receber a graça ou de não realizá-las, da mesma forma, mesmo que Deus o movesse por necessidade natural, ele ainda poderia livremente realizar essas obras ou não. Portanto, devemos rejeitar o argumento de Escoto, que sugere que, se Deus concedesse os mesmos auxílios da graça por necessidade natural, em vez de livremente, a contingência das obras que nos preparam para receber a graça que nos torna agraciados desapareceria.
Escoto (João Duns Scotus, 1266-1308) foi um teólogo franciscano que influenciou debates sobre liberdade e graça. 'Graça preveniente' é a graça que precede a decisão humana (Jo 6:44), enquanto a 'graça cooperante' atua junto à vontade livre (Fp 2:12-13).

Sobre a premissa principal deste argumento, devemos afirmar que, embora a causa motora, ao ser movida por outra, se mova por necessidade, ela não move por necessidade. Isso ocorre porque o movimento que ela recebe não é a causa total ou suficiente para o movimento que deve seguir. Para que esse movimento ocorra, é necessária a cooperação livre e o influxo da causa movida como uma causa parcial, como já vimos. Portanto, embora seja impossível que Deus conceda os auxílios da graça por necessidade natural, Ele os concede livremente. Nossa vontade, por sua vez, tem a liberdade de cooperar ou não com esses auxílios. Assim, as ações que realizamos para alcançar a graça são contingentes.
A 'contingência' aqui se refere à não-necessidade das ações humanas, base da defesa molinista do livre-arbítrio. Molina rejeita o determinismo, afirmando que mesmo sob influência divina, a cooperação humana permanece livre (Ap 3:20).

9. Em resposta ao segundo argumento, precisamos rejeitar sua premissa principal. A causa primeira (Deus) só age sobre o efeito como a causa mais universal entre todas as causas eficientes. Sua influência é neutra, podendo resultar em diferentes tipos de efeitos, dependendo da ação das causas particulares (criaturas). O efeito não surge primeiro da causa primeira (Deus) e depois da causa segunda (criatura), mas de ambas ao mesmo tempo. Ambas são necessárias para produzir o efeito completo, pois nenhuma delas, por si só, é suficiente para gerar o efeito sem a outra.
O debate sobre prioridade temporal entre causas divinas e humanas reflete controvérsias entre jesuítas (molinistas) e dominicanos (tomistas) no século XVI. A simultaneidade das causas é essencial para a 'ciência média' de Molina.

10. Sobre o terceiro argumento, precisamos rejeitar a premissa principal se ela sugerir que qualquer efeito causado por Deus, ao trabalhar junto com causas secundárias, poderia acontecer apenas pela ação de Deus, sem a necessidade dessas causas secundárias. No entanto, se a premissa principal for entendida como afirmando que o efeito pode ser produzido apenas pela ação de Deus, mas através de uma influência maior, então, mesmo aceitando essa premissa e a menor, devemos discordar da conclusão que diz que toda a incerteza do efeito vem apenas de Deus. Isso porque a incerteza do efeito também depende das causas secundárias. Mesmo que Deus não pudesse agir de forma necessária apenas através de sua influência geral sobre as causas secundárias, a incerteza nas coisas ainda existiria em relação a essas causas secundárias. Como Deus, ao influenciar apenas através de sua ação geral, e a

causa secundária juntos formam uma única causa completa para o efeito, e nenhum dos dois pode produzir o efeito sozinho, então, assim como em um silogismo, onde a conclusão depende de ambas as premissas e não apenas de uma, basta que uma das premissas não seja necessária para que a conclusão também não seja necessária. Da mesma forma, quando duas causas trabalham juntas para produzir um efeito e nenhuma delas pode fazê-lo sozinha, é suficiente que uma delas não aja por necessidade natural — seja a causa primeira ou segunda — para que o efeito produzido não seja necessário, mas incerto, devido à causa parcial que não age por necessidade.

# Parte III - Sobre os auxílios da graça

## Discussão 36: Sobre os diversos tipos de ajuda específica e quais deles são chamados especificamente de 'ajuda da graça'

1. Até agora, discutimos sobre a cooperação geral de Deus e como essa cooperação pode ser harmonizada com o livre-arbítrio. Agora, devemos fazer o mesmo em relação aos auxílios específicos que recebemos para alcançar a salvação espiritual e a vida eterna.
O termo 'livre-arbítrio' refere-se à capacidade humana de escolher entre diferentes cursos de ação, um conceito central no debate teológico sobre a relação entre a soberania de Deus e a liberdade humana. Luis de Molina, como representante do Molinismo, defendia a coexistência do concurso divino com a liberdade humana. A 'graça' aqui mencionada é entendida na teologia católica como um dom sobrenatural concedido por Deus para a salvação, distinguindo-se entre graça santificante e graças atuais.

Esses auxílios são diversos e variados. Embora todos, por serem concedidos gratuitamente por Deus e preparados por Sua providência eterna, possam ser chamados de 'graça', apenas alguns são comumente chamados de 'auxílios da graça'. Estes são aqueles que tornam nossas obras sobrenaturais e nos preparam para receber a graça que nos torna agradáveis a Deus, aumentam essa graça ou nos ajudam a merecer a vida eterna, guiando-nos para a felicidade eterna. Por isso, coisas como a pregação da Palavra de Deus, a proclamação do Evangelho, repreensões, exortações (sejam faladas ou escritas), ou até mesmo o esforço da Igreja para levar as pessoas à fé, ao arrependimento ou ao crescimento espiritual, não devem ser chamados de 'auxílios da graça' no sentido que estamos discutindo. Da mesma forma, milagres, profecias, dons de línguas, sabedoria, prudência ou outras habilidades concedidas a alguns membros da Igreja para o benefício de outros também não se enquadram nessa categoria. Inspirações ou pensamentos piedosos trazidos por anjos, ou sentimentos como medo que nos afastam do mal, também não são considerados 'auxílios da graça' no sentido preciso. Embora todas essas coisas ajudem o livre-arbítrio a agir corretamente e cooperar com a graça para alcançar a salvação, elas não são suficientes por si só para levar alguém à graça sobrenatural e à felicidade eterna sem um auxílio adicional de Deus. Por isso, não são chamadas de 'auxílios da graça' no sentido exato que estamos usando aqui.

Molina diferencia os 'auxílios da graça' de outros meios externos como pregação e milagres. Os dons mencionados (profecia, línguas) remetem aos 'dons do Espírito' em 1 Coríntios 12. A referência a anjos e demônios reflete a visão comum na teologia medieval sobre a influência espiritual na vida humana, relacionada à concepção paulina de combate espiritual (Efésios 6:12).

2. No entanto, é importante destacar que esses auxílios específicos fazem parte do auxílio diário, do qual os justos precisam para perseverar na justiça recebida por um longo tempo, como discutimos na disputa 14, seção 3, na disputa 17 e em outras disputas posteriores. Como mencionamos nesses textos, esse auxílio não é algo simples que pode ser concedido de uma só vez. Ele é múltiplo e, por meio dele, Deus nos ajuda em diferentes momentos, impedindo que caiamos em pecado mortal. Isso pode acontecer ao reprimir o inimigo para que não nos atormente, ao despertar em nós temor ou outros sentimentos piedosos, ao fortalecer o livre-arbítrio por meio da graça, ou de outras maneiras. Portanto, quanto mais poderosos e numerosos forem esses auxílios que compõem o auxílio diário, menos auxílios da graça serão necessários para manter a justiça recebida por um longo período.
O 'auxílio cotidiano' relaciona-se à doutrina da perseverança dos santos, porém na perspectiva molinista que enfatiza a cooperação humana. A menção às disputas anteriores (14, 17) refere-se ao contexto histórico das controvérsias entre jesuítas (molinistas) e dominicanos (tomistas) sobre a graça divina e liberdade, que levaram à Congregatio de Auxiliis (1598-1607).

3. Portanto, como qualquer um pode ver facilmente como a liberdade do nosso livre-arbítrio se harmoniza com os auxílios específicos que não estão incluídos de forma especial entre os auxílios da graça, porque esses auxílios funcionam como remoções de tentações e obstáculos — com o objetivo de que possamos nos aproximar de Deus mais facilmente por meio de nossa vontade livre e seguir o caminho de Seus mandamentos — ou como conselhos e convites para agir dessa maneira — consequentemente, esses auxílios preservam a liberdade do nosso consentimento, da nossa aproximação e do nosso caminho —, por essa razão, nas próximas discussões, focaremos apenas nos auxílios que tornam sobrenaturais os atos de crer, ter esperança, amar ou arrepender-se — atos pelos quais o adulto se prepara livremente para receber a graça que o torna justificado — e que são necessários para alcançar a salvação, como disposições adequadas e ajustadas ao próprio dom da justificação; também discutiremos os auxílios que permitem a realização de obras semelhantes após receber o dom da justificação.
Os atos de crer, esperar e amar correspondem às 'virtudes teologais' (1 Coríntios 13:13). O processo de justificação na teologia católica envolve tanto a graça inicial quanto a cooperação humana através destes atos, diferindo da visão protestante da justificação somente pela fé (Efésios 2:8). O arrependimento como disposição para a graça tem base em Atos 3:19.

Apesar de já termos abordado grande parte desse assunto nas disputas 8, 9 e 17, e não pretendemos repetir aqui, é importante acrescentar alguns pontos para que a eficácia e a natureza desses auxílios, bem como a ordem e a influência completa de Deus sobre nós em relação a essas ações, sejam mais bem compreendidas. Isso também ajudará a esclarecer até que ponto essas ações dependem do livre-arbítrio — ao qual devem ser atribuídas — e como, ao realizá-las, nossa liberdade se harmoniza com esses auxílios da graça e com a influência divina direcionada a tais ações.

O termo 'livre-arbítrio' refere-se à capacidade humana de escolher entre diferentes cursos de ação, um conceito central no debate entre graça divina e liberdade humana. A 'graça' aqui mencionada é entendida como o auxílio sobrenatural concedido por Deus para capacitar o ser humano a agir conforme a vontade divina. Molina, na 'Concordia', busca harmonizar a soberania de Deus (Seu influxo e auxílios) com a liberdade humana, posição conhecida como 'molinismo', que foi amplamente debatida durante a Contrarreforma, especialmente contra os tomistas.As 'disputas 8, 9 e 17' mencionadas referem-se a seções anteriores da obra de Molina, onde ele aborda temas como a relação entre graça eficaz e liberdade, típicas das controvérsias teológicas do século XVI entre jesuítas e dominicanos.

Peço ao leitor que reserve seu julgamento até que, explicando passo a passo —pouco a pouco e ao longo de várias discussões— esta questão tão complexa, possamos esclarecer a sequência completa da influência divina sobre essas ações, nossa cooperação simultânea e também o que cada uma delas recebe em particular dos auxílios com os quais Deus coopera conosco e nos precede.

# Discussão 37: Como Deus coopera com o nosso livre arbítrio nos atos sobrenaturais

1. Nas discussões 8 e seguintes, explicamos com clareza até que ponto a concessão das graças que nos preparam para a salvação depende tanto do nosso livre arbítrio quanto do incentivo da Igreja. Embora Deus conceda essas graças apenas por Sua misericórdia, de forma totalmente gratuita e não por causa de um bom uso do nosso livre arbítrio, Ele não as distribui igualmente a todos.
O Concílio de Trento (1545-1563) foi um concílio ecumênico da Igreja Católica em resposta à Reforma Protestante. A sessão 6 abordou a doutrina da justificação, reafirmando a cooperação entre a graça divina e o livre-arbítrio humano.Graça preveniente é um conceito teológico (especialmente no arminianismo) que se refere à graça divina que antecede e habilita a resposta humana à salvação.

Além disso, explicamos que Deus está sempre pronto a fazer — para todo aquele que desejar — o que está ao Seu alcance para conceder essa graça no mínimo necessário e suficiente para alcançar o dom da justificação e a vida eterna.
Justificação, na teologia cristã, refere-se ao ato de Deus declarar o pecador justo mediante a fé em Cristo, tema central na Reforma Protestante. O Concílio de Trento definiu-a como processo que inclui a santificação, diferindo da visão protestante de 'somente fé'.

Da mesma forma, explicamos que é um ensinamento central da fé que essas graças que nos preparam — mesmo quando Deus, por meio delas, ativamente move nossa vontade livre a crer, ter esperança, amar ou se arrepender da maneira necessária — não forçam a vontade livre, pois ela permanece livre para resistir à graça que a move dessa forma. Assim, a vontade pode escolher não crer, não ter esperança, não amar ou não se arrepender, rejeitando a graça que a convida e, com isso, caminhando para sua própria perdição. Essa foi a definição estabelecida pelo Concílio de Trento (sessão 6, capítulo 5, cânon 4).

O Cânon 4 da sessão 6 do Concílio de Trento condena a visão de que o livre-arbítrio é incapaz de cooperar com a graça, reafirmando a capacidade humana de consentir ou rejeitar a graça divina, em oposição à doutrina protestante da escravidão da vontade.

2. Dado que nosso livre-arbítrio é verdadeiramente livre —quando Deus o move e o impulsiona por meio da graça preveniente— para consentir ou rejeitar, e assim realizar ou não atos de fé, esperança ou arrependimento, fica claro, em primeiro lugar, que tanto o livre-arbítrio quanto a graça preveniente são partes de uma única causa total que produz esses atos necessários para a salvação. Em segundo lugar, cada um desses atos depende tanto do livre-arbítrio quanto da graça preveniente. O livre-arbítrio é responsável por fazer com que esses atos sejam, em essência, atos de fé, esperança ou arrependimento. Já a graça preveniente garante que esses atos sejam sobrenaturais e adequados para alcançar a salvação. Portanto, esses atos resultam inteiramente tanto do livre-arbítrio quanto da graça preveniente, ou seja, de Deus, que age por meio dessa graça como um instrumento sobrenatural. No entanto, nenhum dos dois —livre-arbítrio ou graça preveniente— age sozinho como causa completa, mas ambos são partes de uma causa total.
Sinergismo é a doutrina que afirma a cooperação entre a graça divina e a liberdade humana na salvação. Molina, na 'Controvérsia De Auxiliis', defendia a 'ciência média' divina, contrastando com a visão tomista da graça eficaz.Atos sobrenaturais referem-se às obras realizadas além da capacidade natural humana, possibilitadas pela graça divina, essenciais para a salvação segundo a teologia católica.

3. Quando falamos que esses atos vêm de Deus por meio de Sua influência sobre o próprio ato, através de Sua graça preveniente como um instrumento sobrenatural, não devemos entender que a graça preveniente seja um instrumento que Deus manipula diretamente —com uma nova ação ou influência — para que ela coopere com o livre-arbítrio e produza o efeito sobrenatural. Isso seria semelhante à forma como alguns afirmam que Deus age nos sacramentos de modo sobrenatural, fazendo deles instrumentos da graça, como se fossem causas naturais. Alguns pensaram que eu defendia essa ideia, mas não é o caso. Pelo contrário, esse instrumento deve ser entendido como parte de um conjunto de instrumentos que, como explicamos na disputa 26, agem como a força completa de uma causa principal, pela qual essa causa influencia o efeito. Por exemplo, a eficácia presente no sêmen é a força completa pela qual o animal que o produziu se reproduz; o calor é a eficácia total pela qual o fogo gera outro fogo. Como já dissemos, esses instrumentos não precisam de uma nova ação ou aplicação por parte da causa principal para agir. No entanto, como a graça preveniente é um acidente e não uma substância, ela não pode ser uma causa principal nem agir como sujeito, mas apenas como meio. Por isso, ela é um instrumento, mas apenas de uma causa principal, que é Deus, de quem ela procede. E, por ser de ordem sobrenatural e, portanto, sobrenatural para o homem que a recebe, com toda razão a chamamos de 'instrumento sobrenatural'.
A graça preveniente é um conceito teológico que se refere à graça divina que precede e capacita a resposta humana, permitindo o exercício do livre-arbítrio em direção à fé. Molina contrasta aqui a visão instrumental da graça preveniente com a teologia sacramental católica, que entendia os sacramentos como 'instrumentos' físicos mediadores da graça (como no Concílio de Trento). A discussão reflete o debate entre molinistas e tomistas sobre a cooperação entre graça e liberdade humana, inserindo-se na controvérsia de auxiliis (séc. XVI–XVII).O termo 'instrumento sobrenatural' alude à disputa entre

correntes escolásticas sobre se a graça age como causa principal (Deus) ou instrumental (meio secundário). Molina rejeita que a graça seja manipulada como um objeto físico, defendendo que ela opera como 'virtude íntegra' integrada à causalidade divina, sem anular a liberdade humana.

4. É bastante claro que a graça preveniente é algo diferente dos atos que Deus orienta o livre-arbítrio a realizar por meio dela, embora alguns pensem o contrário. Esses atos vêm do livre-arbítrio, mas a graça preveniente não. Além disso, essa graça é uma causa eficiente — junto com o livre-arbítrio — desses atos; mas a causa eficiente é algo diferente de seu efeito. Ademais, essa graça pode se tornar ineficaz se o livre-arbítrio não concordar ou cooperar com os atos para os quais Deus a concede e orienta o homem. Portanto, ela é algo completamente distinto desses atos.

5. Como o livre arbítrio e a graça preveniente são causas secundárias dos atos de crer, ter esperança e arrepender-se da maneira necessária, nenhuma causa secundária, mesmo que seja sobrenatural, pode realizar algo sem a assistência da influência simultânea e imediata de Deus por meio de Seu concurso geral. Isso ocorre porque, assim como a conservação de todo efeito depende imediatamente de Deus, sua existência também depende dEle, como explicamos na disputa 25 e nas seguintes. Portanto, é evidente que, para que o livre arbítrio, junto com a graça preveniente, produza qualquer um desses atos, é necessário que Deus, por meio de Seu concurso geral, também influencie imediatamente na produção do efeito. Por isso, embora cada um desses três atos seja uma ação única — à qual deve ser atribuído um termo próprio, como explicamos em nossos 'Commentaria in primam D. Thomae partem', q. 12, art. 2 —, cada um deles se divide em três partes de uma única causa total, da qual procede o ato em sua totalidade. Assim, o ato em sua totalidade também procede de cada uma de suas partes por causalidade parcial — como costuma ser dito —, embora de maneira distinta.
O 'concurso geral' refere-se à doutrina escolástica de que Deus sustenta e coopera com todas as ações das criaturas (concursus divinus). Molina, aqui, dialoga com a Suma Teológica de Tomás de Aquino (I, q. 105, a. 5), adaptando-a à sua teoria do médio conhecimento (scientia media), que busca harmonizar a presciência divina com a liberdade humana.A menção aos Commentaria in primam D. Thomae partem indica o engajamento de Molina com a tradição tomista, comum entre teólogos jesuítas do século XVI, embora com adaptações inovadoras na relação entre graça e livre-arbítrio.

O ato vem de Deus —por meio de Sua influência, que opera apenas através de Seu concurso geral— como causa universal. No entanto, isso não significa que esse ato seja necessariamente o assentimento da fé ou o arrependimento pelos pecados, em vez de um ato oposto ou de outra capacidade.
A distinção entre causa universal (Deus) e causas segundas (criaturas) remonta à filosofia medieval, especialmente a Aristóteles reinterpretado por Tomás de Aquino. Molina argumenta que mesmo os atos sobrenaturais (como a fé) requerem a causalidade primária de Deus, sem confundir-se com atos meramente naturais ou volitivos.

A influência do livre-arbítrio, como uma causa parcial — junto com o conhecimento e tudo o mais que é necessário para a produção substancial do ato — faz com que, em termos essenciais, o ato seja o consentimento da fé ou o arrependimento pelos pecados, antes de qualquer outro ato distinto.

O conceito de 'livre arbítrio' como causa parcial refere-se à doutrina teológica que afirma a capacidade humana de cooperar com a graça divina. Isso está ligado a debates históricos entre correntes como o molinismo (de Luis de Molina) e o agostinianismo, sobre como a liberdade humana interage com a soberania divina na salvação.

A influência da graça preveniente, ou seja, de Deus — na medida em que, junto com o livre-arbítrio, Deus orienta o ato por meio dessa graça como Seu instrumento — faz com que esse ato seja sobrenatural e diferente em natureza do ato puramente natural de crer ou lamentar os pecados, que o livre-arbítrio realizaria apenas com suas próprias forças, se a graça preveniente não agisse ao mesmo tempo. Por isso, esse ato deve ao auxílio de Deus, através da graça preveniente, o fato de ser uma disposição adequada, proporcional e ajustada ao dom sobrenatural da justificação.
A 'graça preveniente' é um conceito central na teologia molinista, entendida como a graça divina que precede e habilita a resposta humana à fé. Essa ideia contrastava com visões reformadas e dominicanas, que enfatizavam a graça irresistível. O termo 'disposição congruente' remete à teoria molinista de que Deus concede graça adaptada às circunstâncias humanas para efetivar a justificação.

6. Antes de examinar essa questão mais a fundo e esclarecê-la, alguém pode se perguntar: sem a ajuda da graça preveniente e excitante, que Deus usa para mover e, de certa forma, convidar o livre-arbítrio, seria possível, pelo poder absoluto de Deus, que o livre-arbítrio realizasse os atos de fé, esperança e arrependimento necessários para a justificação? Isso aconteceria se Deus influenciasse diretamente esses atos, como faz com os atos naturais, mas com uma influência maior e mais específica.
A discussão sobre o 'poder absoluto' de Deus (potentia absoluta) versus Seu poder ordenado (potentia ordinata) reflete debates escolásticos medievais. A pergunta hipotética aqui explora se Deus, em Sua onipotência, poderia dispensar meios ordinários (como a graça preveniente) para justificação — tema relevante nas controvérsias pós-Trento sobre a natureza da graça.

7. A essa pergunta, devemos responder que, sem dúvida, Deus pode fazer isso. Assim como Deus pode permitir que o entendimento dos bem-aventurados contemple Sua essência sem a necessidade da luz da glória — como expliquei em meus Comentários sobre a primeira parte de Santo Tomás, questão 12, artigo 5, disputa 1 —, pois não há contradição em Ele suprir, com Seu influxo direto, o que a luz da glória faria como causa eficiente, da mesma forma, Ele pode, por Seu poder absoluto, agir diretamente sobre os atos humanos. Desse modo, Ele pode cooperar com o livre-arbítrio de tal forma que esses atos sejam idênticos aos que ocorreriam se a graça preveniente tivesse agido primeiro. Isso é especialmente possível se o livre-arbítrio pudesse, por si só, realizar esses atos sem a graça, como muitos teólogos escolásticos afirmam.

## Discussão 38: Nesta seção, como um complemento às discussões anteriores, abordamos algumas questões sobre os atos de crer, ter esperança, amar, arrepender-se e outros atos sobrenaturais

1. Sobre o que discutimos na disputa 8, o que acabamos de abordar na disputa anterior sobre os atos sobrenaturais —especialmente os atos de crer, de ter esperança, de amar e de se arrepender— e o que ainda vamos tratar nas próximas disputas, um homem sábio nos enviou uma carta com algumas objeções. Ele não fez isso com a intenção de nos refutar ou de rejeitar o que dissemos, mas sim para esclarecer melhor essa questão. Ele espera que, ao explicarmos as dificuldades apresentadas, mais pessoas possam considerar minha opinião digna de aprovação. Para apresentar e resolver essas dificuldades, este momento nos pareceu o mais adequado, tanto para não interromper o fluxo do nosso discurso quanto para evitar inserir essas explicações em um momento inadequado.
O parágrafo menciona disputas teológicas (disputa 7, 8 e seguintes), referindo-se ao método escolástico de debate comum na teologia medieval e renascentista. Luis de Molina, como teólogo jesuíta do século XVI, engajava-se nessas disputas para articular sua posição sobre a relação entre graça divina e livre-arbítrio, tema central em sua obra *Concordia*.Os 'atos sobrenaturais' (crer, esperar, amar, arrepender-se) são conceitos-chave na teologia da graça, distinguindo ações humanas elevadas pela intervenção divina de meros atos naturais.

2. Este homem concorda conosco ao admitir que esses atos, direcionados ao mesmo objetivo, podem ser realizados apenas com as forças naturais do nosso livre-arbítrio — que não estariam de forma alguma alinhadas com o nosso propósito sobrenatural —, como explicamos desde a disputa 7, ou com a ajuda, os auxílios e os dons divinos, sobrenaturais e ajustados a esse mesmo propósito, como explicamos desde a disputa 8 e continuaremos a explicar. Por isso, ele não sem razão sustenta que há algo intrínseco e essencial a esses atos, pelo qual eles se distinguem entre si em espécie e em razão do qual alguns deles se ajustam a um propósito sobrenatural e outros não. Mas isso, segundo ele, não pode ser um influxo sobrenatural de Deus, porque esse influxo pertence ao gênero das ações, e esse algo intrínseco deve ser uma diferença dentro do gênero da qualidade, por abstração da ação através da qual Deus produz tanto essa diferença quanto o gênero ao qual essa diferença reduz e determina.
A discussão sobre 'livre-arbítrio' e 'fim sobrenatural' reflete o debate molinista sobre a sinergia entre a graça divina e a liberdade humana. Molina argumentava que Deus concede auxílios sobrenaturais (como a graça atual) sem suprimir a autonomia humana, uma posição contestada por dominicanos e calvinistas.O termo 'influxo sobrenatural' refere-se à ação divina que modifica internamente o ato humano, tornando-o capaz de alcançar o fim sobrenatural (a salvação), diferentemente dos atos meramente naturais, incapazes de tal elevação.

3. Ele também afirma que é claro que, no ato sobrenatural de crer, existe algo intrínseco que o diferencia do ato natural de crer no mesmo objeto, distinguindo-o em sua essência. Esse elemento intrínseco faz com que o ato sobrenatural se alinhe ao nosso propósito sobrenatural, superando a capacidade natural do nosso entendimento. A certeza absoluta desse ato, mesmo em meio à sua obscuridade, está na razão sobrenatural ou na diferença essencial que transforma o ato genérico de crer em sua forma sobrenatural. Isso ocorre porque o entendimento humano, por sua própria força natural, não pode concordar com tanta certeza e firmeza com algo que não viu. Se, da mesma forma — como ele sugere — fosse possível explicar a razão sobrenatural por trás dos atos de caridade, esperança e outras virtudes sobrenaturais, que só Deus pode infundir, todos aceitariam essa explicação com grande entusiasmo, pois seria algo que ninguém havia apresentado de maneira tão clara e completa.

A distinção entre 'ato sobrenatural de crer' e 'ato natural de crer' baseia-se na doutrina da fé infusa, comum na teologia católica pós-Trento. A 'certeza sobrenatural' mencionada alude à segurança da fé como dom divino, superior à mera persuasão racional (cf. Hebreus 11:1).A menção às 'virtudes sobrenaturais' (caridade, esperança) remete às virtudes teologais, infundidas por Deus segundo a tradição agostiniana-tomista, que Molina reinterpreta em sua teoria da *scientia media*.

4. Molina também afirma o seguinte: Assim como o ato sobrenatural de crer tem uma diferença essencial que o distingue do ato natural de crer — especificamente em relação ao objeto contemplado com certeza e obscuridade em termos de cognoscibilidade —, os outros atos sobrenaturais do entendimento e da vontade também devem ter suas diferenças essenciais. Essas diferenças os distinguem intrinsecamente e em espécie, tanto dos atos naturais voltados ao mesmo objeto material quanto de quaisquer outros atos. Para que essa diferença específica exista, não basta que os atos tenham diferentes princípios eficientes ou diferentes influências que os produzem. Também não é suficiente que um ato seja sobrenatural devido a uma influência externa particular, enquanto outro, que não recebe essa influência, não seja sobrenatural. A menos que diferentes conceitos sejam aplicados ao objeto, sob os quais, em relação aos quais e em ordem aos quais esses atos se distinguiriam intrinsecamente em espécie, a diferença não será clara. No entanto, esses conceitos não são facilmente explicados nem parecem aplicar-se ao objeto do ato de amor natural e sobrenatural em relação ao próprio Deus. Isso ocorre porque o único conceito conhecido de bondade divina não inclui diferentes noções de desejabilidade, de modo que essa bondade possa ser amada tanto com amor natural quanto com amor sobrenatural.
A discussão sobre 'diferenças essenciais' entre atos naturais e sobrenaturais reflete a ontologia tomista, que distingue essência e existência. Molina, porém, adapta essa estrutura para enfatizar a cooperação humana sem negar a primazia da graça.O exemplo do amor natural vs. sobrenatural a Deus ecoa debates sobre a *caritas* (amor divino infuso) versus amor humano natural, tema tratado no Concílio de Trento contra a visão protestante da justificação somente pela fé.

5. Por fim, surge a seguinte objeção: Se, pelo poder divino, fosse possível existir uma criatura com a capacidade natural de ver a essência divina — como consideramos plausível em nossos Comentários sobre a primeira parte da Suma Teológica de Tomás de Aquino, questão 12, artigo 5, disputa 2 —, então o ato de ver a essência divina e o ato de amá-la — uma vez que fosse vista claramente — seriam idênticos em conceito e em natureza, tanto para essa criatura quanto para os bem-aventurados que agora desfrutam de Deus. Isso ocorreria mesmo que Deus influenciasse essa criatura de maneira diferente daquela como influencia os bem-aventurados, e mesmo que esse ato fosse natural para a criatura, mas sobrenatural para os bem-aventurados. Portanto, o fato de Deus influenciar de maneiras distintas — seja com um influxo especial e sobrenatural ou apenas com seu concurso geral — e de esses atos serem naturais ou sobrenaturais não implica uma distinção essencial entre eles, a menos que se acrescente que eles mantêm relações distintas com o objeto, considerados sob diferentes aspectos.
O conceito de 'visão da essência divina' refere-se à visão beatífica, doutrina teológica que ensina que os bem-aventurados veem Deus diretamente na eternidade. A discussão sobre atos 'naturais' versus 'sobrenaturais' remete ao debate escolástico sobre a graça e a capacidade humana. Molina menciona seu

próprio comentário sobre Tomás de Aquino (Summa Theologiae I, q. 12, a. 5), contexto comum na teologia pós-medieval.

6. Não vamos responder a essas dúvidas e objeções na mesma ordem em que foram apresentadas, mas na ordem que permita compreender melhor e de forma mais clara toda essa questão.

Portanto, em relação à segunda questão, devemos destacar o seguinte: A certeza da fé em coisas que não vemos — como mencionamos em nossos Comentários sobre a primeira parte da Suma Teológica de Tomás de Aquino, questão 1, artigo 3, discussão 2 — surge, em primeiro lugar, da verdade e da infalibilidade de Deus. Ele, por meio de Cristo em sua humanidade, dos anjos que o representam, dos profetas, dos apóstolos e de outros servos seus, revelou e apresentou todas essas verdades à Igreja para que fossem cridas. Por essa razão, não se pode considerar que esses ensinamentos contenham falsidade. A 'certeza da fé em coisas não vistas' alude a Hebreus 11:1. A menção a 'Cristo homem, anjos, profetas e apóstolos' reflete a doutrina católica da transmissão da Revelação através da Igreja. O termo 'hábito sobrenatural da fé infusa' refere-se à graça divina que capacita a fé, em contraste com a mera persuasão natural.

Assim como os luteranos não erram ao aceitar como verdadeiro aquilo que Deus revelou, nós também aceitamos essas verdades de maneira sobrenatural, pois são reveladas por Deus. A diferença é que os luteranos fazem isso de forma natural, usando apenas suas capacidades humanas, sem a influência direta ou indireta de Deus. No entanto, em relação à infalibilidade dessas verdades, luteranos e nós concordamos: Deus realmente as revelou à sua Igreja por meio de seus servos. O assentimento dos luteranos não é mais falso que o nosso. A diferença está no fato de que o assentimento dos luteranos pode ser considerado falho, pois depende apenas de suas capacidades naturais e não ultrapassa os limites da fé humana. Por outro lado, nosso assentimento não pode ser considerado falso, pois é sobrenatural, influenciado diretamente ou indiretamente por Deus, e está em harmonia com o propósito divino, concordando com as revelações de Deus.
A distinção entre assentimento 'sobrenatural' (católico) e 'natural' (luterano) remete aos debates pós-Reforma sobre justificação e graça. O 'hábito sobrenatural da fé infusa' era defendido no Concílio de Trento (1545-1563) contra a visão protestante de fé como confiança subjetiva. A menção aos luteranos contextualiza-se nas polêmicas interconfessionais do século XVI.

Portanto, fica claro que a diferença entre esses atos — um alinhado a um propósito sobrenatural e outro não — se deve à influência sobrenatural de Deus, que direciona nosso consentimento. Sem essa influência, nosso consentimento estaria limitado a objetos naturais e, por sua própria natureza, não poderia ser considerado menos verdadeiro do que o consentimento de um luterano em relação ao mesmo objeto. No entanto, com a influência sobrenatural de Deus, nosso consentimento se torna diferente em natureza, tanto do consentimento do luterano quanto do consentimento que poderíamos oferecer naturalmente. Assim, nos atos de fé, não é necessário recorrer à influência e à causalidade de Deus — que direcionam nossos atos para um propósito sobrenatural — em menor medida do que nos atos de esperança e caridade, para explicar a distinção entre eles e por que alguns se alinham a um fim sobrenatural e outros não. Isso mostra que o consentimento sobrenatural, em si mesmo, possui uma

certeza única, mesmo que o objeto em questão não seja evidente. Nesta vida, essa certeza do ato não é menos firme em nós do que a certeza que temos ao consentir com um objeto que carece de evidência. Por isso, um luterano, por meio de um ato natural que não se alinha a um propósito sobrenatural, pode aderir ao dogma da Trindade com a mesma firmeza que muitos católicos aderem por meio de atos sobrenaturais alinhados a um fim sobrenatural, como discutimos em nossos 'Commentaria in primam D. Thomae partem', questão 1, artigo 5.
O parágrafo aborda a distinção entre assentimento natural e sobrenatural na fé, contextualizando o debate teológico entre católicos e luteranos durante a Contrarreforma. A menção ao 'luterano' refere-se às críticas protestantes à doutrina católica sobre a natureza da fé, especialmente após o Concílio de Trento (1545-1563), que definiu a fé como virtude teologal infusa (Decreto sobre a Justificação, Sessão VI).O termo 'dogma da Trindade' remete ao desenvolvimento doutrinal nos primeiros concílios ecumênicos (ex.: Niceia I, 325 d.C.), consolidando a ortodoxia cristã contra heresias trinitárias.

7. Sobre essa objeção, também precisamos considerar o seguinte: O filósofo luterano concorda com os artigos da fé — como a existência de Deus e Sua unidade — com base na evidência que sua razão natural fornece. Já o teólogo católico concorda com esses mesmos artigos de maneira sobrenatural. A diferença entre esses dois tipos de concordância não está no fato de que a concordância sobrenatural seja certa, mas sem evidência, e, portanto, não possa ser alcançada pelas forças naturais — como se a concordância natural carecesse de certeza, enquanto a sobrenatural tivesse certeza, mas sem evidência. Em vez disso, a diferença está no seguinte: a concordância sobrenatural ocorre porque o hábito da fé sobrenatural está presente em sua produção, o que não acontece com a concordância natural.
A discussão sobre o 'hábito da fé sobrenatural' relaciona-se com a doutrina tomista da graça (Suma Teológica I-II, q. 110), onde a fé teologal é entendida como disposição infundida por Deus, diferenciando-se da mera convicção racional. Isso reflete a polêmica antipelagiana sobre a necessidade da graça para atos sobrenaturais.

8. Vamos lembrar o que é proposto nesta objeção: a certeza absoluta deste ato, apesar de sua obscuridade, está na razão sobrenatural ou na diferença essencial que eleva o ato genérico de crer ao nível sobrenatural da virtude teologal da fé. Isso ocorre porque o entendimento, por sua própria força natural, não pode concordar com tanta certeza e firmeza com algo que não viu. Portanto, isso é o que distingue intrinsecamente este ato do ato natural de crer no mesmo objeto. Além disso, isso é o que permite que este ato se alinhe a um propósito sobrenatural. No entanto, quando exposto dessa forma, o argumento não se mostra tão sólido e fácil de sustentar quanto pode parecer à primeira vista.
A 'virtude teologal da fé' é um conceito central na teologia medieval (ex.: Tomás de Aquino, ST II-II, q. 1-16), definida como adesão sobrenatural às verdades reveladas, distinta da crença natural. A menção à 'obscuridade' alude à natureza não-evidente da fé (Hb 11:1), tema debatido contra racionalistas e reformadores.

Como já explicamos detalhadamente em nossos 'Comentários sobre a Primeira Parte de Santo Tomás', questão 1, artigo 5, a certeza nada mais é do que uma negação. No contexto que estamos discutindo, ela surge da certeza da revelação divina, que orienta o ato de fé. Além disso, essa certeza não se refere ao próprio ato ou ao assentimento — que fazem parte do gênero das ações — de forma menos

significativa do que se refere ao termo ou à palavra que derivam desse ato. Por isso, essa certeza não pode definir uma espécie — seja sobrenatural ou natural —, nem distingui-la intrinsecamente, nem ajustá-la ao nosso propósito sobrenatural. Pelo contrário, essa certeza é tão essencial ao ato de fé sobrenatural quanto a própria revelação divina e o objeto revelado, dos quais, por meio dessa certeza, afirmamos que são certos.

Da mesma forma, a certeza, considerada de maneira geral, é a mesma tanto em relação à certeza que vem com evidência quanto à certeza que não tem evidência. Por isso, a certeza geral, quando se refere à certeza sem evidência, não pode ser a diferença final que define intrinsecamente a fé sobrenatural.

Além disso, é importante notar que quem faz essa objeção parece confundir dois tipos de certeza: a certeza que diz respeito ao sujeito (ou seja, a firmeza com que alguém concorda com algo) e a certeza ou infalibilidade do próprio ato. No que se refere à segunda certeza, o ato de fé sobrenatural é diferente do ato de fé natural, como já explicamos. A objeção parece se referir à primeira certeza, na qual esses atos não diferem em relação ao mesmo objeto. De fato, como já mencionamos e como explicamos com mais detalhes em nossos 'Comentários sobre a Primeira Parte de Santo Tomás', um luterano poderia aderir aos artigos de fé sobre a Trindade ou a Encarnação com mais firmeza do que alguns católicos. Isso é o que tínhamos a dizer sobre a segunda objeção. O que ainda precisa ser esclarecido será melhor compreendido quando abordarmos a terceira objeção.
O parágrafo menciona a distinção entre luteranos e católicos no contexto da Reforma Protestante. Os luteranos, seguidores de Martinho Lutero (1483-1546), rejeitavam a autoridade papal e enfatizavam a justificação somente pela fé. A referência à 'firmeza' na fé entre luteranos e católicos alude aos debates teológicos sobre a natureza da certeza da salvação, um tema central na controvérsia entre protestantes e a Igreja Católica durante o período pós-Reforma.O termo 'ato de fé sobrenatural' refere-se à doutrina católica de que a fé é um dom divino (graça), enquanto o 'ato de fé natural' implica assentimento baseado em razão humana, sem intervenção sobrenatural. Essa distinção é parte da teologia escolástica, que Molina aborda em seus comentários sobre Tomás de Aquino.

9. Em relação à primeira objeção — como explicamos em vários lugares de nossos Comentários sobre a Primeira Parte de Santo Tomás —, nos atos do entendimento e da vontade — sejam naturais ou sobrenaturais —, três aspectos devem ser considerados.
Os 'Commentaria in primam D. Thomae partem' são obras de Molina comentando a 'Prima Pars' da 'Suma Teológica' de Tomás de Aquino (1225-1274), figura central da teologia escolástica. Molina, como teólogo jesuíta, engajava-se no diálogo entre a tradição tomista e as novas controvérsias da Contra-Reforma.A menção a 'atos do entendimento e da vontade' remete à antropologia teológica tomista, que divide as faculdades humanas em intelecto (entendimento) e vontade, ambas envolvidas nos atos sobrenaturais da fé.

Primeiro, os atos em si, que fazem parte do tipo de ações.
A distinção entre 'atos' como 'ações' pertence à estrutura filosófica aristotélico-tomista, onde atos (ato vs. potência) são categorizados segundo sua finalidade e natureza. Na teologia moral, isso fundamenta a análise dos atos humanos em relação ao pecado e à virtude.

Em segundo lugar, o termo do ato, que pertence ao gênero da qualidade, como a palavra, que é o resultado do ato de compreensão; da mesma forma, por meio do ato da vontade, produz-se outra qualidade, que é o resultado desse ato. Além disso, a existência e a manutenção desses resultados dependem dos atos dos quais são resultados e em virtude dos quais aparecem como resultados desses atos, sem que se distingam deles realmente, mas apenas formalmente, assim como as demais ações, que só se distinguem de seus resultados formalmente.
O conceito de 'distinção formal' remonta à escolástica medieval, especialmente em Tomás de Aquino, indicando uma diferença conceitual (não meramente nominal) sem separação real na coisa. Molina aplica esta lógica à relação entre atos e seus termos.

Em terceiro lugar, é importante entender os hábitos, que são qualidades, sejam naturais ou sobrenaturais. A manutenção dos hábitos não depende dos atos, pois os hábitos continuam existindo mesmo depois que os atos cessam. Eles conferem uma capacidade de gerar atos semelhantes no futuro e colaboram eficientemente com as potências na produção de novos atos. A relação entre hábitos naturais e os atos que os precedem é semelhante à relação entre efeitos e causas instrumentais. As potências, junto com outros elementos que cooperam na produção dos atos, são as principais causas dos atos e, consequentemente, dos hábitos que surgem. No entanto, os atos são causas verdadeiras e produtivas dos hábitos, distinguindo-se deles. Somente Deus pode infundir os hábitos sobrenaturais de fé, esperança e caridade, pois os atos dessas virtudes não produzem diretamente esses hábitos ou seu crescimento. Ainda assim, esses atos contêm em si os atos naturais de fé, esperança e caridade, pois todas as causas que produzem esses atos naturais cooperam, exceto que Deus as direciona de maneira sobrenatural para produzir atos de uma espécie superior. Assim, eles produzem hábitos naturais de fé, esperança e caridade, que permanecem mesmo após a perda da caridade sobrenatural por pecado mortal ou da fé por pecado de infidelidade.
Molina referencia sua própria obra 'Commentaria in primam D. Thomae partem', mostrando sua inserção no debate escolástico pós-tomista. A distinção entre hábitos naturais (adquiridos) e sobrenaturais (infundidos por Deus) reflete a teologia tridentina, reafirmando que as virtudes teologais (1Co 13:13) são dons graciosos, não produtos humanos.

10. É importante notar o seguinte ─como já mencionamos antes nesta obra e repetiremos novamente─: nos atos sobrenaturais de fé, esperança e caridade, não existe algo distinto que seja chamado de «influxo de Deus» como parte metafísica do ato. Também não há algo que seja natural ou sobrenatural separadamente. O ato em si é completamente sobrenatural em sua natureza e essência, embora essa natureza seja sobrenatural de forma acidental, devido à sua união com uma característica sobrenatural específica. É como dizer que todos os níveis superiores são únicos de forma acidental em cada indivíduo, graças à sua união com a característica que o individualiza.
A negação de um 'influxo de Deus' como parte metafísica separada do ato humano alinha-se com a doutrina molinista da cooperação divino-humana, rejeitando visões occasionalistas. O termo 'sobrenatural acidentalmente' refere-se à elevação do ato natural pela graça, sem alterar sua essência.

Portanto, este ato, em sua totalidade, é sobrenatural. Por um lado, ele ocorre em todos os seus aspectos como resultado das causas naturais que contribuem para ele. Por outro lado, em sua totalidade, ele também procede de Deus, que age de maneira sobrenatural para produzi-lo — seja diretamente por Si mesmo, seja por meio dos Seus dons sobrenaturais, que atuam como causas secundárias. No entanto, esse ato também surge parcialmente, em termos de causalidade, das causas naturais, que são uma parte do conjunto de causas envolvidas, e de Deus, que age de modo sobrenatural como a outra parte desse conjunto de causas.
Aqui Molina sintetiza seu sinergismo: atos sobrenaturais resultam da concausalidade entre liberdade humana (como causa segunda) e graça divina (causa primeira), fundamento da teoria do 'concursus simultaneus' central no molinismo.

Por isso, toda ação, na medida em que vem inteiramente de causas naturais —e é assim que a consideramos—, é resultado de causas naturais. Mas, na medida em que vem de Deus por meio de sua influência sobrenatural, é resultado de Deus. Portanto, só podemos distinguir a influência de Deus da influência das causas secundárias com base em uma consideração real.
O parágrafo aborda a distinção entre causas naturais e influência sobrenatural de Deus, um conceito central na teologia molinista. Molina desenvolve a ideia de 'concursus divinus' (concurso divino), onde Deus coopera com as causas secundárias (criaturas) sem suprimir sua liberdade. O termo 'causas segundas' refere-se a agentes criados que operam conforme sua natureza, enquanto a 'influência sobrenatural' remete à ação direta de Deus transcendendo as leis naturais.

No entanto, assim como essa ação é livre graças à influência da nossa vontade e não à influência do hábito sobrenatural que atua nela, da mesma forma, o fato de ser sobrenatural e de um tipo diferente do que seria se nenhuma causa sobrenatural atuasse nela, se deve à influência do hábito sobrenatural e não à nossa influência. Pois não há contradição em que a natureza de um ato seja diferente dependendo das causas parciais que o produzem, mesmo que o ato como um todo seja resultado de cada uma dessas causas. Certamente, o sol e o cavalo geram o cavalo; também não há nada no cavalo que o faça ser gerado pelo cavalo e não pelo sol; no entanto, que o efeito seja um cavalo e não outra espécie, não se deve ao sol, mas ao cavalo.
A analogia do sol e do cavalo reflete a metafísica aristotélica adotada pela escolástica medieval. O sol representa aqui a causa primária (Deus), e o cavalo a causa secundária (criatura). Essa distinção era fundamental na discussão sobre graça e livre-arbítrio no período pós-tridentino, contexto em que Molina escreveu. O 'hábito sobrenatural' mencionado alude à graça infusa, conceito tomista reformulado pelos jesuítas.

11. Por isso, fica claro que a influência de Deus sobre o ato sobrenatural da fé, ou qualquer outro ato sobrenatural, não cria uma diferença essencial, distintiva ou intrínseca entre o ato sobrenatural e o natural em relação ao mesmo objeto. Em vez disso, o ato sobrenatural tem sua própria diferença intrínseca e essencial. Essa diferença, vista em termos de causa parcial e não de efeito, vem totalmente de Deus como causa eficiente —por meio de Sua influência sobrenatural— e de nós, que agimos de forma natural. No entanto, essa diferença não é sobrenatural porque vem de nós, mas porque vem direta ou indiretamente de Deus, que age de forma sobrenatural junto conosco. Além disso, é evidente que a

diferença essencial que vem de Deus e de nós como efeito total —embora o fato de ser sobrenatural e diferente do que seria se Deus não agisse de forma sobrenatural, não se deva a nós, mas a Deus— não deve ser definida apenas em termos desses atos sobrenaturais, que pertencem ao gênero da qualidade. Em vez disso, uma diferença semelhante deve ser estabelecida nos próprios atos, na medida em que eles se enquadram no gênero das ações. Da mesma forma, é muito claro que não apenas a diferença desses atos e termos é sobrenatural, mas também seus gêneros, na medida em que se unem a suas diferenças, são sobrenaturais nos próprios atos e termos, embora de forma acidental, como já explicamos. Embora as diferenças dos atos, dos termos e dos hábitos sejam relações que transcendem os mesmos objetos de forma direta ou indireta, como explicaremos em breve, elas diferem essencialmente em si mesmas, porque são diferenças de diversos gêneros subordinados ou até mesmo de outra categoria.
A discussão sobre atos 'sobrenaturais' versus 'naturais' relaciona-se à doutrina da justificação pela fé. Molina argumenta que a fé como ato sobrenatural requer a cooperação divina (graça eficaz), mas preserva a agência humana. O termo 'gênero das ações' remete à categorização aristotélica dos atos humanos, enquanto 'diferença essencial' aponta para a transformação qualitativa operada pela graça.

12. Sobre a terceira objeção, é importante destacar o seguinte: Embora as capacidades de conhecer e desejar, bem como seus atos, sejam diferentes em natureza devido às relações complexas que mantêm com seus objetos (como explicam os estudiosos de lógica e metafísica), a origem dessas diferenças está na própria natureza dessas capacidades e em certos princípios que as influenciam. Esses princípios fazem com que as capacidades se manifestem de maneiras distintas, dependendo dos diferentes conceitos que aplicamos aos objetos. Esses conceitos, por sua vez, surgem da diversidade dos princípios que podem influenciar as capacidades. No fim, todos esses conceitos remontam à possibilidade fundamental — como a raiz ou origem de tudo — que tanto os princípios quanto os objetos possuem por causa do poder divino, já que a essência divina os contém de maneira superior. Por isso, não devemos ignorar a diversidade nos princípios que influenciam os atos de conhecer e desejar. Primeiro, porque é em relação a esses princípios que os diferentes conceitos sobre os objetos surgem, e é por causa deles que os atos se diferenciam em natureza. Segundo, porque esses princípios, como causas específicas e diretas (ou indiretas), são responsáveis pelas relações internas que definem a natureza única de cada ato.
A menção a 'Dialéticos e Metafísicos' refere-se aos debates entre nominalistas e realistas na escolástica tardia. A relação entre potências cognitivas/apetitivas e objetos remonta à psicologia filosófica de Tomás de Aquino. O parágrafo sintetiza a epistemologia molinista, onde a diversidade de atos humanos deriva tanto da capacidade natural quanto da orientação sobrenatural dada pela graça.

No entanto, quando dois princípios eficientes se influenciam de tal forma que um deles, contendo de maneira superior o outro e complementando sua influência, colabora em algum ato deste último, não é necessário que os atos provenientes desses princípios distintos sejam de espécies diferentes. Por exemplo, assim como o sol contém de maneira superior o calor do fogo e a capacidade geradora do rato, não é necessário que o calor produzido diretamente pelo sol e o calor produzido diretamente pelo fogo sejam de espécies diferentes. Da mesma forma, não é necessário que o rato gerado pelo sol sem a

presença de outro rato e o rato gerado por outro rato devido à sua capacidade geradora sejam de espécies diferentes.
O termo 'virtude seminal' remete à teoria agostiniana das 'rationes seminales', que postula que Deus criou o mundo com potencialidades latentes que se desenvolvem ao longo do tempo. Este conceito foi retomado por escolásticos para explicar a ação divina na natureza.

Da mesma forma, quando um princípio único trabalha junto com outro, como uma qualidade que vem deste último, não é necessário que essa colaboração adicional crie uma diferença específica no ato. Isso porque, através do ato, o hábito natural surge da capacidade e dos outros princípios que ajudam a produzir o ato que dá origem a esse hábito. Portanto, toda a força desse hábito vem desses princípios, e não é necessário que a colaboração posterior do hábito — junto com os outros princípios — direcionada à produção de atos semelhantes, crie uma diferença específica nesses atos.
A distinção entre 'potência' e 'hábito' deriva da filosofia aristotélica, incorporada pela teologia medieval. Potência (dynamis) indica capacidade latente, enquanto hábito (hexis) refere-se a uma disposição adquirida através de atos repetidos, fundamental na antropologia tomista.

Vamos explicar o que acabamos de dizer. Como o poder divino torna possível tanto o entendimento quanto os sentidos, as coisas que podem ser conhecidas se dividem em duas categorias: as que são percebidas pelos sentidos e as que são compreendidas pelo intelecto. Além disso, como tudo que pode ser sentido também pode ser entendido, um mesmo objeto pode ser conhecido de duas maneiras ao mesmo tempo: uma maneira sensível, relacionada aos sentidos, e outra inteligível, relacionada ao entendimento.
A relação entre cognição sensível e intelectual tem raízes na epistemologia de Tomás de Aquino (Suma Teológica I, q.84-85), que integrou o aristotelismo à teologia, afirmando a complementaridade entre sentidos e intelecto na apreensão da verdade.

Assim como os sentidos externos e internos funcionam, e o que é percebido pelos sentidos externos também é captado pelos internos, concluímos que qualquer objeto percebido pelos sentidos externos tem dois conceitos distintos: um relacionado ao sentido externo, que torna o objeto visível ou audível, e outro relacionado aos sentidos internos, que o torna sensível de acordo com a maneira como os sentidos internos o percebem.

Assim como nossos cinco sentidos externos nos permitem perceber diferentes qualidades, também é possível e necessário que essas qualidades sejam associadas a diferentes conceitos sensoriais ─por exemplo, o conceito do que é visível, do que é audível, etc.─ em relação aos diferentes sentidos. É por meio desses conceitos que os sentidos se distinguem entre si em sua natureza específica.

Além disso, como cada um desses objetos pode ser percebido ao mesmo tempo e de maneiras diferentes por meio dos diversos sentidos internos, conclui-se que vários conceitos de sensibilidade são aplicados simultaneamente a cada objeto, dependendo dos diferentes sentidos internos pelos quais esses objetos são percebidos de formas distintas.

Como o anjo compreende as coisas de forma diferente de nós, isso significa que o conceito de inteligibilidade é um em relação ao nosso entendimento e outro em relação ao entendimento dos anjos. O conceito de entendimento angélico versus humano é um tema teológico que remonta à Escritura e aos Padres da Igreja. Na tradição cristã, os anjos são entendidos como seres espirituais com intelecto superior ao humano (cf. Sl 8:5; Hb 2:7), porém limitado em comparação ao conhecimento divino. A diferença entre a cognição angélica e humana foi amplamente discutida por teólogos medievais como Tomás de Aquino na 'Suma Teológica' (I, q.54-58).

Por fim, nos objetos, os tipos de conhecimento possíveis em relação às capacidades cognitivas — embora nos sejam desconhecidos, pois não compreendemos o poder divino — são tantos quantas forem as capacidades cognitivas que o poder divino poderia criar, além daquelas que ele já criou. Se a existência dos sentidos fosse impossível, mesmo para o poder divino, então nenhum objeto poderia ser considerado sensível.
A menção ao 'poder divino' (virtute divina) remete à doutrina da onipotência de Deus, definida no Concílio de Latrão IV (1215) como capacidade de fazer tudo que não envolva contradição lógica. A ideia de que Deus poderia criar outras 'forças cognitivas' além das existentes reflete debates escolásticos sobre os limites da potência absoluta (potentia absoluta) versus potência ordenada (potentia ordinata) de Deus.

13. Agora, vamos falar sobre os atos das capacidades: como as capacidades se organizam em relação aos atos e, por meio deles, se desenvolvem e alcançam os objetos. Portanto, elas se relacionam de maneira direta e fundamental com os atos e, assim, são definidas por eles de forma imediata. No entanto, também se relacionam indiretamente com os objetos e, por isso, são definidas por eles de maneira mediata. Além disso, como os atos não se dividem nem se diferenciam em várias categorias, no sentido de que surgem de suas capacidades — embora possam se diferenciar por outros motivos, como explicaremos mais tarde —, as capacidades seriam definidas por seus atos se considerássemos esses atos como surgindo diretamente delas. Mas, na realidade, os atos surgem por outras razões, ou seja, divididos e multiplicados em várias categorias.

Para discutir nossas capacidades cognitivas, deixando de lado por enquanto as capacidades dos anjos, vamos abordar separadamente os atos de percepção e os julgamentos. Como mencionamos em nossos 'Comentários sobre a Primeira Parte de Santo Tomás', questão 1, artigo 3 (disputa 3), e em outros lugares, as capacidades cognitivas são, por si mesmas, neutras em relação ao conhecimento de qualquer objeto material específico, dentro dos limites de seu objeto formal. No entanto, elas são incapazes de perceber qualquer objeto sem serem direcionadas por outra razão, geralmente através da influência de uma causa específica, como a impressão de uma semelhança ou espécie do objeto. Portanto, dependendo da diversidade específica dos objetos materiais, uma espécie impressa distinta é formada nas capacidades cognitivas, o que as direciona ao ato de conhecer. Consequentemente, os atos de ver, entender ou conhecer, bem como os resultados desses atos (as espécies que são produzidas e seguem deles), se diferenciam em espécie de acordo com a diversidade dos objetos materiais, como já explicamos na disputa 3 mencionada. Por exemplo, o conceito de cognoscibilidade aplicado à brancura, percebida pela visão através da espécie impressa de brancura, difere do conceito aplicado à cor preta,

percebida pela visão através de uma espécie impressa distinta. O mesmo se aplica a outros objetos percebidos pelo entendimento ou pelos sentidos.
O termo 'espécie impressa' refere-se a um conceito da filosofia escolástica, derivado de Tomás de Aquino, que descreve a representação mental formada no intelecto a partir da percepção sensorial de um objeto. É uma 'semelhança' do objeto que permite à potência cognitiva (como visão ou intelecto) conhecer sua essência.Molina referencia sua obra anterior 'Commentaria in primam D. Thomae partem', mostrando sua base tomista. A distinção entre 'objeto formal' (aspecto cognoscível abstrato) e 'objeto material' (objeto concreto) reflete a epistemologia medieval, onde as faculdades humanas requerem mediação para acessar a realidade.

14. Assim como nas ciências naturais, onde os princípios são compreendidos com base na natureza dos elementos envolvidos, o mesmo ocorre com a aceitação desses princípios. A diversidade das naturezas dos elementos que interagem na aceitação — que ocorre por meio de conhecimentos simples que captam ou até mesmo penetram esses princípios — faz com que as ciências se diferenciem entre si de acordo com o tipo de aceitação dos princípios. Isso também afeta os hábitos que surgem dentro de uma mesma ciência, como na geometria ou na aritmética, conforme já explicamos na disputa mencionada. Os princípios não são apenas conhecidos de forma geral e em diferentes níveis de abstração — com diferentes aceitações —, mas também cada um deles é conhecido de maneira específica, dependendo da determinação do entendimento, que é influenciada pela natureza dos elementos envolvidos ou por outras razões, como explicamos na disputa citada.
A referência a 'hábitos' alude à teoria aristotélico-tomista de hábitos como disposições adquiridas (como virtudes ou conhecimentos científicos) que aperfeiçoam as potências da alma. A classificação das ciências (geometria, aritmética) segue a tradição medieval, que organizava o conhecimento por graus de abstração (física, matemática, metafísica).

Assim como o entendimento se baseia em princípios para chegar a conclusões por meio de raciocínio lógico, a diversidade desses princípios e a qualidade do raciocínio levam a diferentes tipos de assentimento (aceitação) e, consequentemente, a diferentes hábitos de pensamento dentro de uma mesma área de estudo. Isso significa que não apenas as conclusões gerais, que variam em níveis de abstração, são conhecidas de maneiras distintas, mas também cada conclusão específica é compreendida de forma única, dependendo dos princípios e da lógica usados. Além disso, a maneira como o entendimento é direcionado para conhecer algo também gera diferentes tipos de atos de conhecimento e, por consequência, diferentes hábitos de pensamento. Por exemplo, se uma conclusão como 'a Terra é redonda' é derivada de princípios diferentes, como os da física e da astronomia, isso resulta em diferentes tipos de conhecimento sobre a mesma conclusão. No entanto, se os princípios ou a lógica não são claros e o entendimento não é guiado por revelação divina, surge a opinião, e diferentes princípios levam a diferentes tipos de opiniões.
O exemplo da Terra redonda demonstra o método escolástico de derivar conclusões de princípios: a mesma verdade podia ser alcançada por vias naturais (física) ou astronômicas, gerando 'ciências distintas' conforme os princípios usados. A menção à 'revelação divina' contrasta o conhecimento natural (razão) com o sobrenatural (fé), tema central nas disputas teológicas pós-Trento.

15. Assim como o hábito natural, como uma causa eficiente geral, junto com outros princípios que levam o entendimento a concordar, não faz com que o acordo seja diferente do que seria sem esse hábito — como já mencionamos —, porque toda a força do hábito vem desses mesmos princípios, o hábito também não é suficiente para que o objeto ao qual concordamos seja visto de maneira diferente. Isso é verdade mesmo que Deus infunda um hábito de forma acidental, como os hábitos de conhecimento natural que Deus deu aos primeiros pais. Esses hábitos, embora fossem naturais em si mesmos, tinham a mesma eficácia que os hábitos adquiridos e só eram sobrenaturais de forma acidental, devido à maneira como foram concedidos. Por isso, não causavam uma diferença maior no ato de concordar do que se tivessem sido adquiridos naturalmente.
O termo 'primeiros pais' refere-se a Adão e Eva, considerados os primeiros seres humanos na tradição bíblica. A menção aos 'hábitos das ciências da natureza' infundidos por Deus alude à crença teológica medieval de que Adão e Eva possuíam conhecimento perfeito antes da Queda, uma ideia associada à sua condição original de justiça.O conceito de 'hábito natural' aqui está ligado à filosofia escolástica, que via hábitos como disposições estáveis da alma. A distinção entre 'sobrenatural por acidente' e 'natural' reflete debates sobre a graça e a natureza no período pós-Reforma.

16. O hábito da virtude teologal da fé infusa é, por si mesmo, sobrenatural e, portanto, difere em natureza do hábito que um luterano desenvolve em relação ao conteúdo da revelação. Se dependêssemos apenas de nossas próprias forças para crer nessas verdades, adquiriríamos um hábito semelhante ao deles. No entanto, o hábito da fé infusa é mais eficaz, pois, ao atuar junto com outros princípios naturais que nos levam a aceitar o que foi revelado, ele orienta nosso entendimento a realizar um ato de natureza superior ao que faríamos apenas com nossas capacidades naturais. Assim, esse hábito influencia de maneira única nosso entendimento a aceitar o que Deus revelou. Por isso, as verdades reveladas são conhecidas de forma diferente quando o hábito da fé infusa está presente, em comparação com quando alguém as aceita apenas com base em suas forças naturais. Essa diferença é tão significativa que o conceito de 'cognoscibilidade' (capacidade de ser conhecido) varia conforme os princípios que orientam nosso entendimento a aceitar essas verdades. Isso ocorre não apenas quando falta evidência, mas também quando há conhecimento simultâneo, como discutimos anteriormente em relação à afirmação 'Deus existe', que tanto o filósofo católico quanto o luterano podem admitir.
A 'virtude teologal da fé infusa' é um conceito central na teologia católica, definido como uma disposição sobrenatural concedida por Deus para crer nas verdades reveladas. Isso contrasta com a visão protestante (especialmente luterana) da fé como resultado exclusivo da graça, sem mediação de hábitos infusos.A referência aos 'luteranos' contextualiza o debate entre católicos e reformadores no século XVI sobre a natureza da justificação e o papel das obras. Molina, como teólogo jesuíta, busca refutar aqui a doutrina protestante da 'sola fide'.

17. Se Deus age de maneira sobrenatural e sem a necessidade de um hábito para influenciar o ato de crer nas verdades reveladas — como Ele faz, por meio de outros auxílios específicos, no primeiro ato de fé, que prepara o caminho para a infusão do hábito da fé nos adultos —, então, se esse ato é da mesma natureza que os atos de fé que ocorrem após a aquisição do hábito infuso da fé, é claro que a diferença na maneira como o entendimento é preparado para crer nas verdades reveladas — seja pelo hábito ou por outros auxílios — não cria uma diferença essencial no ato de crer nem exige um conceito

diferente de cognoscibilidade em relação aos objetos revelados. Isso porque, quando Deus age dessa maneira e sem a mediação de um hábito no primeiro ato de fé, Ele age como uma causa que contém em si, de forma superior, o hábito infuso da fé e completa sua ação causal. Como já mencionamos, quando dois princípios eficientes agem de tal forma que um, contendo o outro de maneira superior e completando sua influência, colabora em um ato, não é necessário que, devido à diferença entre esses princípios, ocorram atos de naturezas distintas. Isso foi explicado anteriormente com exemplos, como o calor produzido pelo sol e pelo fogo, ou o rato gerado pelo sol e por outro rato. No entanto, eu disse: se esse ato é da mesma natureza; porque pelo menos no caso do ato de contrição e amor pelo qual o adulto se prepara para a justificação, parece necessário afirmar que esse ato difere em natureza daquele que ocorre após a aquisição do hábito da caridade e da graça, e que é realizado com a cooperação desses hábitos. O primeiro ato não torna alguém merecedor da graça ou da glória, a menos que, posteriormente, o hábito da caridade e da graça informe esse ato; mas o segundo ato, realizado com a cooperação da caridade e da graça, torna a pessoa merecedora do aumento da caridade, da graça e da glória. Parece que isso não seria possível sem uma distinção essencial entre os dois atos, pois o ato realizado pela força do hábito da caridade — considerado também como emanando da caridade — parece tornar a pessoa merecedora da graça e da glória.
A discussão sobre 'atos merecedores da graça' reflete a controvérsia de auxiliis, debate teológico do século XVI entre molinistas, tomistas e bañesianos sobre a relação entre graça divina e liberdade humana.A menção ao 'hábito da caridade' remete à doutrina da justificação católica definida no Concílio de Trento (1547), que ensina que a caridade (amor sobrenatural) é essencial para a justificação e mérito eterno.

18. Sobre as capacidades de desejo, devemos dizer que elas também são definidas diretamente por seus atos, desde que consideremos esses atos como seriam se viessem apenas dessas capacidades, e não como realmente são, na medida em que se multiplicam e se dividem em tipos, conforme as capacidades de desejo —com a ajuda e influência de algum outro fator— se determinam em relação a diferentes objetos ou em relação à busca ou fuga de uma mesma coisa, dependendo de ser considerada boa ou má, ou seja, útil ou prejudicial; mas as capacidades de desejo são definidas indiretamente pelos objetos. Agora, deixando de lado por enquanto outras capacidades de desejo, os atos naturais da vontade livre e, consequentemente, os hábitos que deles surgem, distinguem-se em tipo não apenas em termos morais, segundo a diversidade dos objetos das diferentes virtudes morais e dos vícios —considerando a razão correta como regra e medida da moralidade dos atos—, mas também, em minha opinião, em termos de natureza, segundo a diversidade específica dos objetos em seu ser natural, na medida em que são considerados bons ou maus por natureza, sendo essa a razão de desejar ou evitar esses objetos. Pois, na medida em que a vontade se determina diante da concorrência de conhecimentos distintos do desejável ou do rejeitável em um objeto, há um conceito distinto do desejável ou do rejeitável para a vontade com a concorrência e cooperação desse conhecimento, a fim de buscar ou fugir desse objeto. Daí pode-se observar que alguém alcançou o hábito da temperança em relação ao sentido do paladar ou em relação a um objeto considerado materialmente sob esse conceito e não a outro objeto; no entanto, a esses objetos e, consequentemente, aos atos e aos hábitos relacionados a esses objetos, aplica-se um mesmo conceito com base na regra da razão de comer e beber com temperança.

As 'potências apetitivas' são um conceito aristotélico-tomista referente às faculdades da alma que buscam bens (vontade intelectiva e apetites sensitivos). A análise de atos 'em espécie' segue a ética teleológica de Tomás de Aquino.A 'reta razão' como regra moral deriva da teoria do direito natural na Escolástica, que via a racionalidade humana como participação na lei eterna divina.

19. No entanto, os hábitos naturais que contribuem para a realização desses atos da vontade não geram uma diferença específica nos atos, pela razão que já mencionamos ao tratar dos hábitos naturais de modo geral. Isso permanece verdadeiro, mesmo que Deus infunda esses hábitos de forma acidental, como fez com os primeiros pais, conforme explicamos anteriormente.
Os 'primeiros pais' referem-se a Adão e Eva, os primeiros seres humanos segundo a narrativa bíblica. A infusão de hábitos naturais por Deus remete à doutrina da graça original, associada ao estado de justiça antes da Queda.

20. No entanto, o hábito da virtude teologal da caridade infusa — que, em nossa compreensão, primeiro, quase não se distingue da graça que torna alguém agraciado e, segundo, é infundido em nossos corações pelo Espírito Santo como uma veste nupcial que diferencia os filhos adotivos de Deus dos que não o são — é, por si mesmo, um hábito infuso de natureza, essência e espécie superiores ao hábito da caridade natural. Este último é alcançado pelo infiel por meio de suas forças naturais, amando a Deus após conhecê-lo pela luz natural da razão — ou, no caso de um herege, por revelação divina sobre aquilo em que ele não erra. Nós também alcançaríamos essa caridade natural se, dependendo apenas de nossas forças, amássemos a Deus na medida em que o conhecemos. Por isso, o concurso desse hábito infuso — atuando como causa eficiente junto com nossa vontade e outros fatores que colaboram para amar a Deus — produz um ato de amor de uma espécie distinta e superior ao ato que nossas forças naturais sozinhas poderiam gerar. Assim, a bondade divina é amada de maneira diferente, dependendo se o amor surge apenas de nossas forças naturais ou se é influenciado pelo hábito da caridade infusa ou por outro auxílio divino que eleva o ato de amor a uma espécie e natureza superiores. Isso é semelhante ao que ocorre com o ato de crer, que, quando influenciado pelo hábito da fé ou por um influxo divino particular, se torna uma crença de espécie superior.
A 'virtude teologal da caridade infusa' é um conceito central na teologia sacramental, distinguindo-se da caridade natural por ser concedida diretamente por Deus através do Espírito Santo. A 'veste nupcial' alude à parábola das bodas (Mateus 22), simbolizando a graça santificante necessária para a comunhão com Deus.

21. Com base no que foi dito, fica claro que a terceira objeção perde sua força. Explicamos como, sob o mesmo conceito de bondade divina que compreendemos, surgem diferentes conceitos formais — relacionados ao ser do que é amável em relação aos diferentes princípios que produzem esses atos —, os quais especificam esses atos e, consequentemente, apresentam diferenças essenciais que os distinguem intrinsecamente. Assim, um ato, sendo de natureza e essência superiores, se torna adequado ao nosso fim sobrenatural, enquanto outro não. Além disso, explicamos por que essa distinção se deve à diversidade de princípios que determinam nossa vontade ou a ajudam a amar a Deus de maneiras distintas, mesmo que essa bondade seja compreendida como uma só. Para preparar o caminho para responder à quarta objeção — que questiona se a distinção entre atos sobrenaturais e naturais depende

apenas de um influxo particular —, é importante destacar que, se um ato é sobrenatural apenas pelo modo como é produzido, e não por sua própria natureza (como a visão concedida por Cristo a um cego, que era sobrenatural apenas pelo modo como ocorreu, mas não pelo ato em si, já que era do mesmo tipo que a visão natural), isso é verdade. No entanto, no caso que estamos discutindo, o primeiro ato é sobrenatural não apenas pelo influxo, mas também pela própria natureza e essência do ato produzido, que é superior ao ato de amor que as forças naturais podem realizar.
A cura do cego de nascença (João 9) é usada como analogia para diferenciar atos sobrenaturais em essência (como a caridade infusa) de milagres que são sobrenaturais apenas no modo de produção.

22. Em resposta à quarta objeção, devemos afirmar que não negamos que um único ato possa ser considerado natural e sobrenatural sob diferentes perspectivas. Pelo contrário, sustentamos que amar a Deus de acordo com nosso propósito sobrenatural é um ato sobrenatural em relação à nossa vontade, considerada em si mesma e em sua natureza intrínseca. No entanto, quando a vontade é influenciada pelo hábito infuso da virtude teologal da caridade, e esse hábito age de maneira eficiente e necessária, o mesmo ato de amar a Deus torna-se natural. Como o hábito da caridade é sobrenatural em relação à nossa vontade, amar a Deus de maneira alinhada ao fim sobrenatural também será sobrenatural, mesmo quando já possuímos esse hábito infuso. Algo semelhante foi discutido em nossos 'Comentários à Primeira Parte de Santo Tomás', questão 12, artigo 5 (disputa 1, resposta ao terceiro argumento de Scotus), em relação à visão beatífica, considerada, por um lado, em relação ao nosso entendimento em si mesmo e, por outro, na medida em que o entendimento já recebeu a luz da glória. O que afirmamos agora é o seguinte: se dois atos são realizados em relação ao mesmo objeto, pela mesma faculdade, e um é natural ao entendimento enquanto o outro é sobrenatural, não pelo modo de produção, mas por sua natureza e essência mais elevada, esses atos diferirão em espécie. A superioridade e distinção do ato sobrenatural em relação ao natural se deve, em termos de origem e causa eficiente, à influência de uma causa superior que capacita a faculdade a realizar esse ato sobrenatural. No entanto, em termos formais, admitindo as premissas do argumento, também poderíamos concordar com sua conclusão, pois os atos em questão envolvem relações distintas com o objeto, consideradas sob diferentes aspectos, como já mencionamos.

# Discussão 39: Uma explicação detalhada sobre a ajuda especial de Deus e a refutação das ideias de Soto e Vega

1. Domingo de Soto (em 'De natura et gratia', livro I, capítulo 16) e Andrés de Vega (em 'Tridentini decreti de iustificatione expositio et defensio', livro 6, capítulos 6, 7, 8 e 9) afirmam que, para realizar qualquer um dos atos mencionados, além do auxílio da graça preveniente, o livre-arbítrio precisa de outro auxílio específico. Esse segundo auxílio faz com que Deus trabalhe diretamente com o livre-arbítrio, movendo-o para realizar esses atos. Eles chamam o primeiro auxílio de 'graça preveniente e excitante' e o segundo de 'graça coadjuvante'. Eles explicam que o primeiro auxílio pode falhar, pois o livre-arbítrio, mesmo sendo movido e incentivado pela graça preveniente, pode escolher não concordar ou não se esforçar para realizar o ato proposto. No entanto, o segundo auxílio nunca falha, pois, quando Deus move o livre-arbítrio dessa forma, ele age necessariamente. Além disso, eles afirmam que o livre-arbítrio só realiza esses atos quando movido pelo segundo auxílio e que, na presença desse auxílio, o

livre-arbítrio age necessariamente, já que esse auxílio não pode falhar. Isso levanta a questão de como a liberdade do livre-arbítrio pode ser preservada, já que ele parece agir de forma necessária. Para resolver isso, eles recorrem a distinções entre 'sentido composto' e 'sentido dividido', mas essas explicações são difíceis de entender e não parecem proteger adequadamente a liberdade do livre-arbítrio. Para mais detalhes, veja Andrés de Vega na obra citada (livro 13, capítulo 13). Eles também afirmam que, quando se fala da intensidade desse auxílio da graça coadjuvante, deve-se entender que se refere à intensidade do ato realizado pelo livre-arbítrio com essa ajuda, como o fervor no arrependimento, na fé, na esperança ou no amor. Eles explicam que mover e ser movido são ações correlacionadas, ou seja, esses atos se correspondem mutuamente. Portanto, não é possível que alguém se converta com mais fervor ou realize um ato com maior intensidade sem que Deus o ajude com um auxílio mais poderoso da graça.
Domingo de Soto e Andrés de Vega foram teólogos espanhóis do século XVI envolvidos nos debates pós-Reforma. Soto, dominicano, participou do Concílio de Trento, enquanto Vega, franciscano, defendeu posições tridentinas sobre a justificação.A 'graça preveniente' refere-se à graça divina que precede a decisão humana, preparando a alma para responder a Deus. Já a 'graça coadjuvante' é a graça que atua em conjunto com o livre-arbítrio após este consentir, auxiliando na realização de atos meritórios.O 'sentido composto e sentido dividido' é uma distinção filosófica medieval usada para resolver paradoxos entre liberdade e necessidade, onde no sentido composto algo é necessário em relação a condições prévias, mas não no sentido dividido (isoladamente considerado).

2. No entanto, nesta doutrina há muitos pontos que me parecem impossíveis de aceitar.

Primeiro, não vejo por que, além do auxílio específico da graça preveniente e da ação geral de Deus, seria necessário adicionar outro auxílio especial da graça para que o livre-arbítrio possa realizar qualquer um desses atos. Como já explicamos em detalhes na disputa 37, os três elementos que mencionamos parecem formar uma única causa total e suficiente para esses atos. Portanto, mesmo que Deus negue qualquer outro auxílio especial, esses três elementos por si só são suficientes para produzir o efeito desejado. O Concílio de Trento (sessão 6, capítulo 5, cânon 4) afirma claramente que, para que esses atos ocorram, além da graça que estimula e precede, só é necessária a livre influência do nosso arbítrio para consentir e cooperar com ela. O concílio também declara que, sem essa influência, a graça preveniente pode ser ineficaz, de modo que o ato que ela incita no livre-arbítrio não aconteceria.
O Concílio de Trento (1545-1563) foi o principal concílio da Contra-Reforma. A sessão 6, capítulo 5, aborda a doutrina da justificação, afirmando a cooperação entre graça divina e liberdade humana, rejeitando tanto o pelagianismo quanto a doutrina protestante da 'sola fide'.

Além disso, uma vez que ocorreram a iluminação do entendimento, o ato de fé sobrenatural e o ato de esperança também sobrenatural na vontade, e introduzindo-se na vontade o afeto do amor sobrenatural divino, através do qual, como se precedido pela graça, Deus incita e convida a vontade a se arrepender de seus pecados por causa dEle, pergunto: de que outro auxílio sobrenatural a vontade precisa para realizar a contrição sobrenatural? Sem dúvida, a vontade já recebe ajuda suficiente, se Deus apenas concede seu concurso geral, com o qual costuma cooperar com as demais causas secundárias.

3. Por outro lado, parece completamente errado e contrário ao que os Padres da Igreja e o Concílio de Trento ensinam nos textos mencionados, afirmar que a graça coadjuvante é diferente da graça preveniente e excitante. A mesma graça que precede e estimula o livre-arbítrio a realizar os atos que o preparam para a justificação é chamada de 'cooperante' quando o livre-arbítrio consente com ela e age em conjunto com sua liberdade. Isso é claramente afirmado pelo Concílio de Trento no capítulo 5 citado, onde se diz que 'o início da justificação nos adultos vem da graça preveniente de Deus, ou seja, de Seu chamado, pelo qual Deus os convoca sem qualquer mérito da parte deles, para que aqueles que se afastaram dEle pelo pecado se preparem —por meio de Sua graça excitante e auxiliadora— para se converterem, consentindo e cooperando livremente com essa graça, de modo a alcançar sua própria justificação. No entanto, mesmo que Deus toque o coração do homem pela iluminação do Espírito Santo, o homem não recebe nada se rejeitar essa inspiração, pois ele pode resistir a ela. E, sem a graça de Deus, ele não pode, por sua própria liberdade, mover-se para a justiça diante de Deus &c.'. O Concílio de Trento chama a mesma graça de 'preveniente, excitante e auxiliadora' e afirma que, ao consentir e cooperar com essa graça, o livre-arbítrio se prepara para a justificação. Portanto, essa preparação ocorre com a cooperação e o consentimento do livre-arbítrio com a graça preveniente e excitante, e, consequentemente, a graça que precede o ato livre e o incita a realizá-lo também coopera simultaneamente. Assim, não há uma graça preveniente e outra cooperante e auxiliadora, mas é a mesma graça. Quando considerada antes que o livre-arbítrio coopere com ela e realize o ato livre que o prepara para a justificação, chamamos essa graça de 'preveniente'. No entanto, quando considerada no momento em que o livre-arbítrio já coopera com ela e ela mesma também coopera e influencia o mesmo ato, a chamamos de 'cooperante e auxiliadora'. Isso fica claro nas palavras do cânon quarto mencionado: 'Se alguém disser que o livre-arbítrio, movido e excitado por Deus, não coopera ao consentir com Deus que o excita &c.'. Aqui é fácil ver que o Concílio declara que o livre-arbítrio coopera com Deus —uma vez que Ele o incitou— ao consentir e se preparar para a graça justificante. Consequentemente, Deus também coopera com ele —por meio da graça excitante— nessa preparação; pois quem coopera com alguém que coopera é chamado de 'cooperante'.
O Concílio de Trento (1545-1563) foi um marco central na Contra-Reforma Católica, respondendo às críticas protestantes. Seus decretos sobre justificação (Sessão 6) enfatizaram a cooperação entre graça divina e livre-arbítrio, rejeitando tanto o pelagianismo quanto a doutrina protestante da justificação somente pela fé.Graça preveniente: ação inicial de Deus que desperta o ser humano para a fé. Graça cooperante: quando o homem responde livremente a essa graça, colaborando com ela no processo de justificação (santificação).

4. Além disso, há algo que eles acrescentam e que não gostamos nada, a saber: a quantidade do ato que o livre-arbítrio realiza, auxiliado pela graça cooperante, deve ser considerada em função da quantidade desse auxílio, ou seja, como se com um auxílio igual de Deus o ato de contrição ou de amor não pudesse ser mais intenso ou mais ardente em um homem do que em outro, enquanto estão a caminho da bem-aventurança, ou como se com um auxílio desigual não pudesse ser igual o ato em dois homens ou maior naquele que recebe um auxílio menor. Certamente, como o livre-arbítrio influencia —junto com o auxílio de Deus— de modo eficiente sobre o ato com que se dispõe para alcançar a justificação e é causa livre e capaz de influir em virtude de sua liberdade com um esforço maior ou menor, por isso, em razão do impulso e influxo desiguais do livre-arbítrio, pode acontecer que, conferindo Deus a dois

homens um auxílio igual de graça auxiliante, um deles aja mais intensamente e se disponha de melhor maneira para alcançar a graça justificante do que o outro e, de igual modo, pode acontecer que, conferindo-lhes Deus auxílios desiguais, ajam de igual modo ou, em ocasiões, aja em maior medida quem recebeu um auxílio menor. Os Doutores afirmam isso em numerosos lugares e isso mesmo declara de maneira evidente o Concílio de Trento (sess. 6, cap. 7): «... recebendo em nós a justiça, cada um a sua, segundo a medida que o Espírito Santo distribui a cada um, tal como quer, e segundo a disposição e cooperação próprias de cada um». Também confirmam isso mesmo as parábolas de Mateus, XXV, 14-30, e de Lucas, XIX, 12-27, sobre os talentos e as minas entregues aos servos para que negociassem segundo a habilidade própria de cada um. Certamente, sob o nome de «talentos» e «minas» devemos entender os auxílios da graça, devendo-se à própria habilidade ou esforço maiores ou menores do livre-arbítrio que cada um se lucrasse mais ou menos; e quem se conduziu tibiamente e com indolência se fez merecedor de que se lhe arrebatasse o auxílio conferido, para que o recebesse quem se conduziu ativamente, ainda estando em posse de auxílios e bens mais abundantes. Isso é, sem dúvida, o que se dá a entender nessas parábolas, a saber: «Porque a todo o que tem, se lhe dará e lhe sobrará; mas ao que não tem, até o que tem se lhe tirará».
As parábolas dos talentos (Mateus 25:14-30) e das minas (Lucas 19:12-27) ilustram a responsabilidade humana em corresponder aos dons divinos. Na teologia molinista, isso se relaciona com a 'ciência média' - ideia de que Deus concede graças conforme prevê a resposta livre de cada pessoa.

5. Além disso, o argumento usado por Soto e Vega para defender sua opinião é bastante fraco. Embora algo possa se mover com uma força proporcional à força da causa total que o move, ou mesmo à força de uma parte dessa causa, isso não significa que, quanto mais intensamente algo se move, maior seja a influência da causa parcial. Isso porque a maior intensidade do movimento pode ser resultado de uma influência maior de outra parte da causa total. Portanto, se tudo o mais permanece igual — como, por exemplo, a resistência do objeto em movimento —, podemos concluir o seguinte: o objeto se move mais rápido ou com mais força; logo, a causa total tem uma influência maior no movimento. No entanto, disso não se conclui que essa parte específica da causa total tenha uma influência maior, pois a maior velocidade ou força do movimento pode ser resultado de uma influência maior de outra parte da causa.
Domingo de Soto (1494-1560) e Diego de Vega (†1560) foram teólogos espanhóis envolvidos nos debates pós-Trento sobre graça e livre-arbítrio. Soto defendia uma visão tomista mais tradicional, enquanto Molina propunha uma sinergia mais equilibrada entre liberdade humana e soberania divina.

6. Em nossa opinião, é bastante claro que a influência de Deus sobre o nosso livre-arbítrio não remove nem impede a liberdade de escolher ou não realizar as ações que nos preparam para alcançar a justificação. Primeiro, porque a graça preveniente não impede a liberdade; mesmo quando essa graça está presente, motivando e estimulando o nosso livre-arbítrio, ele ainda é livre para realizar ou não essas ações. Segundo, o concurso universal de Deus também não impede a liberdade, porque esse concurso é dado e coopera com o livre-arbítrio e a graça preveniente nessas ações da mesma forma que coopera apenas com o livre-arbítrio em ações puramente naturais; nas disputas 29 e seguintes, explicamos claramente que o concurso geral não remove nem impede a liberdade do livre-arbítrio em suas ações naturais.

Concurso universal: doutrina que afirma que Deus sustenta todas as ações criaturais (incluindo as livres) através de sua causalidade divina, sem anular a liberdade. Na Disputa 29 da Concordia, Molina desenvolve isso em diálogo crítico com o tomismo e o agostinianismo.

7. Se alguém afirma que, quando Soto e Vega falam do 'auxílio particular da graça coadjuvante', eles querem dizer apenas a ação direta de Deus — pela qual, como defendemos, Deus coopera com o livre-arbítrio e com a graça preveniente nos atos de crer, esperar e se arrepender, na medida necessária para alcançar a salvação —, mas incluindo essa ação entre os auxílios particulares da graça, porque essa cooperação teria um propósito sobrenatural e, portanto, seria diferente da cooperação de Deus nos atos naturais, então, nesse caso, não acredito que essa cooperação, em si mesma, seja de um tipo diferente daquela que Deus exerce nos efeitos puramente naturais. Também não creio que esses atos sejam sobrenaturais por causa dessa cooperação, assim como não o são pelo livre-arbítrio, mas apenas pela ação de Deus através da graça preveniente. Em geral, sempre que uma causa secundária é sobrenatural e capaz de produzir um efeito sobrenatural, assim como uma causa secundária natural é capaz de produzir um efeito natural, não acredito que a ação direta de Deus para produzir o efeito seja diferente da cooperação que Ele exerce nos efeitos naturais, nem que os efeitos produzidos sejam sobrenaturais por causa dessa cooperação. A razão geral para isso é que, assim como nada criado pode se manter existindo sem a ação direta de Deus, também nada pode ser produzido sem ela. Por isso, acredito que, apenas com a cooperação geral de Deus, uma vez que os hábitos sobrenaturais infusos da fé, esperança e caridade são adquiridos, o livre-arbítrio pode realizar atos de fé, esperança ou caridade, sendo esses atos sobrenaturais devido à cooperação dos hábitos sobrenaturais. Muitos afirmam isso, incluindo Soto (De natura et gratia, III, cap. 4, concl. 2). Da mesma forma, creio que o entendimento, iluminado pela luz da glória, pode produzir a visão beatífica apenas com a cooperação geral de Deus; e penso o mesmo sobre outras causas secundárias sobrenaturais, que, por sua própria natureza, são capazes de produzir efeitos sobrenaturais.
Domingo de Soto e Andrés de Vega foram teólogos católicos envolvidos nos debates sobre graça e livre-arbítrio no contexto do Concílio de Trento (1545-1563).A 'graça preveniente' é um conceito teológico que se refere à iniciativa divina em preparar a vontade humana para cooperar com a salvação, antecedendo qualquer mérito humano.A 'visão beatífica' é a contemplação direta de Deus no céu, considerada o fim último da existência humana na teologia cristã.

8. Embora devamos reconhecer a Domingo de Soto e a Andrés de Vega que, em relação a esses atos, tal cooperação divina difere da cooperação geral para os efeitos naturais, não precisamos concordar com eles que se trata de uma cooperação imediata dirigida ao livre-arbítrio como causa — ou seja, como se o livre-arbítrio, movido previamente por essa cooperação e aplicado por Deus para agir, realizasse esses atos. Em vez disso, é um influxo imediato de Deus sobre os próprios atos, juntamente com o livre-arbítrio e a graça preveniente. Isso é assim pelas razões que apresentamos — na disputa 25 e nas seguintes — sobre a cooperação geral dirigida aos efeitos naturais.
O 'concurso geral' de Deus refere-se à doutrina de que Deus sustenta todas as causas secundárias (incluindo ações humanas) em sua operação, sem anular a liberdade humana.As disputas 25 mencionadas referem-se à obra de Molina sobre a concordância entre a graça divina e a liberdade humana, central na controvérsia de auxiliis entre jesuítas e dominicanos.

Além disso, não teríamos motivo para negar que a graça preveniente também seja chamada de 'cooperante', como foi definida pelo Concílio de Trento e por outros Padres da Igreja. Da mesma forma, não teríamos razão para afirmar que a intensidade da colaboração entre o livre-arbítrio e a graça preveniente dependa apenas do fervor e da disposição dos atos humanos em busca da graça. Isso porque essa colaboração está igualmente relacionada à quantidade da graça preveniente e estimulante, bem como ao grau de influência, maior ou menor, que o próprio livre-arbítrio exerce.

# Discussão 40: Apêndice da discussão anterior, onde aprofundamos a explicação sobre esta questão

1. Após essa discussão — e especialmente depois de escrever toda esta obra —, descobri que algumas pessoas dão mais importância do que deveriam à opinião de Soto e de Andrés de Vega. Por isso, achei necessário adicionar esta nova discussão à anterior. Em primeiro lugar, para que nossa posição fique clara de forma breve e direta; em segundo lugar, para que fique mais evidente como nossa visão se opõe à opinião contrária, especialmente como ela é entendida e defendida por alguns hoje; e, finalmente, para que, além do que já foi dito na discussão anterior, o leitor possa julgar com mais facilidade, com base no que será apresentado aqui, qual dessas opiniões é a verdadeira.
Menciona Domingo de Soto e Andrés de Vega, teólogos espanhóis do século XVI envolvidos nos debates sobre graça e livre-arbítrio durante o Concílio de Trento. Soto era dominicano e Vega franciscano, ambos influentes na teologia contra-reformista.

2. Seguindo não apenas os passos, mas também as palavras e a clara opinião do Concílio de Trento (sessão 6, capítulo 5, cânon 4, assim como os anteriores e posteriores) — no qual, sem dúvida, se ensina de maneira mais clara e precisa do que em qualquer outro Concílio a doutrina da justificação contra pelagianos e luteranos —, afirmamos o seguinte.
Contextualiza o Concílio de Trento (1545-1563), principal resposta católica à Reforma Protestante. A sessão 6 sobre justificação rejeitava tanto o pelagianismo (salvação por méritos humanos) quanto a doutrina luterana de 'sola fide'. O termo 'justificação' aqui se refere ao processo de tornar-se justo perante Deus, central na controvérsia entre católicos e protestantes.

3. Primeiro: Nenhum adulto pode crer, ter esperança, amar ou se arrepender o suficiente para ser salvo sem a graça que vem antes e que move o Espírito Santo.
Define 'graça preveniente' (ação divina que inicia o processo salvífico) e 'graça excitante' (que move a vontade humana), conceitos fundamentais no molinismo. Diferencia-se da visão calvinista da graça irresistível, mantendo a cooperação humana.

4. Em segundo lugar: O livre-arbítrio de um adulto, que foi preparado e estimulado dessa maneira, tem o poder de consentir ou não com Deus — quando Ele o convida e chama por meio da graça preveniente — e, portanto, está no poder do livre-arbítrio aceitar ou rejeitar essa graça preveniente do Espírito Santo. Aqueles que defendem a opinião contrária não negam nenhum desses dois pontos, pois o Concílio de Trento define ambos com clareza nos textos mencionados.

Aborda o debate sobre sinergismo (cooperação graça-humanidade) versus monergismo (ação exclusiva de Deus). A 'concordia' molinista busca equilibrar soberania divina e liberdade humana, opondo-se ao baianismo e ao jansenismo que limitavam o livre-arbítrio.

5. Em terceiro lugar: Afirmamos que a graça preveniente, pela qual o Espírito Santo prepara, motiva, atrai e convida a vontade humana a realizar atos de fé, esperança, amor e arrependimento, é um instrumento que o Espírito Santo usa para agir de forma eficaz e influenciar a própria vontade na produção desses atos, quando a vontade consente com essa graça e coopera com ela. Assim, esses atos são produzidos simultaneamente e de maneira eficaz, tanto pela vontade humana, que exerce sua influência sobre eles, quanto por Deus, que age sobre eles por meio da graça preveniente como um instrumento. Da mesma forma que os hábitos das virtudes, tanto naturais quanto sobrenaturais, inclinam as capacidades humanas para certos atos e as tornam aptas a realizá-los, esses hábitos colaboram de maneira eficaz com essas capacidades, exercendo uma influência própria e parcial. Da mesma forma, a graça preveniente atrai, convida e inclina as capacidades humanas a realizar atos sobrenaturais. Quando essas capacidades consentem com a graça e influenciam os atos para os quais a graça as atrai, a própria graça também influencia e coopera com elas nesses atos. Além disso, assim como a influência dos hábitos sobre os atos das virtudes depende da influência das próprias capacidades humanas sobre esses atos — pois, sem a colaboração das capacidades, o hábito não é suficiente para produzir esses atos —, a influência da graça preveniente sobre os atos de fé, esperança, amor e arrependimento também depende da cooperação e da influência do nosso livre-arbítrio, por meio do entendimento e da vontade. Isso ocorre porque a graça preveniente, por si só, não é suficiente para produzir esses atos sem a colaboração e a influência da nossa vontade.
O termo 'graça preveniente' refere-se à doutrina teológica de que a iniciativa da salvação vem de Deus, preparando a vontade humana para cooperar. Essa ideia é central no sinergismo (cooperação entre graça divina e liberdade humana), debatido entre jesuítas e dominicanos no contexto da Contrarreforma.'Hábitos das virtudes' é um conceito tomista que descreve disposições adquiridas para praticar o bem, seja por meios naturais (virtudes cardeais) ou sobrenaturais (virtudes teologais). Molina adapta essa noção para explicar a ação da graça.

6. A partir do que foi dito, fica claro que a mesma graça, ao estimular, atrair e convidar nosso livre-arbítrio a realizar atos como crer, ter esperança, amar ou arrepender-se, é chamada de 'graça preveniente e excitante' — porque ela age antes do nosso livre-arbítrio em relação a esses atos. No entanto, quando nosso livre-arbítrio já consentiu e coopera com os atos para os quais essa graça convida e atrai, ela também passa a cooperar nesses atos com uma nova ação e influência, sendo então chamada de 'graça adjuvante e cooperante'.

O Concílio de Trento (sessão 6, capítulo 5) afirma claramente, como já mencionamos anteriormente, que o início da justificação em adultos ocorre pela graça preveniente de Deus. Isso significa que Deus chama as pessoas sem que elas tenham feito algo para merecer isso. Ele faz isso para que aqueles que se afastaram dEle por causa do pecado possam se preparar, com a ajuda de Sua graça, para se converterem. Essa graça estimula e auxilia as pessoas a concordarem e cooperarem livremente com ela, levando à sua justificação. No entanto, mesmo que Deus toque o coração do homem através da

iluminação do Espírito Santo, o homem pode escolher rejeitar essa inspiração. Sem a graça de Deus, o homem não pode, por sua própria vontade, alcançar a justiça diante de Deus.
O Concílio de Trento (1545-1563) foi a principal resposta católica à Reforma Protestante. A sessão 6, citada aqui, define a justificação como processo cooperativo entre graça e livre-arbítrio, em oposição à doutrina protestante da 'sola gratia'.'Justificação' na teologia católica inclui tanto o perdão dos pecados quanto a santificação interior, diferindo da visão protestante que a entende como declaração forense de justiça.

O Concílio afirma que a graça, chamada de 'preveniente, convocante e excitante', é responsável pelo início da justificação. Essa graça ajuda o adulto a se preparar para a justificação, desde que ele concorde e coopere livremente com ela. É importante notar que o adulto coopera com essa mesma graça, e não com uma diferente. Assim como o livre-arbítrio coopera com a graça ao se dispor e se direcionar para a justiça, a graça também coopera com o livre-arbítrio nesses mesmos atos. Esses atos incluem crer, ter esperança, amar e se arrepender, que são essenciais para alcançar a salvação.
A afirmação de que 'sem a graça de Deus, não pode se mover [...] para a justiça' reflete a posição tridentina contra o pelagianismo e o semipelagianismo, reafirmando a necessidade absoluta da graça para a salvação, mesmo na cooperação humana.

Isso também é claramente expresso no cânon 4: 'Se alguém disser que o livre-arbítrio do ser humano, movido e estimulado por Deus, não coopera ao concordar com Ele quando Ele o chama e o prepara para receber a graça da justificação, e que também não poderia se recusar, se assim desejasse, seja anátema.'
O cânon 4 mencionado refere-se ao Concílio de Trento (1545-1563), um evento central da Contrarreforma Católica. Este concílio reafirmou a necessidade da cooperação humana com a graça divina na justificação, em oposição à visão protestante da 'sola gratia' (graça apenas divina).

Aqui se define que o livre-arbítrio, movido e estimulado por Deus por meio da graça preveniente e excitante, coopera com Deus quando Ele o estimula e o chama. Assim, por meio dessa mesma graça, o próprio Deus coopera com o livre-arbítrio — que dá seu consentimento — na disposição pela qual ele se prepara e se dispõe, embora o livre-arbítrio pudesse discordar e não cooperar com Deus, se assim desejasse.
A 'graça preveniente' é um conceito teológico que descreve a iniciativa divina em atrair o ser humano antes de qualquer mérito humano, permitindo-lhe cooperar livremente. Essa ideia foi desenvolvida por teólogos como Agostinho de Hipona e posteriormente discutida na controvérsia entre molinistas e tomistas.

7. Para que nossa terceira afirmação seja melhor compreendida, devemos acrescentar que Deus — que dispõe tudo de maneira excelente — não costuma fazer sozinho o que pode realizar por meio de causas secundárias, incluindo os efeitos sobrenaturais. Por essa razão, embora — segundo a opinião mais digna de aprovação que apresentamos em nossos Comentários sobre a primeira parte de Tomás de Aquino, questão 12 — por si mesmo Deus possa produzir junto com o entendimento do bem-aventurado a visão beatífica sem a intervenção da luz da glória, no entanto, infunde como hábito a luz

da glória, para que essa visão não seja interrompida. Também por essa razão, àqueles que alcançam a justificação, Deus infunde os hábitos sobrenaturais das virtudes teologais, para que, por meio de seu livre-arbítrio — porque já seriam filhos adotivos de Deus —, possam realizar os atos sobrenaturais dessas virtudes e tornar-se merecedores de um aumento da graça e da glória, de tal modo que, graças à cooperação de seu arbítrio, surja neles o hábito da graça e da caridade como uma fonte de água que se dirige para a vida eterna. Da mesma forma, como para a justificação do adulto, o estado do caminho para o reino de Deus exige e demanda sua cooperação através de seu livre-arbítrio — no entanto, Deus poderia, sozinho, alcançar sua justificação e impor à vontade uma necessidade em relação aos atos sobrenaturais requeridos para alcançar essa justificação por lei ordinária, deixando à vontade apenas um caráter espontâneo, embora não aja assim, mas, de maneira sobrenatural e excelente, excita, atrai, move e chama o livre-arbítrio com o auxílio da graça preveniente —, por isso, uma vez excitado e movido o arbítrio dessa forma, o estado do caminho para o reino de Deus exige seu consentimento ou cooperação nos atos para os quais a graça preveniente o atrai e o chama. Por meio desse mesmo auxílio da graça preveniente — como se fosse um instrumento —, Deus está disposto a cooperar com o arbítrio nesses atos, se também o próprio arbítrio quiser cooperar livremente, de tal modo que, por um lado, Deus reservará para si o louvor e o mérito da vida eterna — na medida em que o estado do caminho para a beatitude o exige — e, por outro lado, a ajuda dirigida aos atos sobrenaturais de crer, ter esperança, amar e arrepender-se, com os quais nos preparamos para alcançar a justificação, responderá de sua maneira à ajuda dirigida aos atos que realizamos após entrar na posse dos hábitos das virtudes teologais, sem prejuízo da liberdade de nosso arbítrio em relação a eles.
A 'visão beatífica' refere-se à doutrina católica da contemplação direta de Deus no céu (baseada em 1 João 3:2). A 'luz da glória' é um conceito tomista que explica como os santos podem compreender a Deus. As 'virtudes teologais' (fé, esperança e caridade) vêm de 1 Coríntios 13:13. Molina referencia sua obra sobre Tomás de Aquino, mostrando seu diálogo com o tomismo.

8. Em quarto lugar: Afirmamos que o acordo do nosso livre-arbítrio com Deus, quando Ele nos motiva, atrai e chama por meio da graça que nos precede, não é nada mais do que uma ação livre do nosso livre-arbítrio e uma colaboração com essa graça, direcionada para atos sobrenaturais como crer, ter esperança, amar e arrepender-se, que são passos necessários para alcançar a justificação. Isso é claramente expresso nas duas definições do Concílio de Trento que mencionamos antes. No entanto, em relação a esse acordo, pelo qual colaboramos com a graça que nos precede e que está ao nosso alcance, o Concílio de Trento (no capítulo 5 citado) afirma que em Zacarias 1:3, está escrito: 'Voltem-se para mim, e eu me voltarei para vocês', e que, nessa passagem, somos lembrados da nossa liberdade de nos converter; pois, naturalmente, concordar dessa maneira, estando esse acordo em nossa liberdade, significa nos voltarmos para Deus. Em relação à graça que nos precede e que precisamos para fazer isso, o Concílio acrescenta que em Lamentações 5:21, respondemos: 'Faze-nos voltar a ti, Senhor, e voltaremos'; por meio dessa resposta, o Concílio mostra que reconhecemos que a graça de Deus nos precede, para que nos convertamos, e que precisamos dessa ação prévia para podermos fazer isso.
O Concílio de Trento usou Zacarias 1:3 e Lamentações 5:21 para equilibrar liberdade humana e iniciativa divina, refletindo o debate sobre sinergismo (cooperação graça-liberdade) na justificação.

9. Podemos mostrar que o acordo do nosso livre-arbítrio com Deus, quando Ele nos motiva, atrai e chama através da graça preveniente, nada mais é do que a livre influência e cooperação do nosso livre-arbítrio com essa graça nos atos mencionados. Isso se deve, em primeiro lugar, porque aqueles que defendem a opinião contrária não indicam o que mais poderia ser. Em segundo lugar, porque qualquer um de nós pode experimentar isso pessoalmente. Quando refletimos sobre a gravidade e a maldade dos nossos pecados e sobre a bondade de Deus, ou quando ouvimos essas verdades em um sermão, ou quando, em silêncio, lemos um livro devocional e consideramos essas coisas, de repente, uma luz brilha em nosso entendimento. Além disso, surge um sentimento de desgosto pelos nossos pecados, às vezes acompanhado por um amor a Deus, junto com uma certa ternura e doçura — que nos atraem e convidam ao arrependimento. Assim, qualquer um de nós pode perceber que concordar com esse sentimento gerado pela graça preveniente nada mais é do que continuar ativa e livremente esse sentimento, influenciando e cooperando com ele na tristeza pelos pecados por causa de Deus, a quem começamos a amar. Esse é o ato ao qual esse sentimento e essa luz nos levam. Além disso, esse acordo do livre-arbítrio não é nada além da livre influência e cooperação do nosso livre-arbítrio — no ato de arrependimento — como a parte menos importante da causa total desse ato. Portanto, ele ocorre com a cooperação principal e simultânea de Deus nesse mesmo ato, através da graça preveniente, que já pode ser considerada graça cooperante, ajudando o livre-arbítrio nesse ato. Por isso, esse acordo e influência do livre-arbítrio não se distinguem, nem em termos reais nem conceituais, do ato de arrependimento. Mais ainda, não há duas ações aqui, mas apenas uma ação sobrenatural — tanto em termos reais quanto conceituais — que, quando considerada como procedendo do nosso livre-arbítrio como a parte menos importante da causa total, chamamos de 'acordo e influência do nosso livre-arbítrio'. Mas, quando considerada como procedendo de Deus — através da graça preveniente — como a parte mais importante da causa total e pela qual essa ação é sobrenatural — e necessária para a salvação —, a chamamos de 'influência e ação de Deus através da graça cooperante'. Portanto, o acordo do livre-arbítrio com Deus, quando Ele o motiva e chama através da graça preveniente, não é nada que não seja sobrenatural e que não proceda simultaneamente de Deus, não apenas ao atrair, motivar e convidar o nosso livre-arbítrio, mas também ao cooperar através da graça. Assim, em relação às coisas necessárias para alcançar a justificação e que distinguem o justificado do não justificado, o adulto não tem absolutamente nada de que se orgulhar, como se não tivesse recebido de Deus, mesmo que coopere e influencie livremente em muitas das coisas necessárias para alcançar a justificação, de modo que, em seu próprio poder, ele poderia escolher não cooperar e não influenciar, impedindo assim todas essas coisas.

O parágrafo aborda a doutrina molinista da cooperação entre o livre-arbítrio humano e a graça divina. 'Graça preveniente' é um conceito teológico que se refere à iniciativa divina em atrair o ser humano antes de sua resposta livre, permitindo a cooperação com a salvação (diferente da graça irresistível calvinista). 'Graça cooperante' indica a ação conjunta da graça e da liberdade humana nos atos sobrenaturais. A menção à 'justificação' remete aos debates pós-Reforma sobre se a salvação depende exclusivamente da graça (sola gratia) ou inclui a resposta humana. Molina, jesuíta do século XVI, buscava harmonizar a soberania divina com a liberdade humana, opondo-se tanto ao agostinianismo rígido quanto ao pelagianismo.

10. Portanto, consideramos que deve ser rejeitado como erro grave quem afirmar que o nosso livre-arbítrio, ao concordar com Deus quando Ele nos atrai e chama por meio da graça que nos precede, age de forma natural ou sem o auxílio e cooperação dessa graça. Da mesma forma, é um erro afirmar que essa concordância não está sob o controle do nosso livre-arbítrio — conforme explicamos — ou que a cooperação livre do nosso arbítrio não é necessária para os atos sobrenaturais que nos preparam para receber a graça e nos diferenciam daqueles que não alcançam a justificação. Voltaremos a tratar desse assunto quando abordarmos o tema da predestinação.
A declaração de 'anátema' reflete o contexto das controvérsias teológicas da Contra-Reforma, onde a Igreja Católica condenava posições consideradas heréticas. O parágrafo rejeita tanto o semipelagianismo (que exalta o livre-arbítrio sem a graça) quanto o determinismo calvinista. A menção à predestinação antecipa debates sobre a relação entre a presciência divina (ciência média, conceito molinista) e a liberdade humana, temas tratados em concílios como o de Trento (1545-1563).

11. Antes de apresentarmos nossa quinta afirmação, é importante entender que não negamos a distinção comum entre o auxílio suficiente em eficaz e ineficaz. No entanto, aceitamos essa distinção com a compreensão de que o auxílio eficaz não anula a liberdade de escolha e, portanto, não elimina o mérito e a glória do livre-arbítrio. Pelo contrário, está no poder do indivíduo —sem que o auxílio possa impedi-lo— não se converter e, assim, tornar esse auxílio ineficaz. Dessa forma, o auxílio suficiente e ineficaz é, em si mesmo, suficiente, e cabe ao livre-arbítrio decidir não se converter com esse auxílio, fazendo com que ele não seja eficaz. Assim, por um lado, esse auxílio continuaria a ser considerado totalmente suficiente e, por outro, a liberdade de escolha para se converter permaneceria naqueles que não se convertem, com Deus disposto a ajudá-los na medida necessária para que se convertam. Além disso, Deus teria provido a muitos deles auxílios muito maiores do que os concedidos a outros que se converteram, embora a decisão de não se converter dependesse deles mesmos.
A distinção entre 'auxílio suficiente' e 'eficaz' é central no molinismo. O 'auxílio suficiente' (graça oferecida a todos) torna-se 'eficaz' quando o livre-arbítrio coopera, sem anular a liberdade. Isso contrasta com o bañezianismo (dominicanos), que defendia a graça eficaz intrínseca. A referência à 'glória do mérito' alude à doutrina católica do mérito condigno (baseado na graça), criticada por protestantes que defendiam sola fide.

Por isso, a distinção entre auxílio suficiente eficaz e ineficaz, conforme nossa compreensão, é feita com base no resultado, que depende ao mesmo tempo do livre-arbítrio. Chamamos de 'eficaz' o auxílio suficiente — seja ele maior ou menor em si mesmo — quando o livre-arbítrio, por sua própria liberdade, decide se converter, embora, sem esse auxílio, pudesse não se converter. Já o auxílio é chamado de 'ineficaz' quando o livre-arbítrio, ainda que pudesse se converter, não o faz por sua própria liberdade. Caso contrário, esse auxílio não seria suficiente para a conversão.
Molina explica que a eficácia da graça depende da resposta humana, preservando a liberdade. Isso reflete sua 'ciência média' – ideia de que Deus conhece as escolhas livres em condições hipotéticas. O debate era crucial para questões como a universalidade da salvação (1Tm 2:4) e a responsabilidade humana (Ez 18:23), embora esses textos não sejam citados diretamente aqui.

12. Em quinto lugar: Afirmamos que a eficácia ou ineficácia dos auxílios da graça preveniente e adjuvante — que, de modo geral, são concedidos àqueles que estão no caminho para a salvação — depende do livre consentimento e da cooperação de nossa vontade com eles. Portanto, está em nosso poder torná-los eficazes, ao concordar e cooperar com eles nos atos que nos preparam para a justificação, ou torná-los ineficazes, ao rejeitar nosso consentimento e cooperação, ou ao escolher discordar deles.
Explica-se aqui a doutrina molinista da 'graça preveniente' (graça divina que antecede a decisão humana) e 'graça adjuvante' (graça cooperante), conceitos centrais na controvérsia de auxiliis entre molinistas e tomistas.Contexto histórico: O Concílio de Trento (1545-1563), mencionado no parágrafo seguinte, estabeleceu a doutrina católica sobre justificação, afirmando a cooperação humana com a graça (Sessão VI, 1547), em resposta à Reforma Protestante.

Certamente, isso é o que o Concílio de Trento expressa de forma clara e poderosa nas duas definições que mencionamos.
O Concílio de Trento foi o principal evento da Contrarreforma Católica, definindo posições contra o protestantismo e estabelecendo reformas disciplinares. Suas definições sobre justificação buscavam equilibrar graça divina e livre-arbítrio.

Isso é exatamente o que a natureza do caminho para a felicidade eterna exige. Sem isso, não podemos preservar a liberdade de nossa vontade no momento em que nos voltamos para Deus, abandonamos nossos pecados e somos justificados.
A 'natureza do caminho para a beatitude' refere-se à visão católica da salvação como processo cooperativo, em contraste com a visão protestante da justificação somente pela fé (sola fide).

Isso também nos ajuda a entender a doutrina que os defensores da opinião contrária costumam ensinar, juntamente conosco, que diz: Deus nunca nega a quem está no caminho para a felicidade eterna a ajuda suficiente para sua conversão. E, no caso dos pecadores que não se convertem, a falta de conversão e justificação depende deles mesmos, porque, por sua própria vontade, não querem fazer tudo o que poderiam.
A menção à 'doutrina dos defensores da opinião contrária' alude aos debates entre agostinianos rigorosos (como Jansenius) e molinistas sobre a suficiência da graça.Contexto teológico: A expressão 'Deus nunca nega... auxílio suficiente' remete a 2 Pedro 3:9 e à doutrina da vontade salvífica universal de Deus, desenvolvida por teólogos como Agostinho e Tomás de Aquino.

É por isso que a conversão e a justificação do pecador são atribuídas a ele como mérito e louvor para a vida eterna. Da mesma forma, a falta de conversão é atribuída, como reprovação e censura, àqueles que continuam em seus pecados e não se convertem, mesmo que tenham a capacidade de fazê-lo.

Além disso, é por essa razão que Deus, com toda justiça, reclama dos pecadores, pois Ele os chamou, mas eles O rejeitaram. É também o fundamento do justo julgamento de Deus, permitindo que os ímpios sejam punidos e desonrados por seus pecados e por se recusarem a voltar à razão. Por outro lado, os justos, por suas ações opostas, são recompensados com honras e prêmios. Como Santo Agostinho

afirma em sua Epístola 146 a Valentino: 'Se não há graça de Deus, como Cristo salva o mundo? E se não há livre-arbítrio, como Ele julga o mundo?'
Santo Agostinho (354-430 d.C.) foi um dos mais influentes teólogos da Igreja Ocidental. Sua Epístola 146 a Valentino aborda a relação entre graça divina e livre arbítrio, tema central nas controvérsias contra os pelagianos, que negavam a necessidade da graça para a salvação.A pergunta retórica 'como Cristo salva o mundo?' remete à soteriologia cristã (Jo 3:17), enquanto 'como Ele julga o mundo?' alude à doutrina do juízo final (At 17:31), fundamentais no debate sobre sinergia entre graça e liberdade humana.

Isso é algo que a própria experiência confirma em cada um de nós quando nos voltamos para Deus. Quando alguém se entristece por seus pecados por causa de Deus, percebe que tem o poder de evitar o ato que causa essa tristeza. Isso não acontece apenas ao buscar ajuda externa, mas também ao discordar interiormente e encontrar satisfação na dor pelos pecados. Por isso, entre os elogios ao justo, está o fato de que ele poderia ter pecado, mas não o fez; poderia ter praticado o mal, mas se conteve. Não vejo razão para negar que isso ocorre no exato momento da justificação.

13. Observe o seguinte: embora o pecador não possa se converter sem a ajuda da graça que o atrai, prepara e coopera com ele (pois sem essa ajuda ele não pode crer, ter esperança, amar ou se arrepender o suficiente para alcançar a salvação), nossa conversão também depende do nosso livre consentimento e da nossa cooperação. Portanto, tudo o que facilita e ajuda nossa vontade a consentir e cooperar na conversão deve ser considerado como parte dos auxílios dados para essa transformação. Entre esses auxílios estão pregadores exemplares, cujos ensinamentos e vidas nos ajudam a nos converter. Além disso, outras coisas contribuem para a conversão, especialmente os milagres, pois confirmam que as revelações sobre a fé vêm de Deus e nos convencem a aceitá-las. Por isso, aqueles que veem milagres e ainda assim não se convertem são mais culpados do que aqueles que não os presenciaram. Deus sempre está pronto para ajudar o pecador com a graça necessária, mas a decisão final de se converter depende do próprio pecador. Por isso, Jesus repreendeu as cidades que viram Seus milagres e não se arrependeram, como lemos em Mateus 11:20-22: 'Ai de você, Corazim! Ai de você, Betsaida! Se os milagres feitos em vocês tivessem sido feitos em Tiro e Sidom, elas já teriam se arrependido com cinzas e pano de saco. No dia do juízo, Tiro e Sidom serão tratadas com menos rigor do que vocês.' Isso mostra o poder dos milagres para levar as pessoas à fé. Em Atos 4:29-31, os apóstolos e outros fiéis oraram: 'Agora, Senhor, dá aos teus servos coragem para anunciar tua palavra e realiza curas, sinais e maravilhas pelo nome de Jesus.' Após a oração, o lugar onde estavam tremeu. Da mesma forma, Paulo atribui grande poder ao dom de profecia em 1 Coríntios 14:23-25: 'Se todos profetizarem e um incrédulo ou alguém não instruído entrar, ele será convencido por todos, julgado por todos. Os segredos do seu coração serão revelados, e ele se prostrará, adorando a Deus e confessando que Ele está verdadeiramente entre vocês.'
A 'graça excitante, preveniente e cooperante' é um conceito molinista: a graça preveniente prepara o pecador, a excitante desperta o arrependimento, e a cooperante atua com o livre arbítrio na conversão. Isso difere da visão calvinista da graça irresistível.Corazim e Betsaida, cidades galileias condenadas por rejeitarem os milagres de Jesus (Mt 11:20-24), exemplificam a maior responsabilidade de quem testemunha sinais divinos. Tiro e Sidom, cidades fenícias simbolizando paganismo, contrastam com

essa reprovação.Os milagres no Novo Testamento funcionavam como 'sinais do Reino' (Hb 2:4), autenticando a mensagem apostólica. A menção ao dom de profecia em 1Co 14 revela como os dons espirituais eram vistos como ferramentas de persuasão evangelística na igreja primitiva.

14. Esta é a nossa posição sobre toda essa questão, que apresentamos ao leitor de forma resumida, explicando-a com um pouco mais de detalhes. Agora, vamos ver em que pontos outros discordam da nossa visão.

Eles afirmam que, para a justificação de um adulto, são necessários dois tipos de ajuda da graça: a primeira é uma graça preveniente e motivadora, que, segundo eles, o nosso livre-arbítrio pode rejeitar se não concordar com ela — eles acreditam que é nesse sentido que devem ser entendidas as definições do Concílio de Trento que mencionamos. A segunda é uma graça cooperativa, que, segundo eles, é por si mesma uma ajuda eficaz — mas não por causa da decisão livre e da cooperação da vontade com ela — e, portanto, não pode ser rejeitada de forma alguma. Essa graça move e determina a vontade a crer, ter esperança, amar e se arrepender de tal maneira que, quando essa ajuda está presente, a vontade não tem o poder de evitar realizar esses atos. Por isso, eles sustentam que a intensidade e o fervor na fé, na esperança, no amor e no arrependimento dependem apenas da quantidade dessa graça recebida.
O Concílio de Trento (1545-1563) foi um marco da Contrarreforma Católica, reafirmando doutrinas como a justificação pela graça em cooperação com o livre-arbítrio. Aqui, Molina discute a interpretação tridentina da 'graça preveniente' (auxílio inicial que prepara o pecador) e 'graça coadjuvante' (auxílio eficaz que garante a justificação), conceitos centrais na disputa entre molinistas, tomistas e bañesianos sobre sinergia divino-humana.

Eles acrescentam que, sem essa ajuda especial, que por si só é eficaz para prevenir e mover a vontade, ninguém pode realizar as ações necessárias para alcançar a justificação, mesmo que outro tipo de ajuda, a graça preveniente e estimulante, esteja agindo sobre ele.

15. Eles afirmam que as palavras de São Paulo em 1 Coríntios 4:7 são verdadeiras apenas por uma razão específica: 'Quem te distingue? O que tens que não tenhas recebido?'. Segundo eles, quando Deus concede a graça que capacita alguém a ser justificado, a eficácia dessa graça e a conversão da pessoa dependem do livre consentimento e da decisão da vontade humana. Ou seja, não é que a graça em si force a vontade a agir de tal modo que, sem ela, a pessoa não possa se decidir, ou com ela, não possa deixar de se decidir. Portanto, no processo de justificação, o livre-arbítrio humano contribui com algo essencial: o consentimento livre e a cooperação da vontade. É isso que distingue aqueles que alcançam a justificação daqueles que não a alcançam.
A citação de 1 Coríntios 4:7 reflete debates sobre mérito humano na justificação. Os opositores de Molina argumentavam que o livre consentimento humano (livre-arbítrio) era o fator distintivo na recepção da graça, em contraste com visões reformadas de graça irresistível. Paulo, apóstolo principal do Novo Testamento, frequentemente era invocado nessas discussões sobre soberania divina e responsabilidade humana.

Da mesma forma, se, com a mesma ajuda de Deus, uma pessoa pode se converter enquanto outra não, isso acontece apenas por causa da liberdade e do consentimento de cada um. Nesse caso, o que diferencia as duas pessoas é o livre-arbítrio, já que todas as outras condições são iguais. No entanto, essa ideia vai contra o ensinamento de São Paulo.
O trecho aborda a tensão entre o livre-arbítrio humano e a doutrina paulina da graça. São Paulo, em Romanos 9:16, enfatiza que a salvação não depende da vontade humana, mas da misericórdia divina, um tema central nas controvérsias da Reforma Protestante.

16. Por essa razão, afirmam que a predestinação e a reprovação dos adultos dependem unicamente da vontade livre de Deus. Aqueles a quem Deus decide conceder, por Sua livre vontade, o auxílio eficaz — que os leva à conversão — são predestinados, pois, ao receberem esse auxílio, não podem deixar de se converter. Por outro lado, aqueles a quem Deus decide, também por Sua livre vontade, não conceder esse auxílio eficaz — sem o qual não podem se converter —, mas apenas auxílios ineficazes, não são predestinados e, portanto, são incluídos entre os réprobos.
O conceito de 'auxílio eficaz' e 'predestinação' remete ao debate entre agostinianos e molinistas. A doutrina da predestinação incondicional, associada a Calvino, contrasta com a visão de Molina, que defendia a 'ciência média' divina (conhecimento de possíveis escolhas livres).

17. Certamente, há muitas razões que tornam essa opinião extremamente difícil de aceitar.

Primeiro, se não estou enganado, mostramos com clareza que o Concílio de Trento ensina que a eficácia de todos os auxílios da graça — que nos ajudam a crer, ter esperança, amar e nos arrepender, preparando-nos para a justificação e sendo dados aos adultos que buscam a salvação — depende do livre consentimento e da cooperação desses adultos com esses auxílios. Portanto, sua conversão a Deus não só é espontânea, mas também livre, de modo que, por sua liberdade, eles podem escolher não se converter no momento em que, crendo, esperando e lamentando seus pecados, se voltam para Deus.
O Concílio de Trento (1545-1563) foi a resposta católica à Reforma Protestante. Na Sessão VI (1547), definiu-se que a justificação requer cooperação humana com a graça, rejeitando a 'sola fide' protestante. O termo 'justificação' aqui se refere ao processo de tornar-se justo perante Deus, central nas disputas sobre fé vs. obras.

Ao mesmo tempo, fica claro que a graça cooperante é a mesma e numericamente idêntica à graça preveniente e excitante. Além disso, ela é chamada de cooperante porque, quando nosso livre arbítrio concorda com a graça preveniente e colabora com seu consentimento livre nos atos que nos levam à conversão e à preparação para a justificação, a própria graça também coopera e influencia esses mesmos atos. Por isso, não vejo como essa visão possa ser defendida sem prejudicar a fé católica.
O termo 'graça cooperante' refere-se à graça divina que atua em conjunto com o livre-arbítrio humano, permitindo que este coopere com a ação divina na conversão e justificação. Já a 'graça preveniente' é a graça que precede e prepara a vontade humana para receber a salvação, um conceito central na teologia molinista. A 'justificação' é entendida como o ato pelo qual Deus declara o pecador justo, baseado na obra de Cristo.

O Concílio de Trento teve como objetivo condenar o erro de Lutero e seus seguidores, que afirmavam que o livre-arbítrio era apenas um nome vazio, sem realidade. Além disso, o Concílio buscou esclarecer aos fiéis a liberdade que, segundo as Escrituras, temos para alcançar a justificação, como discutido na disputa 23. No entanto, as definições do Concílio são limitadas e insuficientes para demonstrar essa liberdade se, como argumentam alguns, elas se referem apenas a um auxílio divino inicial e insuficiente para a justificação. Esse auxílio, por si só, não seria suficiente para a conversão, que dependeria de um auxílio adicional. Nesse caso, a liberdade para a justificação continuaria sendo apenas um nome vazio, já que a conversão dependeria exclusivamente do auxílio eficaz de Deus, e não do livre-arbítrio humano. O Concílio também definiu, contra os pelagianos, que não podemos crer, esperar, amar ou nos arrepender o suficiente para a salvação sem a inspiração e ajuda do Espírito Santo. Contra os luteranos, afirmou a liberdade que temos para realizar esses atos, embora dependam da iluminação e ajuda do Espírito Santo. Portanto, esses textos falam da liberdade em relação à realização desses atos, e não em relação a algo preliminar e insuficiente para realizá-los.
O Concílio de Trento (1545-1563) foi um concílio ecumênico da Igreja Católica em resposta à Reforma Protestante, reafirmando doutrinas como o livre-arbítrio e a necessidade da graça para a salvação. Lutero, líder da Reforma, negava a capacidade do livre-arbítrio em cooperar com a graça antes da justificação. Os pelagianos (século V) defendiam que a salvação poderia ser alcançada sem a graça divina, enquanto os luteranos enfatizavam a escravidão da vontade humana ao pecado sem a graça eficaz.

18. Em segundo lugar: Essa opinião enfrenta a dificuldade de que seus defensores não conseguem explicar o que seria o consentimento livre de nossa vontade ao concordar com Deus — quando, por meio de Sua graça, Ele nos previne, nos motiva e nos chama a nos converter e a realizar atos de fé, esperança, amor e arrependimento — senão uma cooperação e influência de nossa vontade livre nesses atos. No entanto, é preciso esclarecer: o consentimento livre de que falam é um ato puramente natural ou sobrenatural. Não se pode dizer que é puramente natural, pois ocorre com a graça preveniente que nos motiva e atrai para ele; portanto, é sobrenatural. Por essa razão, como não é sobrenatural por outro motivo senão pela influência da graça preveniente direcionada a ele, conclui-se que a graça preveniente, em relação a esse ato, deve ser considerada graça cooperante. Assim, o auxílio da graça preveniente e o da graça cooperante são essencialmente o mesmo, embora sejam vistos sob perspectivas diferentes.
O 'ato sobrenatural' aqui mencionado refere-se a ações humanas elevadas pela graça divina para além de sua capacidade natural. A 'graça preveniente' é distinta da 'graça cooperante' apenas em perspectiva: a mesma graça é 'preveniente' ao iniciar o processo e 'cooperante' quando o livre-arbítrio responde.

19. Da mesma forma, uma vez que Deus nos preveniu e estimulou através do auxílio da graça preveniente, a questão é se Ele nos concede o auxílio eficaz dependendo do nosso consentimento livre com essa graça preveniente —ou seja, se consentimos, Ele nos concede, e se não consentimos, Ele não concede— ou se isso não depende de forma alguma do nosso consentimento. Se depende do nosso consentimento, encontramos novamente os argumentos que os defensores da opinião contrária à nossa apresentam contra nós, ou seja, que o nosso livre-arbítrio contribui com algo que distingue aqueles que são justificados daqueles que não são, a saber, o consentimento livre e sobrenatural do qual dependem

o auxílio eficaz e a justificação. Além disso, acontece que, uma vez produzido esse consentimento, a predestinação e a reprovação não se devem à vontade predestinadora de Deus, mas a esse uso ou consentimento previsto do livre-arbítrio, do qual depende que o auxílio eficaz seja concedido ou não e, consequentemente, que o adulto seja justificado ou não. Mas se a concessão ou não do auxílio eficaz não depende desse consentimento, mas pode acontecer tanto que o auxílio eficaz seja concedido como que não seja concedido —tanto se o adulto consente com a graça preveniente, como se não consente—, então desaparece o ensino comum dos Doutores, quando afirmam que Deus não nega a graça e os auxílios suficientes para a justificação e a salvação a quem faz o que está ao seu alcance; assim também, parece que nossa liberdade para a justificação desaparece totalmente.
A 'graça eficaz' na teologia molinista é a graça que infalivelmente produz o efeito desejado (como a conversão), dependendo da cooperação humana prevista por Deus. A 'predestinação' refere-se à eleição divina prévia para a salvação, enquanto a 'reprovação' trata da permissão divina para a condenação. O debate aqui envolve a sinergia entre a soberania divina e a liberdade humana, tema central na controvérsia *De auxiliis* entre molinistas e tomistas.

20. Em terceiro lugar: Essa visão enfrenta a dificuldade de sugerir que o ser humano pode ser justificado a qualquer momento, sem que a graça preveniente e excitante precise anteceder temporalmente sua justificação, bastando que a anteceda por natureza. Assim, se um adulto é justificado em um instante, isso implicaria que ele é justificado sem um consentimento prévio e livre, pelo qual ele concordaria com a graça preveniente e excitante, de modo que estaria em seu poder não consentir naquele momento. Isso tornaria impossível aplicar as definições do Concílio de Trento a essa justificação, gerando uma insegurança total em questões de fé. Demonstração: Se esse adulto é justificado naquele instante, ele certamente recebe o auxílio eficaz, e, com ele, sua vontade não teria a capacidade de recusar a disposição final para a graça, nem de discordar da graça preveniente e excitante. Seria contraditório que, no mesmo momento, alguém discordasse de Deus — quando Ele o chama por meio da graça preveniente — e, ao mesmo tempo, alcançasse a disposição final para a graça que o torna justificado. Esse argumento mostra, no mínimo, que a existência ou não desse auxílio eficaz depende de um consentimento prévio, pelo qual alguém concorda com a graça excitante de modo que poderia não consentir. Portanto, há algo que depende de nossa vontade e do qual a justificação depende, de modo que estaria em nosso poder evitar a justificação e o auxílio eficaz.
O parágrafo discute a doutrina da justificação, central na teologia protestante e católica. O Concílio de Trento (1545-1563) foi um marco da Contra-Reforma, reafirmando a necessidade da graça preveniente (ação divina que prepara o ser humano para a justificação) e do livre arbítrio humano em cooperar com ela. Molina critica a ideia de que a justificação ocorre sem um consentimento prévio livre, contrariando Trento (Sessão VI, Cap. 5).

21. Em quarto lugar: Essa visão enfrenta a dificuldade de que o auxílio eficaz da graça cooperante pode ser entendido de duas maneiras: (1) como um influxo direto de Deus, agindo junto com nossa vontade no ato de contrição pelos pecados —ou na disposição final para receber a graça—, ou (2) como um influxo prévio sobre a vontade, que, uma vez movida e preparada por Deus, não teria o poder de recusar o ato de contrição ou de se dispor totalmente para a graça. Nossos oponentes não parecem defender a primeira opção, pois afirmam que esse auxílio prepara e move a vontade. Além disso, não

fica claro por que um influxo direto, que não age sobre a vontade como princípio de um ato, mas junto com ela sobre o ato, imporia uma necessidade à vontade para cooperar com esse influxo, o que, de outra forma, seria livre. Se, porém, eles aceitam a segunda opção, então esse auxílio deve ser considerado tanto como graça preveniente —pois move e inclina a vontade, e até impõe a ela a necessidade de agir na contrição— quanto como graça cooperante —pois depois coopera com a vontade nesse mesmo ato. Afinal, eles não podem afirmar que apenas a vontade realiza a contrição ou a disposição final para a graça, como se o auxílio divino não agisse diretamente junto com ela. Portanto, já que admitem que a graça preveniente e a que coopera com a vontade na disposição final para a graça são a mesma coisa, por que não seguem a definição do Concílio de Trento? Este afirma que o influxo de nossa vontade na contrição é um consentimento pelo qual a vontade concorda com a graça que a move, e sustenta que esse influxo é livre, de modo que a vontade tem a capacidade de não realizá-lo — como define o Concílio e como exige nossa jornada para a beatitude e nosso mérito. Consequentemente, eles deveriam admitir que a eficácia ou ineficácia desse auxílio dependem de nosso influxo livre e de nossa cooperação com ele.
O texto aborda a distinção entre 'graça preveniente' (que inicia o processo de conversão) e 'graça cooperante' (que atua junto à vontade humana). A discussão reflete o debate entre molinistas e tomistas sobre a relação entre liberdade humana e soberania divina. O Concílio de Trento (Sessão VI, Cap. 7) afirma que a justificação requer cooperação humana, mas Molina argumenta que a posição rival anula essa liberdade.

22. Também é importante considerar o seguinte: tanto o auxílio divino quanto a vontade humana são causas secundárias e princípios eficientes que levam ao ato de contrição. No entanto, para que esse ato ocorra, é necessária a cooperação geral de Deus, que age diretamente junto com essas causas sobre o ato de contrição. Sem essa influência imediata de Deus, nenhuma ação seria possível, pois toda causa secundária depende, em sua atuação, da ação direta de Deus sobre o ato e sobre o resultado.

23. Em quinto lugar: Essa visão enfrenta o problema de, embora preservar a espontaneidade da ação, acabar eliminando a liberdade dos adultos de escolherem se converter ou não no momento da conversão e justificação, o que vai contra a fé católica. Explicação: De acordo com essa perspectiva, não cabe a nós decidir se receberemos ou não a graça eficaz; portanto, uma vez que Deus concede Sua aprovação, não estaríamos em condições de recusar a conversão, o que anularia a liberdade de escolha no processo de conversão.
Aqui, Molina critica a visão que, segundo ele, nega a liberdade humana ao tornar a graça eficaz irresistível. A fé católica, baseada em Trento (Sessão VI, Cânone 4), rejeita o determinismo, afirmando que o adulto pode resistir à graça. O termo 'mérito' refere-se à doutrina de que as obras humanas, sob a graça, participam da salvação.

24. A resposta dada não é satisfatória quando afirmam que, naquele momento, o adulto não pode deixar de se converter no sentido composto, embora pudesse no sentido dividido, e que isso basta para falar de liberdade. Essa resposta não é satisfatória porque não vejo o que mais poderiam significar um sentido composto e um sentido dividido, a não ser que, com o auxílio eficaz, o arbítrio não pode deixar de se converter — já que, naquele momento, ele está disposto de tal forma que carece da capacidade de não

se converter — e, sem esse auxílio, ele pode não se converter ou até mesmo não conseguir se converter, já que o arbítrio carece da capacidade de se converter naquele momento. Portanto, não se pode falar de liberdade no arbítrio para se converter ou não se converter, mas sim de liberdade em Deus para converter o adulto — concedendo-lhe livremente um auxílio eficaz — ou, negando-lhe esse auxílio, não convertê-lo. É como quando, por minhas próprias forças, posso mover uma pedra para a direita ou não movê-la; se não aplico nenhuma força, a pedra carece de liberdade para se mover ou não se mover, sendo eu quem tem a liberdade de movê-la ou não.
Os termos 'sentido composto' e 'sentido dividido' referem-se a distinções modais na teologia escolástica. No 'sentido composto', analisa-se uma ação considerando todas as condições concomitantes (como a graça eficaz), enquanto no 'sentido dividido', avalia-se a potência do arbítrio isoladamente. Molina critica a ideia de que essa distinção justifica a liberdade humana, argumentando que a liberdade reside em Deus, não no homem, quando este já está sob influência da graça eficaz.

25. Podemos falar de 'sentido composto' e 'sentido dividido' quando o livre-arbítrio tem a capacidade de escolher o contrário, sem que algo que já existe e não pode coexistir com essa escolha o impeça. No entanto, se o contrário fosse acontecer, e isso estivesse dentro do poder do livre-arbítrio, o que já existia antes nunca teria ocorrido. Por exemplo, se Deus já sabe que Pedro vai negar a Cristo em um momento específico, Pedro não pode não negar a Cristo no 'sentido composto', porque essas duas coisas não podem acontecer ao mesmo tempo: que Deus saiba antecipadamente que Pedro, por sua liberdade, vai negar a Cristo, e que Pedro não negue a Cristo. Mas, mesmo com esse conhecimento prévio, Pedro tem tanta liberdade para não negar a Cristo quanto teria se esse conhecimento não existisse ─pois ele não nega a Cristo porque Deus sabe, mas Deus sabe antecipadamente por causa da excelência de seu entendimento─. Se o contrário tivesse acontecido, Deus também teria sabido antecipadamente ─o que é possível devido à mesma liberdade─. Portanto, o fato de que, no 'sentido dividido', Pedro pode não negar a Cristo, mostra que ele tem verdadeira liberdade, apesar da presciência divina.
A referência a Pedro negando Cristo remete ao evento narrado em Mateus 26:69-75. A discussão sobre presciência divina e liberdade humana reflete o debate entre determinismo teológico e livre-arbítrio, central na obra de Molina. Ele defende que a presciência de Deus não anula a liberdade humana, pois Deus conhece as escolhas livres por meio de sua 'ciência média' (conhecimento de possíveis contingentes).

Neste debate, alguns teólogos argumentam que, se um adulto recebe a graça eficaz, ele não pode deixar de se converter; mas, se não a recebe, é impossível que ele se converta. Eles vão além, afirmando que os tírios e sidônios, mencionados em Mateus 11:21-22, não teriam se convertido, mesmo que tivessem testemunhado os milagres que ocorreram em Corazim e Betsaida. Segundo eles, isso aconteceria porque os tírios e sidônios não receberam a graça eficaz cooperante; caso contrário, teriam se convertido sem a necessidade de milagres. Afinal, milagres por si só não são suficientes para a conversão sem a ação eficaz da graça. Para defender essa visão, eles recorrem a interpretações forçadas e pouco convincentes da passagem bíblica, na qual Jesus claramente ensina o oposto. No entanto, para refutar esse argumento, já dissemos antes que a ajuda que Deus oferece — Ele, que está sempre pronto a agir no coração do pecador — é suficiente para a conversão de qualquer pessoa. Portanto, a falta de conversão e a culpa resultante dependiam tanto dos tírios e sidônios quanto dos habitantes de Corazim

e Betsaida. Ainda assim, os milagres e prodígios ajudam significativamente o livre-arbítrio a cooperar com a graça divina e a dar seu consentimento. Se os tírios e sidônios tivessem presenciado os milagres de Corazim e Betsaida, eles teriam, de fato, dado seu consentimento, como Jesus deixa claro na passagem. Por isso, os habitantes de Corazim e Betsaida, por sua própria escolha, foram mais culpados do que os tírios e sidônios, como confirma o texto do Evangelho.
Tiro e Sidom eram cidades fenícias associadas à idolatria no Antigo Testamento. Corazim e Betsaida, cidades judaicas, foram criticadas por Jesus por sua incredulidade (Mateus 11:21-22). O trecho aborda a 'graça eficaz' (auxílio divino irresistível) e a 'graça suficiente' (auxílio oferecido a todos), conceitos-chave na controvérsia entre molinistas e tomistas. Molina argumenta que a graça suficiente permite a cooperação livre do arbítrio, rejeitando a noção de que os milagres garantem a conversão sem essa cooperação.

26. Quanto ao primeiro argumento que leva esses autores a falar sobre o auxílio eficaz, devemos negar que isso seja uma conclusão necessária a partir do testemunho de São Paulo, como já demonstramos em várias ocasiões.
A menção a São Paulo provavelmente alude a passagens como Romanos 9:16, usadas por teólogos agostinianos para defender a graça irresistível. Molina nega que Paulo apoie a ideia de que a graça eficaz anula a liberdade, enfatizando a sinergia entre a ação divina e a resposta humana, tema central em sua 'Concordia'.

Sobre o primeiro argumento, precisamos rejeitá-lo se ele sugere que o consentimento que vem do nosso livre-arbítrio não depende, ao mesmo tempo e principalmente, de Deus. Isso significa que Deus não apenas atrai, chama e motiva por meio da graça preveniente, mas também coopera com essa mesma graça, como já explicamos. Portanto, é principalmente Deus quem diferencia o justificado do não justificado, mas com a colaboração do livre-arbítrio da pessoa que está sendo justificada. Isso é um artigo de fé. Assim, o justificado não tem nada que o distinga do não justificado que não tenha recebido de Deus. Por isso, ele não tem motivo para se orgulhar, como se tivesse alcançado algo por si mesmo. No entanto, isso não significa que o consentimento não dependa também da livre cooperação e da influência do arbítrio da pessoa justificada, sem a qual esse consentimento não ocorreria.
O parágrafo aborda a relação entre o livre-arbítrio humano e a graça divina na justificação, tema central na controvérsia entre molinistas e tomistas durante a Controvérsia De Auxiliis (século XVI). Molina defende uma sinergia onde a graça preveniente de Deus atua sem suprimir a liberdade humana, alinhando-se ao conceito de 'cooperação' entre ação divina e resposta humana. A referência a 'não ter nada de que se vangloriar' remete ao debate paulino sobre a soberania da graça (1Cor nt4:7).

27. Sobre a segunda demonstração, devemos dizer o seguinte: quando afirmamos que, com dois auxílios iguais de Deus, uma pessoa pode se converter por sua liberdade e outra não, estamos falando apenas dos auxílios da graça preveniente e excitante, considerados como tais. No entanto, os auxílios da graça cooperante não são diferentes — como princípios eficientes da cooperação — dos auxílios da graça preveniente e excitante, mas são exatamente o mesmo auxílio, como já mostramos. Ainda que a cooperação com nosso livre-arbítrio na disposição para a graça — ou seja, na contribuição e nos atos de crer e ter esperança, e também no consentimento com a graça preveniente ou no influxo de nosso livre-

arbítrio direcionado a esses atos — dependa da cooperação de nosso livre-arbítrio com a graça preveniente, disso tudo se conclui que não apenas o consentimento do livre-arbítrio do adulto justificado — isto é, a contribuição que vem de seu livre-arbítrio — o distingue do não justificado, mas também o distingue o influxo da graça preveniente, pelo qual essa graça é considerada graça cooperante, ou seja, a própria contribuição que vem, em parte, de modo eficiente, da graça preveniente.

Por isso, se quisermos ser precisos, quando dois adultos recebem a mesma ajuda da graça preveniente, não podemos dizer de forma absoluta que, com a mesma ajuda, um se converte e o outro não, a menos que mencionemos a graça preveniente. Quando um deles se converte por sua própria liberdade, a graça preveniente que recebeu gera um novo influxo de graça que coopera com sua vontade, algo que o outro adulto não experimenta. Da mesma forma, não podemos afirmar que, com a mesma ajuda da graça preveniente, um adulto se converte apenas por sua liberdade e o outro não, porque, embora a conversão dependa da liberdade e ocorra por meio da vontade livre, ela não acontece apenas pela liberdade, mas também pela cooperação simultânea da graça preveniente, que age como graça cooperante. Esse influxo está disponível e acompanha a graça preveniente, dependendo da cooperação da vontade livre, exigindo apenas que nossa vontade coopere livremente.

No entanto, seria cansativo e confuso falar sempre com o máximo rigor, pois exigiria restrições desnecessárias para entender o assunto em questão. Portanto, quando daqui em diante dissermos que um adulto, com auxílios iguais ou até menores, se converte ou se salva por meio de sua liberdade, em contraste com outro que não se converte nem se salva, isso deve ser entendido como referente aos auxílios da graça preveniente e a outros que levam à salvação. Isso não inclui o influxo da graça preveniente, que também pode ser considerada graça cooperante na justificação para a salvação. Quando esse influxo ocorre e a graça preveniente passa a ser considerada graça cooperante na justificação, o pecador sempre se converte e é justificado. No entanto, a ocorrência desse influxo depende da livre cooperação de nossa vontade, como já mencionamos várias vezes.
A distinção entre graça preveniente e cooperante reflete a terminologia desenvolvida por Agostinho de Hipona (século V) e posteriormente sistematizada na escolástica. A menção à 'salvação' vinculada à cooperação humana com a graça alude às discussões do Concílio de Trento (1545-1563) sobre justificação, rejeitando a visão protestante de 'sola gratia'.

28. Por tudo isso, fica claro que podemos afirmar com razão o seguinte: em um sentido amplo, não é possível que a graça cooperante atue — ou seja, que o auxílio da graça cooperante funcione durante a conversão — sem que o pecador se converta por meio de sua própria vontade. No entanto, em um sentido mais específico e absoluto, no exato momento em que o pecador se converte, sua vontade ainda tem a capacidade de não se converter. Assim, ele pode livremente concordar, receber o influxo e cooperar com a graça para crer, ter esperança e se arrepender. No entanto, nesse mesmo momento, ele também pode resistir à cooperação, não se converter ou até mesmo rejeitar a graça.
O parágrafo aborda a distinção entre 'graça cooperante' e 'livre-arbítrio' na teologia molinista. 'Graça cooperante' refere-se à graça divina que atua em conjunto com a liberdade humana, diferente da 'graça preveniente', que precede a ação humana. O 'sentido composto' (considerando a ação divina e humana

juntas) e o 'sentido dividido' (analisando as possibilidades isoladas) são termos da escolástica para explicar a compatibilidade entre soberania divina e liberdade humana.

A razão para isso é que, embora a graça preveniente, como preveniente, venha antes do consentimento do nosso livre-arbítrio e da sua cooperação nos atos de crer, ter esperança e se arrepender — atos pelos quais nos voltamos para Deus —, o influxo e a cooperação dessa mesma graça com o nosso livre-arbítrio nesses atos, que fazem com que a graça preveniente comece a ser considerada graça cooperante, não vêm antes do nosso consentimento e cooperação livres em nossa conversão. Pelo contrário, eles acompanham e dependem desse consentimento e cooperação, assim como o apoio e o influxo dos hábitos das virtudes em relação às nossas ações dependem da cooperação das nossas próprias capacidades, como já explicamos antes. É por isso que usamos os hábitos para nossas ações quando queremos agir de acordo com o nosso livre-arbítrio, e não os usamos quando decidimos não agir. Da mesma forma, embora seja contraditório dizer que os hábitos que estão em nossas capacidades agem sem que essas capacidades também ajam, ainda assim, em um sentido mais amplo, as capacidades que sustentam o livre-arbítrio agem livremente e podem escolher não agir, porque os hábitos não cooperam com essas capacidades antes que elas próprias cooperem livremente com os hábitos. Da mesma maneira, nesta questão, embora seja contraditório dizer que o influxo da graça preveniente ocorre junto com o nosso livre-arbítrio — o que faz com que essa graça comece a ser considerada graça cooperante em nossa conversão — sem que o próprio livre-arbítrio também coopere nessa conversão, o influxo da graça cooperante não vem antes do consentimento, da decisão e da cooperação do nosso livre-arbítrio nessa conversão. Na verdade, a produção desse influxo depende da nossa cooperação. Por isso, esse influxo não impõe nenhuma necessidade absoluta ao nosso livre-arbítrio — exceto como uma consequência —, nem elimina a capacidade do livre-arbítrio de não cooperar, se assim desejar, no mesmo momento em que coopera na conversão. Portanto, a necessidade, em um sentido mais amplo, não se deve a uma eficácia da graça cooperante que force o nosso livre-arbítrio a se converter de tal maneira que, no momento da conversão, ele não seja livre para não se converter, ou que, com o mesmo influxo da graça cooperante, alguém não possa, por sua liberdade, se converter com um esforço maior e um ato mais intenso do que outra pessoa.
Molina menciona a relação entre hábitos das virtudes e o livre-arbítrio, um conceito aristotélico-tomista adaptado ao debate sobre a graça. Os 'hábitos' são disposições adquiridas que facilitam ações morais, mas, na teologia molinista, dependem da cooperação humana. O contexto histórico envolve a controvérsia entre jesuítas (como Molina) e dominicanos (como Báñez) sobre a eficácia da graça, central no debate 'De auxiliis' (séc. XVI).

29. Quanto ao segundo argumento desses autores, quando abordarmos o tema da predestinação, mostraremos claramente que ele não prova nada que vá contra nossa posição.

# Discussão 41: Duas diferenças entre a cooperação geral com o livre-arbítrio nos atos naturais e o auxílio da graça preveniente nos atos sobrenaturais, com uma explicação detalhada

1. A partir do que discutimos até agora, as duas diferenças apresentadas nas disputas 29 e 30 ficarão claras. Essas diferenças dizem respeito à forma como Deus coopera com o livre-arbítrio: (1) no caso dos atos naturais, e (2) no caso da graça preveniente, que prepara o livre-arbítrio para atos sobrenaturais que o levam à graça. A primeira diferença é esta: No caso dos atos naturais, a cooperação geral de Deus não age diretamente sobre o livre-arbítrio como a causa desses atos, fazendo com que ele receba um movimento prévio e se torne capaz de influenciar o ato. Em vez disso, Deus age imediatamente, junto com o livre-arbítrio, sobre o ato. Já a graça preveniente, por sua vez, é um influxo de Deus sobre o livre-arbítrio, movendo-o, estimulando-o e capacitando-o para que, uma vez movido, ele possa prosseguir realizando atos sobrenaturais com a influência simultânea de Deus. A segunda diferença (que deriva da primeira) é esta: No caso dos atos naturais, o influxo de Deus, por meio de sua cooperação geral, não precede — nem no tempo, nem por natureza — o influxo do livre-arbítrio sobre esses atos. Ambos dependem mutuamente um do outro e ocorrem simultaneamente, unindo-se em uma única ação e efeito. Por outro lado, a graça preveniente, enquanto graça preveniente, geralmente precede — seja no tempo, seja por natureza — o influxo do livre-arbítrio sobre o ato sobrenatural. No entanto, essa graça pode ser frustrada se o livre-arbítrio, em virtude de sua liberdade inata, decidir não cooperar com ela para realizar o ato que o prepara para a justificação.
O termo 'graça preveniente' refere-se à ação divina que precede e prepara a vontade humana para atos sobrenaturais, como a justificação. É um conceito central na teologia da graça, especialmente no debate entre molinistas e tomistas.O 'Concílio de Trento' (1545-1563) foi um marco na Contrarreforma católica, definindo doutrinas como a justificação pela graça mediante a cooperação humana, citada aqui para fundamentar a precedência da graça.

2. Eu já expliquei várias vezes que a graça preveniente, enquanto graça preveniente, vem antes no tempo ou por natureza do que a ação do livre-arbítrio. Isso porque, quando consideramos que, mais tarde no tempo ou por natureza, essa graça se torna cooperante — naturalmente, quando o livre-arbítrio concorda e influencia seu ato, essa graça também influencia e coopera nele ao mesmo tempo —, então a ação pela qual essa graça se torna cooperante não vem antes no tempo, nem por natureza, da ação do livre-arbítrio. Na verdade, essas duas ações, junto com a influência universal de Deus, que também age sobre o mesmo ato, acontecem ao mesmo tempo, dependem uma da outra e se unem em uma única ação sobrenatural. Essa ação é produzida pelo poder dessas três causas, que são consideradas como uma única causa total. É como a influência geral de Deus e a influência de uma causa secundária sobre a natureza: elas acontecem e desaparecem ao mesmo tempo, dependem uma da outra e se unem em uma única ação e efeito natural, produzidos por ambas as causas.

3. Ruardo Tapper, em seu artigo sobre o livre arbítrio, questiona se, nas obras sobrenaturais, Deus coopera com o livre arbítrio de forma prioritária em natureza ou de maneira totalmente simultânea. Ele

argumenta que, em relação a essa questão, deve-se dizer o mesmo que sobre a cooperação de Deus com o livre arbítrio e outras causas secundárias em relação às ações naturais. Para defender a ideia de que Deus coopera simultaneamente e que essa cooperação não é um influxo sobre a causa secundária, mas sim uma ação conjunta com a causa secundária sobre sua operação e efeito, ele cita Andrés de Castronovo — cujas obras ainda não tive acesso —, Gabriel Biel (In II, dist. 1, q. 2; dist. 37) e Gregório de Rimini (In I, dist. 45, q. 1, concl. 5). Por outro lado, para defender a ideia de que Deus coopera com prioridade de natureza e que essa cooperação é um influxo imediato sobre a causa e mediato sobre a ação e o efeito da causa, ele cita o que, na disputa 35, apresentamos com base em Escoto e Cayetano. Por fim, ele deixa a questão sem uma conclusão definitiva, como se ambas as posições fossem igualmente plausíveis.
Ruardo Tapper (1487-1559) foi um teólogo neerlandês ligado à Universidade de Louvain, conhecido por suas disputas sobre o livre-arbítrio.Gabriel Biel (século XV) e Gregório de Rimini (século XIV) eram teólogos escolásticos que influenciaram debates sobre sinergia divino-humana. Biel é associado à 'via moderna', enquanto Gregório defendia posições agostinianas rigorosas.

4. Além disso, por tudo o que dissemos, é evidente que, se falamos da influência de Deus — tanto por meio do concurso geral, como por meio da influência pela qual a graça preveniente se transforma em cooperante — junto com o livre-arbítrio, Deus concorre simultaneamente com o livre-arbítrio nas obras sobrenaturais da mesma forma que, por meio de seu concurso geral, concorre simultaneamente com o livre-arbítrio e com as demais causas segundas nas obras naturais. No entanto, se nos referimos à influência com que Deus transmite ao livre-arbítrio a graça preveniente, através da qual o move e convida para o ato sobrenatural, essa influência e movimento de Deus através da graça preveniente, enquanto graça preveniente, precede por natureza — e às vezes também no tempo — ao concurso do livre-arbítrio; isso é verdade até o ponto em que o contrário é errôneo em matéria de fé, como é evidente pela definição do Concílio de Trento (sess. 6, cap. 5 e cân. 4). Pois, como a influência de Deus precede à influência do livre-arbítrio sobre o ato sobrenatural, por essa razão, essa influência de Deus que convida o livre-arbítrio ao ato sobrenatural, costuma ser denominada 'graça preveniente e excitante'; o Concílio de Trento define que o início da justificação deve começar a partir dessa graça. O II Concílio de Orange (cân. 14) declara: 'Nenhum desgraçado se libera de nenhuma desgraça, exceto aquele a quem Deus previne com sua misericórdia, como diz o salmista: Que tua misericórdia, Senhor, nos previna; e como diz aquele outro versículo: com sua misericórdia me prevenirá'. O mesmo dão a entender muitos outros cânones desse mesmo Concílio. Daí que no Hypognosticon (liv. 3) Santo Agostinho — ou quem quer que seja o autor dessa obra — diga: 'Em toda obra santa a vontade de Deus precede e a do livre-arbítrio vem depois'; ou seja: Deus opera e o homem coopera. E em De bono viduitatis (cap. 17) diz: 'Somos nós que queremos, mas nossa própria vontade não aparece até que não recebe movimento'.
O 'II Concílio de Orange' (529 d.C.) condenou o semipelagianismo, afirmando que a iniciativa da salvação é sempre divina (cânon 14). Suas decisões foram incorporadas pela teologia medieval e tridentina.O 'Hypognosticon', uma obra pseudônima atribuída a Agostinho no século VI, reflete debates pós-agostinianos sobre graça e livre-arbítrio.'Justificação' aqui se refere ao processo de tornar-se justo perante Deus, tema central na Reforma Protestante e no Concílio de Trento.

5. Gregório Magno, em seu livro 'Moralia in Job' (livro 16, capítulos 10 e 11), ao comentar as últimas palavras de Jó (capítulo 22, versículo 30), afirma: 'Antes, a piedade celestial age em nós sem a nossa participação, para que, ao seguir também o nosso livre-arbítrio, ela opere conosco o bem que já desejamos. No entanto, o dia do juízo nos recompensará pelo que recebemos por meio de sua graça, como se isso fosse apenas mérito nosso. Pois, assim como a bondade divina nos precede para nos tornar inocentes, São Paulo diz: 'Mas pela graça de Deus sou o que sou'; e como nosso livre-arbítrio segue a graça, ele acrescenta: 'E a graça de Deus não foi estéril em mim. Antes, trabalhei mais do que todos eles.' E, reconhecendo que por si mesmo não era nada, ele diz: 'Mas não eu.' No entanto, ao perceber que com a graça ele é algo, ele acrescenta: 'mas a graça de Deus que está comigo.' Pois ele não diria 'comigo' se, uma vez recebida a graça preveniente, o livre-arbítrio não a seguisse. Portanto, para mostrar que sem a graça ele não é nada, ele diz: 'Não eu'; mas para mostrar que trabalhou com a graça por meio do livre-arbítrio, ele acrescenta: 'mas a graça de Deus que está comigo.'
Gregório Magno (c. 540–604) foi papa e doutor da Igreja, influente na teologia medieval. Sua obra 'Moralia in Job' é um comentário moral e alegórico sobre o Livro de Jó. O conceito de 'graça preveniente' refere-se à ação inicial de Deus que antecede e possibilita a resposta humana (livre-arbítrio) na salvação. A sinergia entre graça e livre-arbítrio é central na discussão, refletindo debates posteriores entre agostinianos e semipelagianos.

6. No livro 24, capítulo 6 (também conhecido como capítulo 12) — ao comentar as palavras de Jó 33:28: 'Ele salvou minha alma para que não fosse para a morte' — ele afirma: 'Quando a graça de Deus age antes de nossa escolha livre em uma boa obra, dizemos que nos libertamos ao concordar com o Senhor, nosso libertador. É por isso que, quando o apóstolo Paulo diz: 'Trabalhei mais do que todos eles', para não parecer que ele atribui a si mesmo seus esforços, ele logo acrescenta: 'Mas não eu, e sim a graça de Deus que está comigo'. Pois, assim como ele seguiu a graça de Deus que veio antes por meio de sua própria escolha livre, para não ser ingrato ao dom divino e, ao mesmo tempo, para que o mérito de sua escolha livre não fosse negado, ele corretamente acrescenta: 'que está comigo'. E sobre aquele que concorda com seu libertador, conhecendo a si mesmo, ele diz corretamente: 'Ele salvou minha alma para que não fosse para a morte'. O mesmo diz Santo Anselmo ao comentar as palavras de 1 Coríntios 15:10: 'Pela graça de Deus sou o que sou'.
Santo Anselmo (1033–1109) foi arcebispo de Cantuária e teólogo medieval, conhecido por seu método dialético ('fides quaerens intellectum'). A citação de I Coríntios 15:10 destaca a tensão entre ação divina e esforço humano, tema crucial na teologia da graça. A expressão 'graça que está comigo' enfatiza a cooperação contínua entre a iniciativa de Deus e a resposta humana após a justificação.

7. Neste contexto e diante desses testemunhos, devemos acrescentar o que o título da disputa 37 parecia exigir e que, pouco depois, precisou ser incluído. Ou seja, uma vez que adquirimos os hábitos sobrenaturais de fé, esperança e caridade, esses hábitos devem ser vistos como graça preveniente e cooperante em relação aos atos que surgem deles. Além disso, devem ser considerados graça preveniente e cooperante certos auxílios específicos que Deus oferece — iluminando o entendimento e inspirando a vontade com diferentes sentimentos, por meio dos dons da sabedoria, do conhecimento, da piedade, do temor e de outros dons do Espírito Santo. Esses auxílios costumam motivar os justos, após receberem o dom da justificação, e os convidam e ajudam a realizar esses atos. Isso ficará claro com

base no que discutimos na disputa 8 e em outras partes. Portanto, nesses testemunhos, Gregório Magno fala da graça preveniente tanto para os atos que nos preparam para a justificação quanto para os atos meritórios que realizamos após receber o dom da justificação.

# Discussão 42: Sobre as diferenças entre graça preveniente, operante, cooperante e subsequente

1. O que discutimos até agora parece exigir uma explicação mais detalhada, para que as declarações dos Padres da Igreja e dos Concílios sejam compreendidas com clareza e para evitar qualquer ambiguidade.

É comum ouvir termos como 'graça preveniente', 'graça operante', 'graça cooperante' e 'graça subsequente', usados em diferentes contextos. O Concílio de Trento e os Padres da Igreja frequentemente usam 'graça preveniente' e 'graça cooperante' no mesmo sentido que temos usado até agora. Esse uso é bastante apropriado. A graça preveniente, seja como um hábito infundido ou como movimentos que incitam e convidam o livre-arbítrio, vem de Deus sem exigir qualquer cooperação do livre-arbítrio. Quando falamos de 'operação' em um sentido amplo, incluindo a causalidade formal, a graça preveniente sozinha produz a justificação ou os impulsos e convites ao livre-arbítrio. Por isso, essa graça também é chamada de 'graça operante'. Posteriormente, quando essa graça coopera com o livre-arbítrio em atos sobrenaturais que preparam para a justificação ou em atos que merecem um aumento da graça e da glória, ela é chamada de 'graça cooperante'. Assim, a mesma graça é chamada de 'operante' em relação ao efeito formal que produz, especialmente porque Deus a concede gratuitamente sem a necessidade do livre-arbítrio. Mas, em relação à sua influência como causa eficiente, ela é chamada de 'cooperante', pois trabalha junto com o livre-arbítrio em atos sobrenaturais, conforme ensina Santo Tomás de Aquino (Suma Teológica, 1. 2, q. 111, art. 2 e 3). Santo Agostinho (De gratia et libero arbitrio, cap. 17) vê a graça operante e cooperante de outra forma: quando Deus produz em nós algo sobrenatural, levando-nos ao dom da justificação, independentemente de cooperarmos ou não com nosso livre-arbítrio, isso é chamado de 'graça operante'. Mas, quando Deus nos ajuda a cumprir a lei, perseverar e avançar na justiça já recebida, o que não podemos fazer sem a graça, isso é chamado de 'graça cooperante'. Santo Agostinho chama de 'graça operante' tudo o que Deus nos concede até alcançarmos a justificação, pois é dado gratuitamente, sem que mereçamos a vida eterna antes de receber a graça. Já a 'graça cooperante' é aquela que, após a justificação, nos ajuda a operar nossa salvação e cumprir a lei, tornando-nos dignos da recompensa eterna. Esse é o sentido que Santo Agostinho dá à distinção entre graça operante e cooperante, embora outros teólogos, como Santo Tomás e Soto, tenham entendido de forma diferente. Santo Agostinho fala de 'graça operante' até começarmos a agir de forma meritória. No entanto, como essa graça, sem outros auxílios, não é suficiente para cumprir toda a lei e superar as maiores dificuldades da vida, ele chama de 'graça cooperante' a ajuda que Deus dá aos justos para que perseverem até o fim.
O parágrafo discute os conceitos teológicos de 'graça preveniente', 'graça operante', 'graça cooperante' e 'graça subsequente', essenciais na teologia da graça. O Concílio de Trento (1545-1563) definiu doutrinas sobre a justificação, influenciando essa terminologia. Santo Tomás de Aquino (1225-1274), na 'Suma Teológica', e Santo Agostinho (354-430), em 'De gratia et libero arbitrio', são referências

centrais. A menção à negação de Pedro refere-se ao evento em que Pedro negou Jesus antes do canto do galo (Evangelhos).

3. Neste trecho, Santo Agostinho ensina que Deus prepara nossa vontade por meio da graça operante, para que desejemos tudo o que é necessário para nossa justificação. Isso inclui abraçar a fé, arrepender-se dos pecados, decidir nunca ofender a Deus gravemente e, consequentemente, cumprir toda a lei. Tudo isso é essencial para alcançar a justificação e começar a merecer aos olhos de Deus. Santo Agostinho se refere a isso quando diz que Deus começa a operar em nós a boa obra, como lemos em Filipenses 1,6: '...aquele que começou em vós a boa obra, a levará a cabo até o dia de Cristo Jesus'; ou seja, até o fim de nossa vida, quando seremos julgados individualmente e recompensados de acordo com nossos méritos. Segundo Santo Agostinho, isso é o mesmo que desejar o que São Paulo menciona em Filipenses 2,13: '...pois é Deus quem opera em vós o querer e o realizar'. Ele ainda acrescenta: 'Portanto, para que queiramos, Deus opera sem nós; e quando queremos e agimos, Ele coopera conosco'.
Santo Agostinho, um dos Padres da Igreja (período patrístico, séculos II-VIII), enfatiza a primazia da graça divina na salvação. Sua interpretação de Filipenses 1:6 e 2:13 fundamenta a doutrina de que Deus inicia e completa a obra salvífica no crente, integrando cooperação humana pós-justificação.

Santo Agostinho não está dizendo que não temos nenhum papel no desejo que nos leva à justificação, nem que não somos responsáveis por esse desejo, como se apenas Deus o fosse. Isso iria contra a fé e contradiria os ensinamentos do próprio Agostinho em outros textos, como já mostramos em discussões anteriores. Além disso, isso não estaria alinhado com o propósito ou os ensinamentos do capítulo mencionado. Agostinho também não está afirmando que qualquer desejo interno que temos não vem de nós, mas apenas de Deus, ou que Deus só age conosco na execução de ações externas. Isso seria contrário tanto à fé católica quanto aos ensinamentos de Agostinho, e também não se alinharia com a intenção dele no capítulo em questão. Pelo contrário, Agostinho quer dizer o seguinte: a origem do mérito de desejar a vida eterna, que nos justifica em primeiro lugar, não é algo que já exista em nós antes desse desejo, mas sim uma graça que nos justifica depois, em relação ao desejo que nos leva à justificação. Essa graça é dada por Deus de forma totalmente gratuita. Por isso, o bem desse ato vem apenas de Deus, por meio da graça que age da maneira que explicamos. No entanto, o fato de, mais tarde, desejarmos realizar o que decidimos naquele momento — ou seja, aperfeiçoar o que Deus começou em nós por meio da justificação — é algo que vem tanto de nós quanto de Deus, por meio da graça cooperante.

Portanto, se entendermos a graça operante como Santo Agostinho a descreve no capítulo mencionado, podemos afirmar que todo ato sobrenatural do livre-arbítrio, pelo qual alguém se prepara para a justificação, vem da graça operante e está intimamente ligado a ela. É assim que os teólogos e o Concílio de Colônia frequentemente se referem a ela ao discutir os sacramentos da nova aliança.
O Concílio de Colônia (1536) foi um sínodo católico que discutiu questões relacionadas à Reforma Protestante, reafirmando doutrinas como a justificação pela graça e os sacramentos.Graça operante: ação divina que inicia o processo de salvação sem cooperação humana. Graça cooperante: graça que atua junto com a vontade humana, após a disposição inicial.

4. A graça subsequente é diferente da graça preveniente. Essa diferença é baseada no que lemos no Salmo 58:11: '... com sua misericórdia me precederá'; e no Salmo 22:6: '... sua misericórdia me seguirá todos os dias da minha vida'. O Concílio de Colônia chama a graça subsequente de graça cooperante, assim como Santo Agostinho, conforme explicamos. Santo Agostinho concorda com isso em sua obra 'Contra duas epístolas dos pelagianos' (livro 2, capítulo 9), onde ele diz: 'O amor vem de Deus. Não é que nós começamos e Deus completa; se o amor vem de Deus, então ele é totalmente nosso. Além disso, Deus nos livra da ideia errada de que nós começamos e Ele só vem depois, porque Sua misericórdia me precede, e Ele é aquele a quem cantamos com verdade: pois Tu me antecedeste com bênçãos de bondade'. Mais adiante, Santo Agostinho diz: 'A bênção de bondade é a graça que Deus nos dá para nos fazer desejar e amar o que Ele nos ensina. Se Deus não nos precede com essa graça, não só não conseguiremos aperfeiçoá-la, mas também não poderemos começar a obra. Pois, se não podemos fazer nada sem Deus, então não podemos começar nem terminar. Assim como se diz sobre o início da nossa obra: com Sua misericórdia me precederá; também se diz sobre o fim: Sua misericórdia me seguirá'. Contra os pelagianos, que acreditavam que os humanos, por si mesmos e sem a ajuda de Deus, têm a capacidade de querer e buscar a virtude, e que por isso merecem a graça subsequente, Santo Agostinho acrescenta: 'Sem dúvida, a graça subsequente ajuda o bom propósito do homem, mas esse propósito é impossível sem a graça que o precede. Da mesma forma, embora a graça ajude o bom desejo do homem depois que ele começa, sem a graça ele nunca começaria'. Em 'Sobre a natureza e a graça' (capítulo 32), sobre nossa justificação, ele diz: 'Quando agimos, cooperamos com Deus, que também age, porque Sua misericórdia nos precede. Ele nos precede para que sejamos curados e nos segue para que, já curados, sejamos fortalecidos. Ele nos precede para que sejamos chamados e nos segue para que alcancemos a glória. Pois está escrito: Meu Deus me precederá com Sua misericórdia; e também: Sua misericórdia me seguirá todos os dias da minha vida'. Isso mostra claramente o que dizemos sobre a graça operante e a cooperante, segundo Santo Agostinho. Ele argumenta contra os pelagianos que, quando nos levantamos do pecado e somos justificados, o propósito de viver corretamente e cumprir a lei não vem de nós. Também não é por causa desse propósito que nos tornamos merecedores da ajuda da graça para realizar esse propósito na vida, como os pelagianos afirmavam. Em vez disso, a ajuda da graça é necessária para ambas as coisas. Santo Agostinho distingue a graça necessária para o início da graça necessária para o progresso, chamando a primeira de 'graça operante e preveniente' e a segunda de 'graça cooperante e subsequente'. Por isso, em 'Contra Juliano' (livro 4, capítulo 3), ele diz: 'Quando o homem recebe a ajuda divina, não é apenas para alcançar a perfeição —como você sugere, dando a entender que o homem começa por si mesmo e a graça só completa—, mas, como diz São Paulo: Aquele que começou a boa obra em vocês, a completará até o fim'.
Pelagianos: seguidores de Pelágio (séc. V), negavam o pecado original e defendiam que a salvação dependia principalmente do esforço humano, contrariando a visão agostiniana da primazia da graça.Preveniência divina: conceito agostiniano de que a graça precede qualquer iniciativa humana na salvação (Sl 59:11). Graça subsequente: auxílio contínuo após a conversão (Sl 23:6).

5. Às vezes, Santo Agostinho se refere à graça subsequente como sendo a mesma coisa que a graça cooperante, entendendo esta última no sentido que acabamos de explicar. Além disso, em certos casos,

qualquer graça que vem depois de outra é chamada de 'subsequente' em relação à anterior. Por isso, a mesma graça pode ser chamada de 'subsequente' em relação à graça que a precede, mas também pode ser chamada de 'preveniente' em relação à graça que vem depois. Isso fica claro nos escritos de Santo Agostinho (De natura et gratia, cap. 32) e de Santo Tomás (Summa Theologica, 1. 2, q. 111, art. 3).
Santo Tomás de Aquino (1225-1274): teólogo medieval que sistematizou a doutrina da graça, influenciando debates posteriores sobre sinergismo divino-humano.

De acordo com o que foi explicado até agora, podemos entender o que São Agostinho diz em seu Enchiridion (capítulo 32). Alguém poderia argumentar contra a nossa explicação dos auxílios da graça da seguinte forma: se as obras pelas quais nos preparamos para a justificação e, depois, para um aumento de glória dependem tanto do nosso livre-arbítrio quanto da graça preveniente e cooperante, então, assim como São Paulo afirma em Romanos 9:16 – 'não se trata de querer, nem de correr, mas de que Deus tenha misericórdia' –, poderíamos igualmente dizer que, além da misericórdia de Deus, seria necessário que nós mesmos quiséssemos e nos esforçássemos. Contudo, esse argumento contraria o que São Agostinho ensina. Ele destaca que a vontade humana, por si só, não é suficiente para produzir a graça. A verdade é que as obras que nos preparam para receber a graça dependem exclusivamente dela, ainda que a boa vontade do homem contribua para que essa graça se manifeste. Ou seja, Deus prepara a disposição do ser humano e, depois, opera efetivamente a graça. Agostinho explica que a vontade humana precede muitos dos dons que Deus concede, mas não todos. Há momentos em que a misericórdia divina 'precede' a vontade humana, estimulando-a a querer, e momentos em que ela 'segue' a vontade, para que não seja exercida em vão. Assim, quando se diz 'não se trata de querer, nem de correr, mas de que Deus tenha misericórdia', entende-se que tudo se deve atribuir a Deus, que prepara e efetiva a ação da boa vontade humana. Em resumo, a verdadeira obra que nos conduz à graça está inteiramente nas mãos de Deus, mesmo que nossa disposição seja parte do processo.
Romanos 9:16 é um texto-chave na controvérsia pelagiana, usado por Agostinho para enfatizar a soberania da graça. O Enchiridion (manual) de Agostinho sintetiza sua teologia da graça em resposta às heresias de sua época.

7. O que Santo Agostinho quer dizer aqui fica claro ao lermos as palavras anteriores no mesmo capítulo: 'Para que ninguém se orgulhe do livre arbítrio de sua vontade — não das obras —, como se o mérito fosse algo que ele merecesse por sua própria escolha, e como se, por isso, ele tivesse direito a uma recompensa por suas boas ações, o próprio pregador da graça fala sobre a liberdade: Pois é Deus quem opera em vocês tanto o querer quanto o agir, de acordo com a Sua boa vontade. E em outro lugar: Portanto, não depende daquele que quer, nem daquele que corre, mas de Deus, que tem misericórdia. Pois, sem dúvida, se o homem já atingiu a idade da razão, ele não pode crer, ter esperança e amar, a menos que queira, nem receber a recompensa do chamado supremo de Deus, se não cooperar com sua vontade. Então, como pode ser que não dependa daquele que quer, nem daquele que corre, mas de Deus, que tem misericórdia, a não ser porque Deus também prepara a própria vontade, como está escrito? Caso contrário, se além disso &c.'. Aqui ele acrescenta as palavras que citamos no parágrafo anterior.

Santo Agostinho combate o pelagianismo, heresia do século V que negava a necessidade da graça divina para a salvação, afirmando que o mérito humano era suficiente. O Concílio de Cartago (418 d.C.) condenou formalmente esta doutrina.

8. Portanto, fica claro que, nesta passagem e em outras que mencionamos, Santo Agostinho refuta a ideia dos pelagianos de que a fé, o propósito de viver corretamente e cumprir a lei, ao nos arrependermos e sermos justificados, dependem apenas de nós, sem a necessidade da graça divina. Além disso, eles acreditavam que, por meio desse propósito, nos tornamos merecedores da graça para continuar vivendo dessa forma. Santo Agostinho combate esse erro de maneira eficaz. Primeiro, ele mostra que o apóstolo Paulo ensina que Deus não apenas nos capacita a agir e completar a obra, mas também nos dá o desejo e o propósito inicial de viver corretamente e cumprir a lei quando cremos e somos justificados. Segundo, ele argumenta que, se esse desejo e propósito inicial viessem apenas de nós, sem a graça de Deus, e se, por meio desse propósito, nos tornássemos merecedores da ajuda divina ao longo da vida, então parte do nosso caminho para a vida eterna dependeria apenas de nós, enquanto a outra parte dependeria de Deus e de nós juntos. Isso levaria à conclusão de que, em relação à primeira parte, poderíamos dizer: 'Não depende da misericórdia de Deus, mas do homem querer e correr.' No entanto, nenhum católico aceitaria isso. Santo Agostinho explica que todo o nosso desejo e o caminho completo para a vida eterna vêm de Deus, em parte pela graça que nos precede e opera, e em parte pela graça que coopera conosco. Embora cooperemos livremente, o fato de que nosso desejo e ações são como devem ser se deve a Deus, que nos previne e coopera conosco por meio de sua graça. Por isso, como diz Paulo, o querer e o correr necessários para a salvação não dependem de quem quer ou corre, mas da misericórdia de Deus, que nos capacita a querer e correr dessa maneira. Por outro lado, não é correto dizer que o querer e o correr necessários para a salvação dependem apenas do homem, pois isso seria negar o papel essencial da graça divina. Embora o querer e o correr para a salvação dependam da misericórdia de Deus, o caminho em si depende tanto da graça de Deus quanto da nossa livre vontade, como Santo Agostinho explica claramente.

# Discussão 43: O que São João Crisóstomo pensa sobre a graça que vem antes

1. Acreditamos que devemos observar o seguinte. Embora Crisóstomo ensine sobre a graça quase as mesmas coisas que os outros Padres, assim como Santo Agostinho — antes de se tornar bispo e antes de examinar cuidadosamente essa questão, como fez mais tarde durante o pelagianismo — acreditou, sem culpa, que o início da fé, ou seja, o primeiro ato de crer, vem de nós. Da mesma forma, Crisóstomo, ao não conseguir entender como a liberdade do nosso livre-arbítrio pode ser preservada se Deus precede nossa escolha com Sua graça, acreditou que a escolha de aceitar e praticar o bem vem antes da graça de Deus, e que a graça divina então nos ajuda e coopera conosco. Na Homilia 12 sobre a Epístola aos Hebreus, ele diz: 'O guardião de Israel não dorme nem cochila; e também: não deixes vacilar teu pé. Ele não disse: não vaciles; mas: não deixes... Assim, o 'não deixar' está em nosso livre-arbítrio e em mais ninguém. Pois, se quisermos permanecer firmes, não vacilaremos. Então, o que acontece? Nada depende de Deus? Certamente, tudo vem de Deus, mas não de uma forma que prejudique o livre-arbítrio. Se tudo vem de Deus, por que somos culpados? Por isso, eu disse: mas não

de uma forma que prejudique o livre-arbítrio. Pois agir está em nosso arbítrio e em Deus; é necessário que primeiro escolhamos o bem, e então Ele começa a agir. Ele não precede nossas vontades, para não prejudicar nosso livre-arbítrio; mas, quando já escolhemos, Ele nos dá grande ajuda.' Mais adiante, ele diz: 'De nós depende a escolha e o querer, e de Deus o agir e o levar à perfeição. Portanto, como o mais importante está nEle, diz-se que tudo depende dEle.' Ele repete isso ao comentar o Salmo 121,3: 'Não deixes que teu pé vacile.' Além disso, é claro que essa doutrina contém um erro. No entanto, como essa questão era muito difícil de entender naquela época, antes de ser amplamente debatida e examinada, Crisóstomo pode ter errado de forma humana, mas sem culpa, ao não distinguir a graça que chama, precede e motiva o livre-arbítrio para a boa escolha, que o livre-arbítrio pode rejeitar ou aceitar, transformando-a em graça cooperante. Além disso, Crisóstomo morreu 25 anos antes de Santo Agostinho e São Jerônimo, e as disputas com os pelagianos começaram após sua morte.
Crisóstomo (c. 349-407) foi um importante Padre da Igreja grego, conhecido por suas homilias. A controvérsia pelagiana (séc. V) envolveu debates sobre graça divina versus livre-arbítrio, combatida por Agostinho. O 'período anterior a ser bispo' refere-se à evolução do pensamento de Agostinho antes de combater o pelagianismo.O conceito de 'graça cooperante' (graça que age com a vontade humana) contrasta com a 'graça preveniente' (que precede a decisão humana), tema central nas disputas semipelagianas posteriores.

2. Se a Homilia de Adão e Eva, que aparece no primeiro volume das Obras de Crisóstomo, é realmente dele, sem dúvida, nela ele corrige o erro mencionado e se mostra totalmente de acordo com os Padres. No entanto, com razão, não se acredita que esta homilia seja sua; pois seu autor, como é evidente, lê as obras de Santo Agostinho e as disputas dos Padres com os pelagianos, remetendo a elas seus ouvintes; além disso, esta homilia parece escrita como uma refutação do erro dos pelagianos. Nela, deixando de lado quase tudo o que os outros Padres ensinam sobre a graça, são adicionadas as seguintes palavras: 'Portanto, com estas regras e ensinamentos eclesiásticos, tomados por vontade divina, fomos confirmados para que proclamemos a Deus como autor de todas as obras e efeitos bons, assim como de todos os desejos e todas as virtudes pelas quais tendemos a Deus desde o início da fé. Não duvidemos de que todos os méritos do homem procedem de sua graça; assim também, em virtude de Deus, queremos e fazemos o bem. Mas com este auxílio e dom de Deus, o livre arbítrio não desaparece, mas é liberado, para que seja luminoso em vez de tenebroso, reto em vez de torto, saudável em vez de doente, previdente em vez de imprudente. Pois a bondade de Deus para conosco é tanta que Ele quer que Seus dons sejam nossos méritos e, como retribuição do que Ele mesmo nos concedeu, nos concede prêmios eternos. Certamente, Ele age em nós de tal modo que queremos e fazemos o que Ele quer. Ele não permite que permaneça ocioso aquilo que nos deu para que seja exercido e não para que o negligenciemos, a fim de que cooperemos com a graça de Deus e, se percebermos que algo em nós adoece por nossa própria indolência, recorramos solícitos a Ele, que cura todas as nossas doenças e redime nossa vida da morte, nós que todos os dias dizemos: não nos conduzas à tentação, mas livra-nos do mal. Não temos necessidade de oferecer as partes mais profundas e difíceis das questões que, com mais amplitude, trataram aqueles que se opuseram aos hereges, porque, para confessar a graça de Deus, à qual não se pode subtrair absolutamente nada de Sua obra e dignidade, e para não considerar católico o que aparece como contrário à doutrina já estabelecida, acreditamos que basta o que os escritos apostólicos nos ensinam.'

# Discussão 44: Podemos perceber o movimento da graça por experiência própria?

1. Essa discussão também é relevante para o nosso objetivo de explicar de maneira mais ampla os auxílios da graça. Isso porque, na disputa 30, eu mencionei que, em certas ocasiões, as iluminações e os auxílios da graça preveniente podem ser percebidos por experiência própria, não apenas por aqueles que avançaram muito na virtude e estão próximos de Deus, mas também por aqueles que são chamados à fé ou se arrependem de seus pecados de forma significativa. Para evitar que isso cause preocupação e para que fique claro como isso deve ser entendido e por que nem sempre é percebido por experiência, isso pode ser demonstrado, em primeiro lugar, não apenas pela experiência de muitas pessoas justas, mas também pelos seguintes testemunhos das Sagradas Escrituras.
O termo 'graça preveniente' refere-se à graça divina que precede a decisão humana, capacitando o indivíduo a responder positivamente a Deus. Luis de Molina, teólogo jesuíta do século XVI, aborda este conceito no contexto do debate sobre a sinergia entre a graça divina e o livre-arbítrio, característico da controvérsia de auxiliis na teologia católica pós-Reforma.

No Salmo 30:20, o profeta Davi diz: 'Quão grande é a tua bondade, Senhor! Tu a guardas para aqueles que te temem'. No Salmo 33:6, lemos: 'Aqueles que olham para Ele serão iluminados, e não terão vergonha em seus rostos'; e mais adiante: 'Provem e vejam como o Senhor é bom'. Na Primeira Epístola de Pedro, 2:3: 'Se já provaram que o Senhor é bom'. Salmo 88:16: 'Feliz é o povo que conhece a alegria. Eles andarão, Senhor, na luz do teu rosto'. Salmo 93:19: 'Teus consolos alegram a minha alma'. Salmo 118:32: 'Corro no caminho dos teus mandamentos, porque Tu expandes o meu coração'; pois com esses consolos, iluminações e expansões do coração que o Espírito Santo produz, e que fazem o coração arder em amor, aqueles que esperam no Senhor renovam suas forças, ganham asas como águias, correm e não se cansam, caminham e não se fatigam, como lemos em Isaías 40:31. E nos Atos dos Apóstolos, 9:31, lemos: 'As igrejas... eram edificadas e cresciam no temor do Senhor e estavam cheias do consolo do Espírito Santo'. O Espírito Santo é chamado de 'paráclito', que significa consolador. A Igreja canta sobre Ele: 'Consolador, doce hóspede da minha alma, doce alívio; no trabalho, descanso, na agitação, paz, no choro, consolo. Ó luz bendita, enche o coração dos teus fiéis'. E em Romanos 8:16, lemos: 'O próprio Espírito se une ao nosso espírito para testemunhar que somos filhos de Deus'. E São Bernardo, em seu 'De laude novae militiae ad milites templi' (cap. 2), diz: 'A geração espiritual não é sentida na carne, mas no coração, especialmente naqueles que, como São Paulo, podem dizer: temos a mente de Cristo; e sentem que progrediram tanto que, com plena confiança, podem dizer: O próprio Espírito se une ao nosso espírito para testemunhar que somos filhos de Deus'. Quando Maria Madalena se arrependeu de seus pecados e Santo Agostinho foi chamado à fé, eles experimentaram profundamente os movimentos e auxílios da graça, assim como muitos outros filhos pródigos que, pelo dom da graça da devoção sensível, quase sentem os doces abraços do Pai celestial, através dos quais Deus os atrai para Si, iluminando suas mentes, inflamando seus corações e fazendo com que derramem doces lágrimas de amor e de dor por terem ofendido tanto a seu Pai. Pois dificilmente encontraremos um cristão que, em algum momento de sua vida, seja ao ouvir pregações ou exortações, seja ao se preparar para a confissão ou comunhão, ou em outras circunstâncias semelhantes,

não experimente um movimento de graça e devoção sensível, que facilmente poderá reconhecer em si mesmo, se estiver atento.
São Bernardo de Claraval (1090-1153) foi um abade cisterciense e teólogo medieval, conhecido por sua defesa dos Cavaleiros Templários em 'De laude novae militiae'. Maria Madalena, mencionada nos Evangelhos como uma seguidora de Jesus que foi liberta de demônios (Lucas 8:2), é tradicionalmente associada à mulher arrependida em Lucas 7:36-50. Santo Agostinho (354-430), bispo de Hipona, relata sua conversão dramática em 'Confissões'. O hino 'Consolador, doce hóspede...' é parte do 'Veni Creator Spiritus', um hino litúrgico medieval invocando o Espírito Santo. O termo 'Paráclito' (do grego Parakletos) é usado no Evangelho de João para o Espírito Santo como 'Consolador' ou 'Advogado' (João 14:16).

3. Primeiro, é importante explicar por que os cristãos, mesmo recebendo os impulsos da graça divina, raramente conseguem percebê-los ou, com base em suas próprias experiências, julgar com certeza que estão recebendo esses impulsos. Segundo, devemos esclarecer em que sentido se diz que, às vezes, os fiéis percebem esses movimentos ao vivenciá-los.

4. Sobre o primeiro ponto: A primeira razão é esta: os movimentos da graça preveniente são muitas vezes muito fracos. Isso pode acontecer por falta de preparação, por nossos próprios esforços insuficientes, por muitos pecados anteriores e por sentimentos ruins. Também porque o Espírito Santo age conforme sua vontade, mas nunca deixa de oferecer o necessário para a salvação. Assim, quando os movimentos da graça preveniente são muito fracos, eles acrescentam pouca luz, clareza, sentimento e fervor aos atos de entendimento e vontade que as pessoas podem realizar basicamente com suas próprias forças naturais. Além disso, esses movimentos apenas fazem com que esses atos sejam sobrenaturais, o que é necessário para alcançar o fim sobrenatural. Por isso, esses movimentos não podem ser percebidos ou reconhecidos pela experiência.
A 'graça preveniente' é entendida aqui como a iniciativa divina que precede e habilita a resposta humana. A distinção entre atos 'naturais' e 'sobrenaturais' remonta à teologia medieval, onde atos sobrenaturais requerem a elevação da graça para além das capacidades inerentes da natureza humana, visando a salvação.

5. A segunda razão é a seguinte: às vezes, Deus age apenas no entendimento e na vontade, sem afetar os sentidos internos ou as emoções, deixando a parte sensível agir por si mesma. Em outras ocasiões, porém, Deus ilumina não só o entendimento e a vontade, mas também os sentidos e as emoções, fazendo com que tanto o coração quanto o corpo se voltem para Ele. Isso significa que Deus pode conceder tanto a graça essencial (que afeta o entendimento e a vontade) quanto a graça sensível (que afeta os sentidos e as emoções). Como, enquanto estamos neste corpo, o entendimento só compreende algo quando os sentidos internos também estão envolvidos, e a vontade só deseja algo quando as emoções estão alinhadas, é difícil perceber os movimentos da graça quando apenas o entendimento e a vontade são afetados, sem que os sentidos e as emoções também sejam tocados. Isso ocorre porque, sem a graça sensível, a parte sensível fica seca e cansada, o que dificulta a persistência nas ações do entendimento e da vontade. Além disso, como estamos mais acostumados com os prazeres sensíveis, a suavidade espiritual do entendimento e da vontade nos afeta menos. Por isso, muitas pessoas que têm

um dom maior de contrição (arrependimento profundo) ou que antes experimentavam uma forte devoção sensível podem se queixar de não sentir o mesmo arrependimento ou amor que desejam, mesmo que Deus esteja agindo em seu entendimento e vontade. Isso acontece porque Deus pode negar a graça sensível para manter a humildade e incentivar um esforço maior, aumentando assim os méritos espirituais.
O conceito de 'graça essencial' refere-se à ação divina que move diretamente o intelecto e a vontade humana, enquanto 'graça sensível' envolve uma experiência emocional ou física tangível. Essa distinção reflete debates teológicos medievais e modernos sobre a interação entre a graça divina e a natureza humana.A ideia de que a parte sensitiva (emoções/sentidos) influencia a percepção da graça está alinhada com a antropologia filosófica do período, que via o ser humano como uma unidade de corpo e alma.

6. Primeiro, é importante entender que a iluminação e o afeto da graça essencial preveniente não devem ser considerados maiores ou mais eficazes apenas porque a pessoa experimenta uma luz interior mais clara ou intensa. Isso porque, às vezes, essa luz pode ser resultado de uma disposição física favorável ou de uma maior quantidade de 'espíritos animais' (um conceito antigo relacionado ao vigor físico). Da mesma forma, um afeto mais intenso ou sensível na parte emocional da pessoa também não é um indicador confiável, pois pode ser influenciado pelo estado do corpo e, por exemplo, levar a uma maior facilidade em chorar. O que realmente importa é o seguinte: primeiro, que essa iluminação penetre profundamente, levando-nos a considerar a credibilidade do que nos é proposto para crer. Isso inclui reconhecer a bondade de Deus, os benefícios que Ele nos concedeu, a importância de evitar o sofrimento eterno e buscar a felicidade eterna, bem como a gravidade e repugnância do pecado e o quão grave é ofender a Deus mortalmente. Segundo, o afeto e a decisão da vontade são cruciais. É a partir deles que a pessoa decide aderir ao que deve crer, aos mandamentos e conselhos divinos, e está disposta a enfrentar adversidades. Quanto maiores forem essas adversidades, maior será o afeto de temor ou amor essencial por Deus, e maior será o ódio e a detestação pelos pecados. A verdadeira medida do progresso espiritual, da virtude, da perfeição, da caridade e do amor por Deus é a firmeza com que alguém, por amor a Deus, persiste em seguir os mandamentos e conselhos divinos, mesmo diante de dificuldades. Como diz João 14:21: 'Aquele que tem os meus mandamentos e os guarda, esse é o que me ama.'
'Graça preveniente' é um conceito-chave na teologia da graça, significando a iniciativa divina que precede e possibilita a resposta humana. Essa noção foi central em debates pós-Reforma, especialmente entre molinistas e tomistas.A citação final remete ao contexto da espiritualidade cristã primitiva, onde a observância dos mandamentos era vista como expressão concreta do amor a Deus.

7. Existe um tipo de devoção chamada 'verdadeira e essencial', que consiste em um compromisso firme e na disposição da alma para obedecer a Deus em todas as circunstâncias, tanto nos momentos bons quanto nos difíceis. Essa devoção é mais profunda e resulta de uma graça maior, quanto mais a pessoa se mantém firme em sua atenção a Deus. Por isso, devemos entender que, por meio dessa graça, as capacidades internas da pessoa se tornam mais fortes.
'Devoção verdadeira e essencial' corresponde à tradição agostiniana da 'voluntas bona' (vontade reta), enfatizando a estabilidade interior sobre os sentimentos passageiros.

Existe também uma devoção chamada 'sensível', que é marcada por muitas iluminações e sentimentos profundos. Ela renova a alma de maneira impressionante, afasta o tédio e o cansaço do trabalho, e leva o coração e a carne a se voltarem para o Deus vivo. Com essa devoção, o coração se expande, o amor arde, e ganhamos força e asas como as da águia, permitindo-nos seguir os mandamentos de Deus sem dificuldade. Um homem cheio do Espírito Divino poderia dizer que, com essa graça, ele avança com grande suavidade, como se fosse carregado pelo Onipotente. Graças a essa unção, o jugo dos mandamentos e dos conselhos de Cristo se torna leve e suave. Sem essa graça, o mesmo jugo seria áspero e pesado, uma verdadeira cruz que somos chamados a carregar atrás de Cristo, para que também possamos ser glorificados com Ele.
A metáfora do 'jugo leve' remonta à exegese medieval de Mt 11:30, frequentemente usada para defender a compatibilidade entre a lei divina e a liberdade humana.A imagem do 'óleo' como unção espiritual ecoa a teologia sacramental, particularmente a unção dos enfermos (Tg 5:14) e a graça santificante.

8. Se essa devoção for verdadeira e autêntica, será como uma luz do rosto de Deus brilhando sobre seus servos. O rei Davi pediu isso no Salmo 30:17, dizendo: 'Faze resplandecer o teu rosto sobre o teu servo'. Quando Deus mostra seu rosto, é como se Ele estivesse presente, protegendo e abençoando seu servo. Sentimos que Deus está conosco, e nosso espírito recebe a confirmação de que Ele nos ama e que somos seus filhos. Essa luz divina parece abrir um caminho para que possamos falar com Deus de maneira respeitosa, mas também com confiança, sabendo que Ele é favorável e bondoso conosco. Essa luz é o que estava escondido, como o rei Davi disse: 'Tu os escondes no segredo do teu rosto, longe das intrigas dos homens; sob teto os pões a salvo da contenda das línguas'. Quando o rosto de Deus brilha sobre seus servos e os protege, eles enfrentam as confusões e os problemas causados pelos homens com tanta facilidade que é como se nada os afetasse. Por causa desse dom, Davi também disse: 'Provai e vede quão bom é Deus'. São Pedro escreveu: '... se já provastes que o Senhor é bom'. E São Bernardo afirmou: 'Depois que provamos o Espírito, tudo o que é humano parece ruim'.
O termo 'iluminação do rosto divino' refere-se à manifestação da graça e favor de Deus, simbolizando proteção e intimidade espiritual, comum na teologia mística. São Bernardo (1090-1153) foi um abade cisterciense e teólogo medieval, conhecido por sua ênfase na experiência mística e no amor divino.

9. Embora este dom não apenas fortaleça e proteja nosso espírito — como lemos em Jó 10:2: 'O teu cuidado guardou o meu espírito' —, mas também nos faça crescer de maneira admirável, ele nem sempre está conosco. Em muitas ocasiões, ele se afasta daqueles que se voltam para o seu coração e têm grande fome e sede de justiça, às vezes por uma culpa leve — se é que se pode chamar de 'leve' aquela que apenas resulta na ausência de um bem, como o próprio homem piedoso diz em outra ocasião — e outras vezes para o seu próprio bem e para colocá-los à prova. Pois esta vida não foi criada para o ócio e o prazer, mas para lutar, combater e ser examinada. Por isso, em Jó 7:18, lemos: '... para que o examines todas as manhãs e a cada instante o sondes.' Por essa razão, este dom costuma ser concedido àqueles que se esforçam para entrar no caminho da perfeição — e que ainda precisam de leite para não sucumbir à fadiga e ao cansaço — antes daqueles que já progrediram muito em virtude e que já podem receber alimento sólido. Isso é o que tínhamos a dizer sobre o primeiro ponto.

A menção à 'prova' e 'exame' divino reflete a visão patrística e medieval da vida como período de teste espiritual, alinhada com Jó 7:18. A distinção entre 'leite' e 'alimento sólido' remete à tradição paulina (1 Coríntios 3:2), simbolizando estágios de maturidade espiritual.

10. Sobre o segundo ponto: muitas vezes, o que alguém pode considerar como um efeito da graça pode, na verdade, ser resultado da constituição natural do corpo, que é propensa a sentimentos piedosos e ternos. Além disso, Satanás pode se disfarçar como um anjo de luz e influenciar tanto o corpo quanto o espírito, gerando pensamentos e emoções que causam grande prazer e admiração. Por fim, mesmo quando Deus nos concede iluminações e sentimentos que parecem claramente divinos, esses dons não são exclusivamente fruto da graça gratuita. Isso ocorre porque nossa resposta ao chamado de Deus depende do nosso livre-arbítrio, e porque ainda há em nós aspectos ocultos que podem desagradar a Deus. Por essas razões, embora os justos frequentemente experimentem iluminações e movimentos da graça que parecem vir de Deus — e que os fortalecem na fé e os inflamam de amor até o ponto em que o amor perfeito expulsa o medo, sendo um sinal do Espírito de que são filhos adotivos de Deus —, eles nunca podem ter certeza absoluta de que esses movimentos vêm de Deus ou de que estão sob a graça que os torna agraciados. Portanto, é sempre necessário que se humilhem diante de Deus e temam que, apesar dos sinais convincentes, talvez não tenham alcançado a justiça divina. Como está escrito em Eclesiastes 9:1: 'Os justos, os sábios e suas obras estão nas mãos de Deus; e o homem não sabe se é digno de amor ou de ódio; pois tudo é incerto diante do futuro.' E em Jó 9:11: 'Se Ele passa por mim, eu não O vejo; se Ele se desliza, não O percebo'; e mais adiante: 'Nem mesmo minha alma sabe se sou justo.' E São Paulo diz em 1 Coríntios 4:4: 'Minha consciência não me acusa de nada, mas nem por isso estou justificado.'
O conceito de Satanás como 'anjo de luz' deriva de 2 Coríntios 11:14, alertando para enganos espirituais. A discussão sobre graça, livre-arbítrio e justificação ecoa o debate molinista sobre sinergia divino-humana. 'Justificação' aqui se refere à doutrina protestante da salvação pela graça mediante a fé, embora Molina, como teólogo católico, integre-a ao livre-arbítrio.

Portanto, conforme explicamos, os fiéis muitas vezes sentem em si mesmos os impulsos da graça.

# Discussão 45: Sobre como a mente e a vontade trabalham junto com os movimentos da graça que vem antes, e também sobre a ordem e a maneira como esses movimentos acontecem

1. Agora, precisamos analisar se apenas Deus produz os movimentos da graça que nos atrai e desperta, ou se o nosso entendimento também colabora de forma eficiente, ao mesmo tempo, nas iluminações da graça. Essas iluminações também afetam a vontade, influenciando os sentimentos e os movimentos da graça que nos desperta.
O termo 'graça preveniente' refere-se à graça divina que precede a decisão humana, preparando o indivíduo para responder positivamente a Deus. Já 'graça excitante' alude aos movimentos internos que despertam a alma para a fé, conceitos centrais no debate teológico sobre sinergismo (cooperação entre

graça e liberdade humana). Essa discussão remonta a Agostinho de Hipona e foi retomada por teólogos como Luís de Molina, que defendia o conceito de 'ciência média' divina para harmonizar soberania de Deus e liberdade humana.

2. Andrés de Vega, em sua obra 'Tridentini decreti de iustificatione expositio et defensio' (livro 6, capítulo 8), argumenta que, para que o entendimento compreenda e a vontade deseje, não é necessário que a compreensão pela qual o entendimento entenda formalmente venha do próprio entendimento — nem mesmo como parte de uma causa eficiente. Isso porque o entendimento pode compreender formalmente ao receber uma compreensão produzida apenas por Deus ou por um anjo. Da mesma forma, não é necessário que o ato de vontade pelo qual a vontade deseja formalmente venha da própria vontade — nem mesmo como parte de uma causa eficiente —, pois a vontade pode desejar corretamente por meio de um ato de vontade produzido apenas por Deus. Vega acredita que essa é a visão comum entre os filósofos. No entanto, em relação à questão proposta, ele considera mais provável que as iluminações e outros movimentos da graça preveniente, pelos quais os pecadores são chamados tanto à fé quanto à justificação, venham apenas de Deus de maneira eficiente, com a possível intervenção de um anjo que transmitiria inspirações. Nesses atos, o entendimento e a vontade não contribuiriam de forma eficiente, mas apenas os receberiam em si mesmos.
Andrés de Vega foi um teólogo franciscano do século XVI, participante do Concílio de Trento (1545-1563), que definiu doutrinas católicas em resposta à Reforma Protestante. A distinção entre 'causa eficiente' (que origina o ato) e 'recepção passiva' reflete a controvérsia sobre se a justificação ocorre apenas por ação divina (monergismo) ou com cooperação humana (sinergismo), tema crucial nas disputas entre protestantes e católicos no período pós-Reforma.

3. Vega expressa sua opinião da seguinte forma. Primeiro: Parece que isso foi definido pelo Concílio de Orange II (cânon 20) com estas palavras: 'No homem existem muitos bens que ele não produz; mas o homem não realiza nenhum bem que não lhe seja concedido por Deus para que ele o realize'. Além disso, esses bens que o homem possui, mas não produz, parecem ser nada mais do que movimentos da graça preveniente, com os quais Deus chama, atrai e convida o homem.
O Concílio de Orange II (529 d.C.) condenou o semi-pelagianismo, afirmando que até o início da fé é dom da graça divina (cf. Efésios 2:8). Esse cânone foi crucial para estabelecer a doutrina da graça na Igreja Ocidental, influenciando tanto Tomás de Aquino quanto os reformadores protestantes.

4. Em segundo lugar: Ele cita as palavras de Apocalipse 3:20: 'Eis que estou à porta e bato; se alguém ouvir a minha voz e abrir a porta, etc.' Com essas palavras, Cristo ensina que, ao chamar os pecadores, Ele age como alguém que bate à porta. Assim como o ato de bater à porta depende apenas de quem bate, sem que o morador da casa tenha outra escolha além de ouvir ou ignorar o som — e também de abrir ou não abrir a porta —, da mesma forma, os movimentos da graça preveniente, pelos quais o pecador é chamado, vêm somente de Deus. O pecador, por sua vez, só pode consentir com eles ou rejeitá-los, abrindo ou não a porta do seu coração.
A metáfora de Cristo batendo à porta (Apocalipse 3:20) foi frequentemente usada na teologia medieval e reformada para ilustrar a iniciativa divina na salvação. A imagem contrasta com visões pelagianas,

enfatizando que o primeiro movimento sempre vem de Deus, enquanto ao homem cabe responder – ideia que moldou debates sobre predição e livre-arbítrio na Escolástica Tardia.

5. Domingo de Soto (em 'De natura et gratia', livro 1, capítulo 16) defende a visão oposta, afirmando que o entendimento e a vontade produzem esses movimentos de maneira eficiente. Sem dúvida, é necessário concordar com essa opinião. A razão é a seguinte: como explicamos nas disputas 8 e 9, e também em outros lugares, essas iluminações nada mais são do que conhecimentos despertados — seja por um pregador que nos fala externamente, por um anjo que age internamente ou por outra razão — e assistidos por Deus com uma influência particular e sobrenatural. Por meio dessa influência, o homem percebe ou compreende aquilo que está relacionado a esse conhecimento, que de alguma forma está alinhado com a salvação devido à influência sobrenatural de Deus. No entanto, Deus não transmite novas imagens para que esses conhecimentos surjam. Em vez disso, Ele introduz Sua influência nos conhecimentos que surgem a partir de imagens adquiridas, sejam elas produzidas por pregadores, pelo próprio Deus, por um anjo ou por outra razão. Deus é a causa eficiente desses conhecimentos, que se ajustam à salvação em maior ou menor grau, dependendo da intensidade de Sua influência. Dessa forma, ao iluminar e chamar dessa maneira, Deus coopera com Sua influência nos conhecimentos que motivam a vontade. Portanto, como o conhecimento não é apenas uma ação simples, mas também uma ação vital que, por sua própria natureza, procede do princípio interno daquele que o possui — embora, a partir de ações, incluindo as não vitais, só se possa denominar aquilo de que procedem de modo eficiente, como demonstramos em nossos 'Commentaria in primam D. Thomae partem', questão 12, artigo 5 (pois, a partir do aquecimento da água que não é produzido pelo fogo, mas apenas por Deus, não se pode chamar o fogo de 'aquecedor') —, segue-se que as iluminações mencionadas — ou seja, os conhecimentos sobrenaturais — procedem necessariamente do entendimento, considerado como parte da causa eficiente total. No entanto, a partir dessas iluminações, não se pode chamar o próprio entendimento de 'iluminador' ou 'convocador', mas sim a Deus — de quem procede a influência particular e sobrenatural. Quanto ao entendimento, por meio do qual esses conhecimentos aparecem, pode-se chamá-lo de 'conhecedor' e, ao mesmo tempo, 'iluminado', na medida em que recebe em si mesmo os próprios conhecimentos e a influência de Deus.
Domingo de Soto foi um teólogo dominicano espanhol do século XVI, conhecido por suas contribuições ao debate sobre a graça e o livre-arbítrio durante o Concílio de Trento. A discussão aqui reflete a controvérsia entre molinistas e tomistas sobre a cooperação entre a ação divina (influxo sobrenatural) e a agência humana.O termo 'graça preveniente' refere-se à graça divina que precede e prepara a vontade humana para a salvação, sem anular o livre-arbítrio. Já 'influxo sobrenatural' descreve a ação direta de Deus na alma para produzir conhecimentos ou movimentos espirituais.

6. O mesmo se aplica aos sentimentos de graça pelos quais, com conhecimento prévio, a vontade é elevada e motivada tanto a nutrir esperança quanto a amar a Deus, antes de realizar o ato de esperança ou de amor, ou de sentir dor por amor a Deus. Embora nesses sentimentos e movimentos a vontade não coopere no sentido de exercer livre arbítrio — pois, querendo ou não, diante do conhecimento, a vontade é elevada e afetada por esses movimentos sobrenaturais, que devem ser considerados graça preveniente, se Deus age sobre eles de modo especial —, esses movimentos são ações vitais que a própria vontade experimenta em si mesma. Portanto, é necessário que a vontade participe deles de

maneira eficiente, não no sentido de exercer livre arbítrio, mas como uma natureza. Da mesma forma, a vontade também participa eficientemente nos movimentos instantâneos que não são sentimentos ou impulsos direcionados a querer ou não querer, mas sim volições ou nolições, que não podem ser consideradas virtuosas nem viciosas, mesmo que se relacionem com um objeto bom ou mau, porque não são livres.
O conceito de 'movimentos sobrenaturais' aqui se relaciona com a teologia da graça, indicando impulsos divinos que inclinam a vontade humana ao bem sem forçá-la. A distinção entre atos 'livres' (volições) e 'naturais' (não livres) da vontade é central para entender a doutrina molinista da cooperação entre graça e liberdade.

7. Para que essa questão —que merece ser bem compreendida— seja mais clara, devemos observar que, ao contemplar algo muito valioso e digno de amor, a vontade é naturalmente movida em direção a esse objeto. Esse movimento não é um ato de vontade (volição), mas uma inclinação que direciona a vontade para o objeto, cuja bondade parece, por assim dizer, tocar e estimular a vontade a desejar. Esse movimento não apenas precede a volição nos seres humanos, mas também nos anjos. Por exemplo, a inclinação da vontade de Lúcifer, direcionada a alcançar o que ele desejava por orgulho, veio antes, tanto no tempo quanto por natureza, do ato de querer aquilo por meio de sua vontade e contra a lei de Deus. Da mesma forma, a inclinação da vontade de Eva em direção à maçã proibida —como dizem as Escrituras (Gênesis 3:6): 'E a mulher viu que a árvore era boa para comer e agradável aos olhos...'— precedeu o ato de querer comê-la contra a lei de Deus. Por outro lado, embora, ao contemplar essas coisas, a vontade tenha liberdade para desejar ou rejeitar, ou para conter a volição e a rejeição, ainda assim, a vontade não pode evitar ser afetada por essas coisas, a menos que o pensamento seja desviado para outros objetos ou que outros objetos sejam propostos à vontade, atraindo-a para coisas completamente opostas. Pois, uma vez que os obstáculos são removidos pela contemplação dessas coisas, tais movimentos surgem naturalmente na vontade. Por isso, Santo Agostinho (De libero arbitrio, livro 3, capítulo 25) diz: 'A vontade não é incitada a agir por algo, a menos que o tenha visto antes; está no poder de cada um aceitá-lo ou rejeitá-lo; no entanto, que algo, uma vez visto, venha a ser tocado, já não está no poder de quem o deseja'. Santo Agostinho acrescenta que o mesmo pode ser dito dos anjos. Se, ao surgir uma inclinação em relação a algo, à mente forem apresentados o caminho e os meios pelos quais se acredita que tal coisa pode ser alcançada, então, na vontade, surgirá naturalmente um movimento —pelo qual, por assim dizer, ela se levantará, dispondo-se a esperar— que precederá, no tempo ou por natureza, o ato livre da esperança. Além disso, esse movimento surge do conhecimento da bondade do objeto e do conhecimento do caminho pelo qual se acredita que ele pode ser obtido ou que não é impossível com a cooperação da vontade, não como livre, mas como uma certa natureza. Esse movimento também surge naturalmente na vontade e, além disso, em um grau tanto maior quanto maior e mais provável for o conhecimento da bondade do objeto e do caminho pelo qual se acredita que ele pode ser alcançado, como já dissemos sobre o outro movimento que afeta a vontade em relação ao objeto bom conhecido.
A referência a Lúcifer e Eva ilustra a doutrina do pecado original, onde a inclinação natural da vontade para o bem é corrompida. Santo Agostinho, em 'De libero arbitrio', explora a relação entre liberdade, conhecimento e pecado, influenciando profundamente a teologia medieval sobre o livre-arbítrio.

8. Depois de explicar tudo isso, fica claro que os movimentos da graça preveniente são ações vitais. Além disso, podemos entender o que são, como acontecem e se são movimentos do livre-arbítrio — dependendo de se o livre-arbítrio existe ou não— e até que ponto dependem dele.

Deus, ao nos conceder Sua graça, não anula a natureza, mas a prepara e aperfeiçoa, ajudando-a em seus movimentos. Dessa forma, cada movimento, com o auxílio sobrenatural da graça, se torna exatamente o que é necessário para alcançar a salvação. Para entender e explicar como a graça age, é preciso observar o progresso e a ordem que a própria natureza ou nossas capacidades de conhecer e desejar seguem, se agissem apenas com suas próprias forças. Esses atos, considerados em sua essência, são os que nos justificam. Assim, compreendemos como Deus, por meio de Sua graça e auxílios, entra em cena e coopera com a natureza, ajudando-a a realizar atos que vão além de suas capacidades naturais, mas que são essenciais para a salvação.
O conceito de 'graça' refere-se ao favor imerecido de Deus que capacita a salvação. A 'justificação' é entendida como o ato divino de declarar o pecador justo mediante a fé. Molina enfatiza a cooperação (sinergia) entre a graça divina e a liberdade humana, posição característica do molinismo que gerou debates com tomistas e jansenistas no século XVI.O contexto histórico remete à controvérsia De Auxiliis (1598-1607), onde jesuítas (como Molina) e dominicanos debateram a relação entre graça divina e liberdade humana, tema crucial na teologia da Contra-Reforma.

9. Nas disputas 8 e 9 e nas seguintes, explicamos que, quando Deus ilumina e chama alguém à fé, Ele não cria imagens ou conhecimentos sobre o que deve ser crido. Isso porque esses conhecimentos já são adquiridos por meio de coisas que já conhecemos, através da pregação ou por outras razões, como já detalhamos anteriormente. Por isso, também afirmamos que nossa iluminação e o chamado interno de Deus para a fé dependem muito do nosso livre arbítrio e do trabalho da Igreja. Já que nossa iluminação não acontece sem esses conhecimentos, e esses conhecimentos dependem do nosso livre arbítrio e do trabalho da Igreja, então, de modo geral e dentro da providência divina, o fato de Deus nos iluminar e nos chamar também dependerá do nosso livre arbítrio e do trabalho da Igreja como condições necessárias. Sem essas condições, não seremos iluminados. O mesmo se aplica aos movimentos da graça que nos motivam, como já explicamos nos lugares mencionados.
O 'livre arbítrio' é a capacidade humana de escolher cooperar ou rejeitar a graça, doutrina defendida por Molina contra o predestinacionismo calvinista. A 'Igreja' aqui se refere à instituição católica pós-Trento, cujo ministério de pregação era visto como meio ordinário de transmissão da fé (Concílio de Trento, Sessão VI, 1547).A 'iluminação' descreve a ação divina que esclarece o intelecto sem suprimir a liberdade, enquanto 'vocação interna' alude à chamada eficaz de Deus (Jo 6:44), conceito que Molina adapta para preservar a responsabilidade humana.

10. Assim, ao compreender a sequência dos movimentos da graça que nos precede, também entendemos quais são esses movimentos e como eles acontecem.

Quando uma pessoa, ainda não chamada interiormente à fé de maneira sobrenatural, reflete sobre o que deve ser crido — usando ideias adquiridas por meio da pregação ou de outras fontes —, Deus age sobre essas ideias com uma influência especial e sobrenatural. Essa ação divina ajuda a pessoa a refletir com

mais clareza e profundidade, levando essas ideias a um nível de conhecimento que se alinha com o propósito sobrenatural. Esse processo é frequentemente chamado de 'iluminação e movimento da graça preveniente para um fim sobrenatural'. Como essa influência torna o conhecimento e as ideias sobrenaturais, ela é conhecida como 'graça preveniente em relação ao entendimento'.
'Graça preveniente' é a graça que antecede e prepara a conversão, conceito desenvolvido por Agostinho e retomado por teólogos como Molina. A noção de 'conhecimento sobrenatural' refere-se à elevação das faculdades humanas além de sua capacidade natural, permitindo o assentimento à fé (2Co 5:7).

Quando compreendemos as verdades da fé e refletimos sobre como é digno e conveniente aceitá-las, surge naturalmente em nossa vontade um afeto por essas verdades. Esse afeto atrai e convida a vontade a ordenar ao entendimento que concorde com elas. Deus, por sua vez, age nesse movimento, influenciando-o com seu auxílio especial, como que intensificando-o para que ele se torne sobrenatural e adequado à salvação. Esse auxílio divino que influencia o movimento da vontade é chamado de 'graça preveniente'. Quando, por meio dessa graça, Deus torna sobrenatural o afeto da vontade em relação às verdades da fé, esse movimento é chamado de 'graça preveniente para o assentimento da fé em relação à vontade'. Como explicamos anteriormente, a vocação para a fé — ou seja, o modo como Deus nos move a crer — envolve tanto o movimento da graça no entendimento quanto na vontade.
O termo 'graça preveniente' refere-se à graça divina que antecede e prepara a vontade humana para a fé, um conceito central na teologia molinista. Molina, ao abordar a cooperação entre liberdade humana e graça, situa-se no contexto da Contra-Reforma, respondendo a debates sobre predestinação e livre-arbítrio. A ideia de que Deus 'influencia' sem suprimir a liberdade reflete a doutrina do 'concursus divinus' (concurso divino), onde ação divina e humana coexistem.

11. Por tudo isso, fica claro que esses dois movimentos da graça preveniente são ações vitais do entendimento e da vontade, e que, em grande parte, dependem do livre arbítrio. Além disso, o próprio livre arbítrio pode desejar e pedir esses movimentos a Deus. De certa forma, o livre arbítrio pode se preparar e se dispor de maneira que, de acordo com o curso comum e a ordem da providência divina, Deus conceda esses movimentos mais facilmente. No entanto, estritamente falando, esses movimentos não são atos do livre arbítrio. Isso ocorre não apenas porque a iluminação do entendimento pode acontecer por meio de pensamentos que surgem sem deliberação ou ação do livre arbítrio — já que um anjo, Deus ou outra pessoa pode sugerir esses pensamentos antes de qualquer movimento do livre arbítrio —, mas também porque o fato de esses pensamentos se tornarem iluminação e graça preveniente depende apenas da ação sobrenatural de Deus. Essa iluminação deve ser entendida como vinda de Deus, como a causa da iluminação, e não como algo que vem do entendimento humano. No entanto, se o entendimento não cooperar, essa iluminação não ocorrerá. Por isso, essa iluminação, enquanto iluminação e graça preveniente, não é um ato do livre arbítrio.
A discussão sobre o livre-arbítrio cooperando com a graça preveniente remonta aos debates entre Agostinho e Pelágio (século V). Molina, aqui, alinha-se à visão católica pós-Trento (1545-1563), que rejeitou o pelagianismo e defendeu a necessidade da graça, sem negar a liberdade humana. A distinção entre 'ato vital' (ação natural) e 'ato sobrenatural' (dependente da graça) é crucial para entender a sinergia entre Deus e o homem na teologia molinista.

O desejo sobrenatural da vontade em relação às verdades da fé surge de forma natural, desde que o entendimento tenha sido iluminado e Deus tenha agido simultaneamente por meio de sua influência especial. No entanto, a vontade, em sua liberdade, não tem o poder de cooperar com esse desejo, pois ele surge de maneira natural, como parte da natureza humana, e não como resultado do livre-arbítrio. Como já explicamos, o livre-arbítrio pode, na verdade, impedir que esse desejo se manifeste, seja ao desviar o pensamento ou ao apresentar razões que levem a vontade a se opor a ele.
A ideia de que a vontade pode 'impedir' o afeto sobrenatural reflete a doutrina da resistência à graça, tema controverso entre protestantes e católicos. Molina enfatiza que a liberdade humana mantém capacidade de resistir mesmo sob influência divina, posição que contrasta com o calvinismo, mas se alinha ao ensino católico do Concílio de Trento sobre a liberdade na justificação.

Além disso, o livre-arbítrio, ajudado e motivado por esses dois movimentos da graça preveniente, ainda tem a capacidade de decidir se vai ou não concordar com a fé. Se a vontade deseja aceitar a fé e ordena ao entendimento que acredite, com a influência simultânea do movimento da graça preveniente que recebeu, ela realizará em si mesma o ato sobrenatural de querer aceitar a fé e também ordenará ao entendimento que concorde. Ao mesmo tempo, o entendimento, movido por essa ordem sobrenatural da vontade e ajudado pela iluminação divina, realizará o ato sobrenatural de concordar com as revelações. Por meio desses dois atos sobrenaturais do entendimento e da vontade, o homem, devidamente preparado, receberá o hábito sobrenatural da fé que só Deus pode dar, para que, a partir de então, possa realizar atos sobrenaturais semelhantes. Nesse hábito, podem-se distinguir duas partes, como já explicamos na disputa 8: uma está na vontade, de modo que o entendimento recebe a ordem de concordar com a crença; outra está no entendimento, de modo que ele realiza os mesmos acordos que a vontade ordena; esta parte é a única que é propriamente chamada de 'hábito sobrenatural da fé'.
O 'hábito sobrenatural da fé' é um conceito tomista (de Tomás de Aquino, século XIII), referindo-se à virtude infusa por Deus. A distinção entre hábito na vontade e no entendimento reflete a antropologia teológica medieval. A menção à 'infusão' divina do hábito remete à doutrina da justificação em Trento, que afirma ser a fé um dom sobrenatural, não apenas uma disposição natural.

12. Os outros movimentos da graça preveniente, necessários para a esperança e a contrição ou para a atrição sobrenatural, são produzidos da seguinte forma.
O termo 'graça preveniente' refere-se à graça divina que antecede e prepara a vontade humana para a salvação, um conceito central na teologia molinista. 'Contrição' indica arrependimento perfeito por amor a Deus, enquanto 'atrição sobrenatural' é um arrependimento imperfeito, baseado no temor das consequências do pecado.

Quando a mente, já iluminada pela luz da fé sobrenatural, reflete sobre a felicidade eterna que Deus preparou para a humanidade, sobre a bondade e a excelência de Deus, e sobre os muitos benefícios notáveis concedidos ao homem — incluindo a encarnação e a paixão de Cristo — e considera os diversos meios abundantemente fornecidos para alcançar a vida eterna, surge naturalmente na vontade não apenas um desejo pela felicidade, que a atrai e a convida a desejá-la com amor, mas também um impulso de elevação, que a atrai e a motiva a depositar sua esperança em Deus. Embora esse impulso dependa do livre arbítrio, pois a mente poderia abandonar o pensamento que o origina ou começar a

considerar dificuldades que assustem e desanimem a vontade, ainda assim, quando esses obstáculos são removidos, esse impulso surge na vontade de maneira natural. Deus, como se estivesse presente e atuando de forma especial, intensifica esse impulso e o torna sobrenatural, de modo que ele seja adequado e suficiente para alcançar a salvação. Por meio desse impulso, é como se Deus levantasse e convidasse a vontade a realizar o ato sobrenatural de esperar a felicidade eterna e os meios necessários para alcançá-la. Portanto, nos referimos a esse impulso ou influência sobrenatural de Deus como 'o auxílio da graça que precede e convida a vontade a esperar conforme necessário para a salvação'. Fica claro, então, que esse impulso é uma operação vital da vontade, não como um ato de livre arbítrio, mas como uma expressão da vontade e da natureza. No entanto, esse impulso depende da vontade considerada como livre arbítrio, conforme explicado anteriormente. Assim, por meio dessa graça, nosso livre arbítrio, uma vez preparado e motivado por Deus, realizará, se assim desejar, o primeiro ato livre de esperança sobrenatural, pelo qual, devidamente disposto, receberá de Deus o hábito da esperança sobrenatural, permitindo-lhe realizar, sempre que desejar, outros atos sobrenaturais semelhantes.
A 'encarnação de Cristo' remete à doutrina cristã da incarnação do Verbo (João 1:14), e a 'paixão' refere-se ao sofrimento e morte de Jesus, narrados nos Evangelhos (ex.: Mateus 27). O 'livre arbítrio' aqui é entendido em diálogo com o molinismo, que defendia a compatibilidade entre liberdade humana e presciência divina, contrastando com o calvinismo.

13. Posteriormente, quando o entendimento, iluminado pela luz da fé —já tendo a vontade realizado o ato de esperança sobrenatural—, considera a bondade de Deus —tanto em si mesma quanto em relação a nós— e todos os benefícios —tantos e tão grandes— com os quais Deus nos precede de maneira excelente, surge naturalmente na vontade uma motivação de afeto amoroso e amistoso para com Deus. Essa motivação atrai e convida a vontade a amar a Deus, e Deus também se envolve nesse movimento. Embora esse movimento dependa do livre arbítrio —pois o livre arbítrio pode escolher não pensar em Deus ou desviar sua atenção para outro objeto—, uma vez que o entendimento já possui a luz e o conhecimento necessários, esse afeto amoroso aparece na vontade. Deus não apenas estimula e inflama esse movimento com Sua influência sobrenatural, mas também o eleva a um nível sobrenatural, necessário para alcançar a salvação. Portanto, a influência de Deus sobre esse movimento é chamada de 'auxílio da graça preveniente para amar como é necessário para a salvação'. Por outro lado, a própria motivação e o afeto, na medida em que procedem de Deus por meio dessa influência, são referidos como 'graça que previne e excita o livre arbítrio a amar a Deus como é necessário para alcançar a salvação'.
O amor a Deus 'como é necessário para a salvação' ecoa o primeiro mandamento (Mateus 22:37). A 'graça preveniente' molinista busca equilibrar soberania divina e responsabilidade humana, tema debatido na Contrarreforma, especialmente contra o baianismo e o jansenismo.

Se, ao mesmo tempo, consideramos a gravidade, a quantidade e a ingratidão dos pecados que cometemos contra Deus, o livre arbítrio, auxiliado por essa graça, pode realizar tanto o ato de amar a Deus de maneira sobrenatural quanto o ato de sentir verdadeira tristeza pelos pecados, motivado por nosso amor a Deus. Esse amor sobrenatural é a verdadeira contrição e a disposição final necessária para receber a graça que transforma o pecador em alguém agraciado. Embora a contrição ocorra no mesmo instante, ela é, por natureza, posterior à graça que a torna possível.

A 'contrição verdadeira' diferencia-se da atrição por envolver amor sobrenatural a Deus, base da teologia sacramental tridentina. A 'disposição última para a graça' alude à preparação do pecador para a justificação, conforme definido no Concílio de Trento (1547).

14. Se alguém, após a luz da fé ter iluminado seu entendimento, acredita que perdeu o direito à felicidade eterna por ter cometido pecados graves e que se tornou merecedor do fogo, de tormentos eternos e de uma miséria extrema, a partir desse pensamento, na vontade costuma surgir um movimento de temor a Deus, que detesta os pecados a tal ponto e os pune com severidade. Deus costuma se introduzir nesse movimento, intensificando-o com sua influência sobrenatural, para que fira e castigue ainda mais, e conferindo-lhe o ser sobrenatural do temor servil. O livre-arbítrio, ajudado e estimulado por esse temor, pode realizar o ato de dor sobrenatural pelos pecados, por temor de Deus e do inferno, sendo essa dor uma atrição sobrenatural que basta para alcançar a graça da justificação, uma vez recebido o sacramento.
O conceito de 'dor sobrenatural pelos pecados, por temor de Deus e do inferno' refere-se à **atrição**, distinta da **contrição** (arrependimento perfeito por amor a Deus). A teologia medieval discutia se a atrição era suficiente para a justificação, especialmente após o sacramento. O Concílio de Trento (século XVI) posteriormente afirmou que a atrição, combinada com o sacramento, pode levar à justificação.

15. Em relação ao primeiro argumento de Andrés de Vega, é importante entender que, de acordo com o Concílio de Orange II, certas coisas acontecem no homem sem que ele as produza. Isso inclui, por um lado, hábitos sobrenaturais que só Deus pode infundir eficazmente, e, por outro lado, movimentos da graça preveniente, que, como já explicamos, não dependem da cooperação humana através do entendimento e da vontade, considerados como livre-arbítrio. Além disso, nesse contexto, a única coisa que o homem faz é o que realiza através de seu livre-arbítrio, entendido como tal. Isso porque, nesse contexto, fala-se contra os pelagianos sobre os bens que levam à vida eterna. Os pelagianos acreditavam que o homem, usando seu livre-arbítrio e sem a ajuda da graça, poderia realizar - ou até mesmo realizava - algumas boas obras que o tornariam merecedor de receber a graça posteriormente. Por isso, os Padres do Concílio definiram que Deus realiza no homem - sem a cooperação do seu livre-arbítrio - algumas dessas boas obras; no entanto, o homem não poderia realizar nenhuma delas usando apenas seu livre-arbítrio, a menos que Deus lhe concedesse a graça para fazê-las. Por essa razão, os Padres não negam que o entendimento ou a vontade, considerados em termos de natureza, cooperem nos movimentos da graça preveniente.
O **Concílio de Orange II** (529 d.C.) foi crucial contra o **semi-pelagianismo**, reafirmando que a graça divina é necessária para a salvação, não apenas a iniciativa humana. **Andrés de Vega** foi um teólogo franciscano do século XVI envolvido nas controvérsias sobre a graça. Os **pelagianos** (século V) negavam o pecado original e defendiam que o homem poderia alcançar a salvação por esforço próprio, sem graça sobrenatural.

16. Sobre o segundo argumento, é importante entender que, quando Cristo chama os pecadores, Ele não está chamando algo inerte, como uma porta, que não perceberia o chamado. Em vez disso, Ele chama o coração, ou seja, a vontade e o entendimento, que são capazes de perceber e responder ao chamado de

Deus. Essas faculdades humanas experimentam o movimento divino que atrai o pecador para a fé, o arrependimento ou outros bens espirituais. Assim, o homem percebe esse chamado internamente, assim como percebe as operações de suas capacidades de conhecer e desejar. Além disso, assim como alguém que bate à porta espera que quem está dentro ouça e abra, Deus chama e move o coração para que ele perceba o movimento divino e, por meio do livre-arbítrio, consinta e abra o coração a Cristo. No entanto, esse movimento só é percebido porque as faculdades humanas respondem ativamente a ele. Portanto, há uma diferença entre o chamado a uma porta e o chamado ao coração: enquanto o chamado à porta depende apenas de quem bate, o chamado ao coração requer a cooperação ativa do coração para que o homem perceba e responda ao convite de Cristo. Como diz Apocalipse 3:20, 'ouvir a voz de Cristo' não significa apenas percebê-la, mas consentir e obedecer a ela.

# Discussão 46: Os atos de crer, ter esperança, amar e arrepender-se vêm diretamente das virtudes teologais no momento em que estamos prontos para elas? Além disso, o que é a justificação?

1. Agora, precisamos concluir a 'Primeira parte' desta Concordia, abordando uma questão importante: os atos sobrenaturais de crer, ter esperança, amar e arrepender-se — que preparam os adultos para a justificação no momento final, quando esses atos preparam para os hábitos das virtudes teologais e Deus os infunde — vêm diretamente desses mesmos hábitos quando são infundidos pela primeira vez, como alguns afirmam? Ou, como explicamos nas disputas 8 e 37, esses atos não vêm dos hábitos que são infundidos posteriormente, mas se tornam sobrenaturais e disposições finais para esses hábitos por meio dos diversos auxílios e movimentos da graça preveniente e excitante, como já discutimos? Se, após esse momento, continuamos a praticar esses atos, eles passarão a emanar dos hábitos já infundidos e serão meritórios para um aumento da glória e da graça recebida gratuitamente no primeiro instante. Aproveitaremos esta oportunidade para também explicar o que é a justificação, sobre a qual falamos tantas vezes até agora.
O parágrafo discute a justificação, um conceito central na teologia cristã que se refere ao ato de Deus declarar um pecador justo, baseado na fé em Cristo. As 'virtudes teologais' (fé, esperança e caridade) são infundidas por Deus. A 'graça preveniente' é a graça divina que precede e prepara a vontade humana para a justificação, tema crucial na controvérsia entre molinistas e tomistas.

2. São Tomás (na Suma Teológica, parte 1-2, questão 113, artigo 7, resposta ao quarto argumento; artigo 8, resposta ao segundo argumento), Caetano e Bartolomeu de Medina (ambos comentando o artigo 8 mencionado), Domingo de Soto (em 'Sobre a Natureza e a Graça', livro 2, capítulo 18; e em 'Comentários sobre as Sentenças', livro 4, distinção 14, questão 2, artigo 6) e Melchor Cano (em 'Releitura sobre o Sacramento da Penitência', parte 1) defendem que a disposição final do adulto para receber a graça ocorre de maneira eficiente a partir da própria graça no momento em que ela é infundida pela primeira vez. Além disso, Soto afirma que o auxílio específico que torna esse ato sobrenatural e, por fim, prepara para a graça, nada mais é do que o próprio influxo da graça habitual, que, como causa eficiente, direciona-se para esse ato.

São Tomás de Aquino (1225-1274) foi um teólogo medieval cuja 'Suma Teológica' é referência central. Caetano (1469-1534) e Bartolomeu de Medina (1527-1580) foram comentaristas tomistas. Domingo de Soto (1494-1560) foi um teólogo espanhol do período pós-tridentino. Melchor Cano (1509-1560) foi um dos principais teólogos da Contra-Reforma. A discussão sobre a relação entre graça infundida e atos humanos reflete o debate sobre sinergismo na justificação.

3. Vamos apresentar a explicação dessa ideia. Primeiro: O ato pelo qual o adulto se prepara, em última análise, para receber a graça, é merecedor da vida eterna no exato momento em que a graça é concedida. Mas ele não pode ser merecedor, a menos que venha da graça. Portanto, ele vem da graça no momento em que a graça é concedida.
O conceito de 'mérito' aqui segue a visão católica de que os atos humanos, sob a graça, podem ser meritórios. Porém, o protestantismo histórico rejeita o mérito humano, defendendo 'sola gratia' (Efésios 2:8-9). A argumentação usa lógica escolástica para vincular causalidade da graça e disposição humana.

4. Em segundo lugar: A graça que torna alguém agraciado é uma disposição operativa que age ou coopera, na medida em que lhe cabe, por necessidade de natureza. Mas, como a graça age por necessidade de natureza, especialmente se o faz por meio de uma ação instantânea, então, no primeiro instante em que aparecer, agirá, da mesma forma que, no instante em que o sol aparece, ilumina. Portanto, no instante em que a graça que torna alguém agraciado é infundida no adulto — que, por meio de sua operação, finalmente se dispõe para ela —, cooperará no ato que se produz nesse mesmo instante.
A analogia do sol ilustra a causalidade eficiente da graça, conceito aristotélico-tomista. 'Hábito operativo' refere-se a uma disposição estável para agir (como a graça habitual). A natureza instantânea da infusão da graça remete aos debates sobre a temporalidade dos sacramentos.

5. Em terceiro lugar: No mesmo momento, algumas causas podem ser mutuamente causas umas das outras e, portanto, podem preceder-se mutuamente em diferentes tipos de causalidade. Por exemplo, quando o ar, devido ao seu próprio movimento, abre a janela e entra na sala, em termos de causa eficiente, a entrada do ar precede a abertura da janela, porque o ar abre a janela ao entrar; no entanto, em termos de causa dispositiva e, por assim dizer, material, a abertura da janela é uma condição necessária para que o ar entre, então a abertura precede a entrada do ar. Da mesma forma, segundo aqueles que defendem a redução à matéria prima, no momento em que a forma substancial do fogo é introduzida, o calor, que mantém a forma na matéria, surge eficientemente; assim, em termos de causa eficiente, a forma substancial precede a disposição necessária na matéria, embora, em termos de causa material e dispositiva, essa disposição preceda na matéria. Santo Tomás também usa o exemplo da iluminação do ar, onde, em termos de causa eficiente, a iluminação precede a dissipação da escuridão, mas, em termos de causa material, a dissipação da escuridão precede a recepção da luz. Portanto, da mesma forma, em termos de causa eficiente, a infusão da graça e seu subsequente influxo sobre o ato pelo qual o adulto se prepara para a graça, precedem a disposição, embora, em termos de causa material, a disposição seja anterior à graça informar a alma e influir sobre esse ato.
Santo Tomás de Aquino (1225-1274) foi um teólogo medieval central na síntese entre filosofia aristotélica e teologia cristã, conhecido como Escolástica. O exemplo da 'iluminação do ar' reflete sua

abordagem causal, distinguindo entre causa eficiente (ação direta) e material/dispositiva (condição prévia). 'Graça' aqui se refere ao favor imerecido de Deus que transforma a alma, enquanto 'formas substanciais' são conceitos aristotélicos que definem a essência de um ser.

6. Alguns teólogos acreditam que a justificação do adulto se completa com os atos das virtudes infusas. Eles afirmam que os hábitos das virtudes teologais (fé, esperança e caridade) contribuem de forma eficaz para a justificação do adulto. Isso ocorre porque, no momento em que os atos de crer, esperar e amar se tornam disposições finais para esses hábitos, e quando esses atos são infundidos pela primeira vez, eles são produzidos de maneira eficiente por esses mesmos hábitos. Para sustentar essa visão, eles citam o Concílio de Trento (sessão 6, capítulo 7), que diz: 'Na justificação, com o perdão dos pecados, o homem recebe, por meio de Cristo, a quem está unido, estas três coisas infundidas ao mesmo tempo: fé, esperança e caridade. Pois a fé, sem a esperança e a caridade, não pode unir-se plenamente a Cristo nem tornar alguém um membro vivo de seu corpo.'
O Concílio de Trento (1545-1563) foi a resposta católica à Reforma Protestante, reafirmando doutrinas como a justificação pela graça mediante obras. As 'virtudes teologais' (fé, esperança, caridade) são infundidas por Deus, segundo 1 Coríntios 13:13. A citação de Trento enfatiza a união com Cristo, contrastando com a visão protestante da justificação somente pela fé (sola fide).

7. Em quarto lugar: Unir e tornar membro vivo sugerem eficiência. Portanto, como a informação dos hábitos infusos que informam a alma e suas potências carece de eficiência, mas não o influxo desses hábitos sobre os atos de amar afetuosamente, de ter esperança e de crer, que se realizam no mesmo instante e unem a Cristo àquele que é justificado, daí se segue que os hábitos infusos contribuem de modo eficiente nesses atos, quando são realizados no primeiro momento da justificação.
'Hábitos infusos' são disposições sobrenaturais concedidas por Deus, não adquiridas por esforço humano. A ideia de que esses hábitos 'concorem eficientemente' nos atos reflete a teologia católica pós-Trento, que integra graça e cooperação humana, diferindo da ênfase protestante na ação exclusiva da graça.

Explicação: A justificação é a vida espiritual daqueles que são justificados; mas viver de maneira espiritual não pode acontecer, nem ser compreendido, sem a ação da vida espiritual.

8. Domingo de Soto (em seu comentário sobre o Livro IV, distinção 14, questão 2, artigo 6) não apenas reconhece que a opinião contrária é a mais comum, mas também admite que a posição de Santo Tomás de Aquino é difícil de entender e defender. Bartolomeu de Medina também considera a opinião contrária bastante plausível e argumenta que é possível sustentar que o livre-arbítrio, junto com a graça que torna a pessoa agraciada, não produz a disposição final para essa graça, mas sim em conjunto com uma moção distinta do auxílio da graça preveniente. Além disso, ele afirma que, quando Santo Tomás fala de 'graça' nos textos mencionados, não está se referindo à graça que torna a pessoa agraciada, mas a um auxílio específico. No entanto, ele ainda defende a posição de Santo Tomás. Embora não se possa negar que, além de se referir à graça habitual, Santo Tomás também menciona esse outro auxílio específico — como fica claro em sua obra 'Summa Theologica', Parte 1-2, questão 109, artigo 7 e seguintes; questão 112, artigo 2 —, ele deixa claro em outros textos que a própria graça que torna a

pessoa agraciada coopera de maneira eficaz no ato do livre-arbítrio no momento em que essa graça é infundida.
Domingo de Soto foi um teólogo dominicano da Escola de Salamanca, envolvido em debates sobre a graça e o livre-arbítrio. Bartolomeu de Medina, também dominicano, introduziu o conceito de probabilismo na teologia moral.A 'graça habitual' refere-se à graça santificante que transforma a alma, enquanto o 'auxílio particular' é uma assistência divina específica para atos salutares.Santo Tomás de Aquino, na Summa Theologica, discute a necessidade da graça para a justificação e a cooperação humana.

Eu também afirmo que nunca consegui entender como a graça que torna alguém agraciado pode cooperar com o ato do livre-arbítrio, que é uma disposição necessária antes mesmo de receber essa graça. Por isso, sempre considerei muito mais provável a opinião contrária, que é a mais comum.

9. Aproveitando a oportunidade do quarto argumento apresentado e para que tudo isso seja melhor compreendido, primeiro precisamos explicar o que significa o termo 'justificação', sobre o qual falaremos agora.

Deixando de lado outros significados da palavra 'justificação' e, em primeiro lugar, a justificação pela qual alguém se torna justo sem que nenhum pecado o anteceda — como aconteceu com todos os anjos e os primeiros pais, que, ao serem criados, receberam junto com sua natureza a justiça ou graça — e, em segundo lugar, a justificação pela qual o justo aumenta sua justiça — da qual lemos no Apocalipse 22:11: 'o justo continuará praticando a justiça'; no Eclesiástico 18:22: 'não esperes a morte para te justificares'; em Jeremias 31:16: 'pois há recompensa para o teu trabalho'; e em Tiago 2:24: 'vemos que o homem se justifica por suas obras' —, a justificação do ímpio ou do pecador pode ser definida da seguinte maneira, segundo as palavras do Concílio de Trento (sessão 6, capítulo 4): é a transição do estado de pecado mortal para o estado de graça e de adoção como filhos de Deus por Jesus Cristo, nosso Salvador.
O Eclesiástico (Sirácida) é um livro deuterocanônico, aceito pela Igreja Católica mas não incluído no cânone protestante.O Concílio de Trento (1545-1563) definiu dogmaticamente a doutrina da justificação em resposta à Reforma Protestante, enfatizando a cooperação entre graça divina e livre-arbítrio humano.

10. Eu não apresentei exatamente a mesma definição que o Concílio oferece no trecho citado, mas uma que pode ser deduzida das palavras do Concílio. Isso porque, no trecho citado, o Concílio define a justificação como a transição do estado em que o homem nasce como filho do primeiro Adão para o estado de graça e adoção como filhos de Deus por meio do segundo Adão, Jesus Cristo. No entanto, essa definição não abrange genericamente a justificação do ímpio, mas apenas a justificação de alguém que ainda não é fiel e que também não foi purificado da mancha original, sendo transferido para o estado de graça. A partir do capítulo 14 da mesma sessão, o Concílio começa a falar de outra forma de justificação do ímpio, pela qual um homem fiel que, após uma primeira justificação, caiu em pecado mortal, alcança novamente a justificação. Além disso, até o capítulo 14, o Concílio de Trento fala apenas da justificação do adulto infiel e do modo como ela ocorre, quando o adulto infiel se justifica

apenas arrependendo-se dos pecados, sendo este ato — que chamamos de 'atrição' — suficiente uma vez batizado, como é evidente de acordo com o que o Concílio declara no capítulo 6 e na explicação que oferece, que devemos ter muito presente. Uma vez explicada essa justificação, é fácil entender qualquer outra. Portanto, para oferecer uma definição partindo das palavras do Concílio e que abranja genericamente toda justificação do ímpio, em vez das palavras: 'é a transição do estado em que o homem nasce como filho do primeiro Adão', dissemos: 'é a transição do estado de pecado mortal.'
O parágrafo discute a definição de justificação segundo o Concílio de Trento (1545-1563), um marco da Contrarreforma Católica em resposta à Reforma Protestante. O texto diferencia a justificação inicial (para adultos não batizados, ligada ao batismo e ao perdão do pecado original) da justificação subsequente (para fiéis que caíram em pecado mortal, exigindo arrependimento). O termo 'atrição' refere-se a um arrependimento imperfeito, baseado no medo da punição, em contraste com a 'contrição' (arrependimento por amor a Deus).

11. O Concílio afirma no capítulo 7 que a justificação não se limita ao perdão dos pecados, mas também inclui a santificação e a renovação interior pela graça e pelos dons divinos. Dessa forma, por meio da justificação, o pecador é transformado: de injusto, torna-se justo; de inimigo de Deus, passa a ser Seu amigo e herdeiro da vida eterna.
O Concílio de Trento enfatiza que a justificação não é apenas perdão (Rm 4:7-8), mas inclui santificação (processo de tornar-se santo) e renovação interior pelo Espírito Santo (Tt 3:5). A 'amizade com Deus' remete à reconciliação pela graça (Rm 5:10-11), e a 'herança da vida eterna' reflete a adoção como filhos de Deus (Gl 4:4-7).

O Concílio ensina que a justificação tem diferentes causas. A causa eficiente é Deus misericordioso, que nos santifica gratuitamente através do Espírito Santo, garantindo nossa herança. A causa meritória é Cristo, que, por sua paixão na cruz, nos tornou merecedores da santificação e satisfez a justiça do Pai em nosso favor. A causa formal é a justiça de Deus, não no sentido de sua própria justiça essencial, mas no sentido de que Ele nos torna justos. Assim, quando Deus nos concede essa justiça, nosso espírito é renovado, e não apenas somos considerados justos, mas de fato nos tornamos justos. A justiça que recebemos não é apenas um status, mas uma transformação real: cada pessoa recebe essa justiça de acordo com a medida da graça infundida por Deus. Embora ninguém possa ser justo sem que os méritos de Cristo lhe sejam comunicados, essa justiça se realiza na justificação do pecador, quando, pelo sacrifício de Cristo, o amor de Deus é derramado nos corações daqueles que recebem a justificação. Esse amor os transforma interiormente. Portanto, segundo o Concílio, essa justiça não é uma mera imputação externa, mas uma realidade interior, sustentada pela graça e caridade habituais. Essa graça nos mantém justos mesmo quando estamos inconscientes, como no sono ou em momentos de perda de lucidez, pois não depende de atos conscientes, mas da obra transformadora de Deus em nós.
O texto explica as causas da justificação segundo Trento: 1) Eficiente: Deus age como fonte primária (Ef 2:8); 2) Meritória: os méritos de Cristo na cruz (Rm 3:24-25); 3) Formal: a justiça infundida (caridade habitual), tornando o homem intrinsicamente justo (2Co 5:21). A 'caridade' (amor divino infundido) é vista como essência da graça santificante (Rm 5:5).

12. É importante notar que a palavra 'fazer' e suas variações, em certos contextos, se referem apenas à influência e à causalidade de uma causa eficiente, ou seja, à ação pela qual essa causa produz um efeito e, por isso, é formalmente chamada de 'eficiente'. Em outros contextos, porém, essas palavras são usadas para descrever a causalidade de outros tipos de causas. Por exemplo, dizemos que a brancura 'faz' algo ser branco, não como causa eficiente, mas como causa formal. Da mesma forma, a graça, que é o aspecto formal da justificação, 'faz' alguém ser agraciado. Por causa desse efeito formal, ela é chamada de 'graça que faz agraciado'.
Explica a distinção filosófico-teológica entre causa eficiente (Deus como agente) e causa formal (a graça como qualidade intrínseca que torna justo). O exemplo da 'brancura' vem da metafísica aristotélica, adotada pela escolástica medieval, onde a forma (essência) determina o ser.

13. Portanto, considerando tudo isso, se usarmos a palavra 'justificação' para nos referirmos à ação pela qual Deus nos torna justos de maneira eficaz, nos transferindo do estado de pecado mortal para o estado de graça e de adoção como seus filhos, então a justificação nada mais será do que a infusão do hábito da caridade e da graça. É por meio dessa infusão que a justificação produz e aperfeiçoa seu efeito. Por outro lado, se usarmos a palavra 'justificação' para nos referirmos à causalidade de causa formal, ela será a ação — ou transformação — pela qual o hábito da caridade e da graça, infundidos por Deus, atuam e transformam a alma daquele que é justificado. Essa ação expulsa o pecado formalmente — assim como, quando o ar recebe a luz, a escuridão que o ocupava desaparece formalmente — e transforma em justo aquele sobre quem atua. Dessa forma, em termos de causa formal, a justificação converte e transfere a pessoa do estado de pecado para o estado de justiça e de adoção como filho de Deus. Quando usamos a palavra 'justificação' nesse sentido, dizemos que a graça e a caridade justificam, e que Deus justifica por meio dessa graça e caridade como causas formais, embora também digamos que Deus justifica pela própria infusão — entendida como ação — dessa mesma graça.
O conceito de 'justificação' aqui abordado reflete a teologia católica pós-Concílio de Trento (1545-1563), que definiu a justificação como transformação interna pela graça infusa, diferindo da visão protestante da justiça imputada. A analogia da luz expulsando a escuridão remete ao neoplatonismo cristão, comum na teologia medieval.O termo 'caridade' (em latim: *caritas*) refere-se ao amor sobrenatural infundido por Deus, considerado o ápice das virtudes teologais (1Co 13:13).

14. Certamente, o conceito de justificação que definimos e explicamos deve ser compreendido de forma geral e unívoca em relação a toda justificação geral do ímpio após o pecado de Adão. Isso se aplica tanto à justificação realizada em crianças pequenas ou em pessoas com deficiência mental por meio do sacramento, quanto em adultos que fizeram apenas um ato de atrição (também por meio do sacramento), ou em adultos que realizaram um ato de contrição e experimentaram a dor sobrenatural dos pecados por amar a Deus ao máximo. Embora esses últimos ainda não tenham recebido o sacramento, alcançarão a justificação. Além disso, embora o Concílio de Trento, a partir do capítulo 4, também se refira a essa última justificação dos adultos infiéis, seu principal objetivo é explicar a justificação dos adultos infiéis que fizeram um ato de atrição. Por isso, o Concílio declara que o batismo é a causa instrumental dessa justificação.
O Concílio de Trento (1545-1563) foi a principal resposta católica à Reforma Protestante. Sua doutrina sobre justificação (Sessão VI, 1547) incluiu tanto adultos (exigindo contrição/atrição) quanto crianças

(justificadas pelo batismo sem atos pessoais).'Atrição' (temor imperfeito) vs 'contrição' (arrependimento perfeito por amor a Deus) eram distinções-chave na teologia sacramental medieval, especialmente relacionadas ao sacramento da penitência.

15. A partir do que foi dito, fica claro que o quarto argumento apresentado não tem utilidade alguma; também não é verdadeira a interpretação dada às palavras do Concílio de Trento, que serve de base para aqueles que o defendem. Ninguém pode negar, com probabilidade ou segurança, que o ensinamento do Concílio, expresso nessas palavras, se aplica igualmente à justificação das crianças pequenas. Por meio dos hábitos sobrenaturais de fé, esperança e caridade recebidos no batismo, essas crianças se unem a Cristo e se tornam membros vivos dele, mesmo que, nesse momento, não realizem nenhuma ação vital nem exerçam atos de fé, esperança ou caridade. Portanto, a união mencionada nessas palavras não ocorre por meio da influência dos hábitos — como causa eficiente — sobre os atos de fé, esperança e caridade realizados pelo justificado naquele instante.
A doutrina da justificação infantil pelo batismo baseia-se na crença no pecado original (Rm 5:12) e na eficácia *ex opere operato* dos sacramentos, definida contra os reformadores que negavam a justificação sem fé consciente.A 'união com Cristo' mencionada relaciona-se à eclesiologia paulina (1Co 12:12-27), interpretada aqui através da teologia sacramental católica.

16. Também é claro que a explicação adicional a este argumento é desnecessária. Pois, tanto nas crianças pequenas justificadas quanto em nós mesmos quando dormimos, existe vida espiritual devido à caridade e à graça, pelas quais somos formalmente justos, sem qualquer ação de vida espiritual que provenha desses hábitos. Não consigo entender como —segundo a opinião dos autores com os quais debatemos— pode-se argumentar que o ato que o justificado realiza no momento em que recebe a graça pela primeira vez não é meritório da graça, se —como eles afirmam— nesse mesmo momento esse ato procede da vida da graça e da caridade de maneira eficaz. Pois esse mesmo ato, continuado além desse momento, ou qualquer outro ato realizado novamente após a recepção da graça, é meritório não apenas da glória, mas também da graça, porque procede da graça ou da vida espiritual da alma de maneira eficaz. Ninguém ousaria dizer que, no primeiro momento em que se recebe a graça, esse ato é meritório da graça, porque, uma vez realizado esse ato, a primeira graça se deveria a um mérito, o que seria incorreto.
A discussão sobre mérito reflete a controvérsia entre molinistas e dominicanos sobre a relação entre graça e liberdade humana. Trento afirmou que os justificados podem merecer 'de condigno' (Canon 32), mas sempre dependentes da graça.O estado de graça durante o sono aborda a doutrina dos 'hábitos infusos' - disposições permanentes da alma, diferente da teologia protestante que enfatiza a fé ativa continuamente.

17. Além disso, é importante considerar o seguinte. Embora seja errado e perigoso em questões de fé negar que o ensinamento do Concílio se aplique à justificação das crianças, não se pode negar que ele também se aplica à justificação de adultos não crentes que recebem a justificação apenas por medo servil e são batizados. Nos capítulos mencionados, o Concílio fala principalmente da justificação cuja causa instrumental é o batismo. Portanto, pelo menos, não se pode negar que o texto se refere a essa justificação. Por meio da caridade e da graça recebidas nessa justificação, essas pessoas se unem a

Cristo e se tornam membros vivos dele. No entanto, nesse momento, a caridade não realiza nenhum ato específico. Isso é semelhante ao que aconteceria se alguém que dorme ou está em estado de loucura fosse batizado após ter pedido o batismo antes de cair no sono ou na loucura; mesmo nessas condições, eles receberiam a graça.
O Concílio de Trento (1545-1563) foi uma resposta católica à Reforma Protestante, reafirmando a necessidade dos sacramentos como meios de graça. A justificação aqui discutida envolve a infusão da graça santificante através do batismo, mesmo em casos de 'medo servil' (motivação imperfeita), distinto da visão protestante de justificação por fé imputada.O termo 'caridade' (amor sobrenatural) é um dos três hábitos teologais infusos (fé, esperança, caridade), essenciais para a vida espiritual segundo 1 Coríntios 13:13.

18. O significado das palavras do Concílio de Trento fica claro quando consideramos a Igreja universal, que, desde a queda dos primeiros pais, é um corpo místico cuja cabeça é Cristo em sua humanidade. As pessoas se unem misticamente a Cristo ao fazerem parte do corpo da Igreja, tornando-se assim membros de Cristo. Essa sempre foi a fé em Cristo, seja de forma implícita ou explícita, dependendo dos diferentes momentos da Igreja militante, pois não há outro nome sob o céu pelo qual devamos ser salvos... aquele que Deus apresentou como instrumento de propiciação por meio de seu próprio sangue, etc. Assim como alguém — seja recebendo o sacramento ou não, seja criança ou adulto — ao receber o hábito sobrenatural da fé, torna-se parte da Igreja universal, também se torna membro de Cristo, unido a Ele como cabeça desse corpo. Essa união permanece, seja durante o sono ou a vigília, ao praticar a fé ou ao ser incapaz de fazê-lo, como no caso de crianças pequenas ou pessoas com deficiência mental. Embora o hábito da fé una misticamente a Cristo e transforme a pessoa em membro do corpo da Igreja, se a esse hábito não forem acrescentados os hábitos de esperança e caridade — que são a vida espiritual da alma, expulsam a morte do pecado e capacitam para as obras meritórias da vida eterna —, a união será imperfeita, resultando em membros mortos pelo pecado mortal e incapazes de realizar obras que levem à vida eterna. Portanto, é evidente que os hábitos infusos de fé, esperança e caridade unem a Cristo como homem e cabeça da Igreja — conforme o Concílio afirma claramente —, não como causa eficiente, mas de maneira quase formal, assim como a forma se une à matéria preparada ou como uma parte da água se une a outra. Quem nos concede esses hábitos — ou seja, Deus — é quem, pelos méritos de Cristo e por sua misericórdia, nos une eficientemente a Cristo por meio desses hábitos, que atuam como causas formais, tornando-nos membros vivos de Cristo. A união atribuída à caridade por meio de seu ato — como Dionísio explica, o amor une o amante ao amado e o transforma nele —, discutida no quarto argumento, é diferente. Essa união se dá com o objeto próprio da caridade, ou seja, com Deus em sua essência, e não com Cristo como homem e cabeça da Igreja. O Concílio, no trecho citado, não se refere a essa união.
A doutrina da Igreja como 'Corpo Místico de Cristo' tem raízes em Efésios 1:22-23 e foi desenvolvida por teólogos como Santo Agostinho. A união mística com Cristo através dos sacramentos contrasta com a visão protestante da 'Igreja invisível'.Dionísio mencionado é Pseudo-Dionísio Aeropagita (século V-VI), místico neoplatônico cuja obra 'Sobre os Nomes Divinos' influenciou a teologia medieval, especialmente sobre a caridade como força unificadora.

19. Para entender melhor o que o sagrado Concílio quer dizer e o que se entende pelo conceito de justificação, devemos observar que, com essas palavras, o propósito do Concílio era rejeitar e condenar o erro prejudicial dos luteranos — ou seja, que somente a fé justifica —, ao mesmo tempo em que explicava em que sentido, nas Sagradas Escrituras, a justificação é às vezes atribuída à fé. Por isso, o Concílio explica — desde o capítulo 5 até as palavras citadas — todo o processo da justificação e ensina que nela estão envolvidas a fé e a esperança, completando-se a justificação por meio da caridade e da graça infundidas nos corações daqueles que são justificados. O Concílio acrescenta: 'Assim, na justificação com o perdão dos pecados, o homem recebe, graças a Cristo, a quem ele se une, estas três coisas infundidas simultaneamente: fé (aqui deve-se entender: não apenas a fé, mas também), esperança e caridade'. Em seguida, o Concílio explica por que isso deve ser entendido assim: 'Pois a fé, sem a esperança e a caridade, não pode unir-se perfeitamente a Cristo, nem tornar alguém um membro vivo de Seu corpo. Por isso, com toda razão, se diz que a fé sem obras está morta e é inútil, e que em Cristo Jesus a circuncisão ou a incircuncisão não têm valor, mas sim a fé que age por meio da caridade. Esta é a fé que os catecúmenos pedem à Igreja antes do sacramento do batismo, conforme a tradição dos apóstolos, quando pedem a fé que leva à vida eterna, embora essa fé não possa alcançar a vida eterna sem a esperança e a caridade. Por isso, logo depois, ouvem as palavras de Cristo: se queres entrar na vida, guarda os mandamentos. Assim, após receber a verdadeira e cristã justiça, como uma veste branca e sem mancha, dada por Jesus Cristo em substituição à que Adão perdeu para si e para nós por sua desobediência, é ordenado que a mantenham limpa e sem mancha, para que possam apresentá-la diante do tribunal de Cristo e alcançar a vida eterna'. Certamente, a justiça — e a veste que os catecúmenos recebem ao serem batizados, em substituição à que Adão perdeu para si e para nós, com a ordem de mantê-la branca e sem mancha — não é outra coisa senão o hábito da caridade e da graça que Adão, por causa de seu pecado, perdeu para si e para nós, e é exatamente a mesma tanto para as crianças quanto para os adultos batizados. Por isso, os padrinhos a pedem à Igreja em nome das crianças antes do batismo; para mantê-la, é necessário observar os mandamentos durante o tempo em que eles sejam obrigatórios sob pecado mortal; ela não se perde apenas pela infidelidade, como afirmam os luteranos, mas também por qualquer outro pecado mortal. Por isso, o Concílio diz que, nos adultos, a fé sem obras 'está morta e é inútil'.
O Concílio condena a doutrina luterana da 'sola fide' (fé apenas), reafirmando Tiago 2:26. A 'veste branca' alude ao rito batismal histórico onde neófitos usavam túnicas brancas, simbolizando pureza (Apocalipse 7:14).A menção aos 'padrinhos' reflete a prática da Igreja antiga de responsabilidade comunitária na educação da fé, especialmente para crianças batizadas.

20. No capítulo 8, o Concílio explica que, na Epístola aos Romanos (3:22-24), o apóstolo Paulo ensina que o homem é justificado pela fé e de forma gratuita. A fé é o início da salvação humana, o fundamento e a raiz de toda justificação. Sem a fé, é impossível agradar a Deus e tornar-se um de seus filhos. A justificação é alcançada gratuitamente, pois nada do que precede a justificação — seja a fé ou as obras — é meritório para receber a graça da justificação. Se fosse baseada em obras, a graça não seria mais graça, como afirma o apóstolo. O Concílio destaca que a fé é o início da salvação humana e o fundamento de toda justificação, inclusive para as crianças. Isso se refere à fé infusa, que nos une a Cristo, nossa cabeça, ainda que de maneira imperfeita, e nos torna membros de seu corpo, a Igreja. Essa união com Cristo é a base de tudo o que leva à justificação. A fé infusa permanece no justificado,

unindo-o a Cristo, de quem procedem a caridade e a graça, que são essenciais para a salvação plena e perfeita. No entanto, para os adultos, é necessário que preceda um ato sobrenatural de crer, no qual, movidos pela graça divina, eles aceitam livremente a revelação de Deus e creem em suas promessas. Esse ato de fé os prepara para receber o hábito da fé, que os une a Cristo e marca o início de sua salvação.
A citação de Romanos 3:22-24 é central no debate sobre justificação. Trento distingue entre 'fé informis' (sem obras) e 'fé formata' (com caridade), rejeitando a interpretação protestante de Paulo.O conceito de 'hábito infuso' vem da teologia escolástica, entendido como disposição sobrenatural concedida por Deus, diferente das virtudes naturais.

21. Pelo que foi dito, fica claro que o início da salvação, como raiz e fundamento da justificação — mencionado pelo Concílio de Trento no capítulo 8 — é diferente do começo da justificação dos adultos. Esta última ocorre por meio da graça preveniente, que motiva, chama e se manifesta por meio de auxílios específicos e temporários, que não permanecem no justificado, mas são passageiros. O Concílio discute esses auxílios nos capítulos 5, 6 e seguintes. O primeiro conceito se aplica à justificação de modo geral, enquanto o segundo é específico para a justificação dos adultos e a precede por natureza.
O parágrafo menciona o Concílio de Trento, um concílio ecumênico da Igreja Católica (1545-1563) que respondeu à Reforma Protestante, definindo doutrinas como a justificação. A 'graça preveniente' é um conceito teológico que se refere à graça divina que precede e prepara a vontade humana para a justificação, sem a qual não há resposta humana a Deus.

22. Alguém pode argumentar que a justificação de um adulto também pode ser vista em relação às disposições prévias dos atos sobrenaturais de crer, ter esperança, amar e arrepender-se. Esses atos são exigidos por Deus, como Pai de toda santidade e justiça, de acordo com Sua lei ordinária. O objetivo é que Ele mesmo, pelos méritos de Cristo, infunda a justiça e o hábito da caridade para justificar formalmente. Isso é semelhante à mudança prévia necessária para a introdução da forma substancial, que chamamos de 'geração substancial necessária', um termo derivado da introdução da forma substancial, em relação à qual essa mudança é ordenada como um caminho para ela. Além disso, pode-se acrescentar que, na justificação do adulto considerada dessa maneira, o hábito da caridade e da graça contribui de forma eficiente no momento em que é infundido — e não apenas o influxo do auxílio sobrenatural transitório. E, em virtude do influxo do hábito da caridade e da graça, o ser humano é elevado ao estado sobrenatural da disposição final necessária para esse hábito de caridade e graça.
Os 'atos sobrenaturais de crer, ter esperança, amar e arrepender-se' referem-se às virtudes teologais (fé, esperança, caridade) mencionadas em 1 Coríntios 13:13. O termo 'forma substancial' deriva da filosofia aristotélica, usada na teologia escolástica para explicar a transformação ontológica na justificação.

23. Quem defender essa ideia deve lembrar, em primeiro lugar, que há uma grande diferença entre uma mudança prévia que prepara a introdução de uma forma substancial — já que essa introdução é a razão formal e principal da geração substancial — e as disposições prévias necessárias para a justificação de um adulto. A mudança prévia, de fato, produz eficientemente a união da forma substancial com a matéria, e por isso se diz que quem prepara a matéria dessa maneira está gerando substancialmente.

Assim, não é surpreendente que essa mudança seja chamada de 'geração', já que é o caminho que leva a ela. No entanto, as disposições sobrenaturais prévias não introduzem a caridade e a graça — nem por mérito, nem por eficiência física —, mas são apenas condições sem as quais Deus não quer infundir a caridade e a graça, apesar dos méritos de Cristo e de sua misericórdia. Além disso, ninguém afirma que quem se prepara dessa maneira, com a cooperação divina, se justifica a si mesmo, pois só Deus justifica. Por isso, mesmo que Melchor Cano (em 'De locis theologicis', livro 12, capítulo 13, seção 7) e Ruardo Tapper (em 'Explicatio', artigo sobre a justificação, página 5, parágrafo 'Hunc sensum') defendam o contrário, não há motivo para chamar essa preparação de 'justificação', mas apenas de 'disposição para a justificação'. Também é importante entender que o adulto, com a ajuda divina, se prepara para a justificação, mas não se justifica a si mesmo; ele tampouco coopera na justificação, apenas se dispõe e se prepara. Embora o hábito da caridade e da graça contribua eficientemente para a disposição final que leva a esse hábito, não se pode dizer que ele contribua eficientemente para a justificação, pois essa disposição final não é a justificação em si, nem parte dela, mas apenas uma preparação para a justificação, que ocorre exclusivamente com a infusão do hábito da caridade e da graça.
Melchor Cano (1509-1560) foi um teólogo dominicano e autor de 'De Locis Theologicis', importante para a metodologia teológica. Ruardo Tapper (1487-1559) foi teólogo e participante do Concílio de Trento. A discussão sobre 'justificação' aqui reflete o debate entre católicos e protestantes: os protestantes enfatizam a justificação somente pela fé (sola fide), enquanto Trento afirma a cooperação humana através da graça.

24. Também é importante considerar que, no caso da justificação de um adulto que recebe o sacramento com atrição (arrependimento imperfeito), não se pode afirmar que o hábito da caridade e da graça contribua de maneira eficaz para a disposição final que leva a esse hábito. Isso porque, nesse momento, o ato do livre-arbítrio não é a disposição final para a graça, mas sim o sacramento, que, junto com esse ato, completa a disposição final. Ninguém diria que o hábito da caridade e da graça contribui de forma eficaz nesse sacramento. Além disso, nesse instante, não há nenhum ato de amor a Deus — seja realizado ou ordenado — no qual o hábito da caridade e da graça possa contribuir de maneira eficaz. O que ocorre é apenas uma dor pelos pecados, motivada por um temor servil, que se transforma, por meio de um processo distinto, em temor sobrenatural.
A 'atrição' (temor servil) é o arrependimento por medo do castigo, distinto da 'contrição' (arrependimento por amor a Deus). O sacramento mencionado é provavelmente o batismo ou penitência, onde a atrição era considerada suficiente para a recepção da graça, segundo a teologia católica pós-Trento.

25. Embora admitamos que o ato sobrenatural de contrição, que é a disposição final para a graça, possa ser chamado de 'justificação' de maneira imprópria — e falo assim para não dizer bobagens —, porque é disposição e caminho para a justiça, no entanto, não acredito que se possa defender como provável que, neste ato, como disposição final para a graça, concorra de modo eficiente o hábito da caridade e da graça, ao qual dispõe em última instância, de tal forma que se pudesse dizer que, consequentemente, o hábito da graça e da caridade concorre de maneira eficiente na justificação do ímpio.

O termo 'justificação' na teologia protestante refere-se à declaração divina de justiça sobre o pecador, mediante a fé em Cristo, diferindo da visão católica que inclui transformação interior. 'Hábito da caridade' (caridade como virtude infundida) é um conceito tomista associado à graça santificante, que Molina critica aqui por conflitar com a liberdade humana no processo de justificação.

26. Primeiro: Se o ato sobrenatural de contrição vem eficientemente do hábito da caridade e da graça, não vejo como se possa argumentar que ele não seja meritório não apenas da glória, mas também da graça, como já discutimos antes. Aceitar isso seria extremamente perigoso em questões de fé. Além disso, se aceitarmos essa ideia, também teríamos que admitir que esse ato, como uma disposição final para a primeira graça, seria meritório da graça, porque, como disposição final, ele vem eficientemente do hábito da graça e até se completa pelo influxo do próprio hábito como causa eficiente, enquanto disposição final para esse hábito.
A discussão sobre mérito ('meritório') reflete o debate pós-Reforma entre católicos (mérito congruente/condigno) e protestantes (sola gratia). Molina rejeita a ideia de que atos humanos prévios possam 'merecer' a graça, alinhando-se parcialmente à crítica protestante, porém dentro do molde teológico católico.

27. Em segundo lugar: Não consigo entender como, no ato necessário para receber o hábito da graça — que é a disposição final para esse hábito —, o próprio hábito poderia agir como causa eficiente antes mesmo de existir. Isso porque o livre-arbítrio, ao ser movido e ajudado por Deus através da graça, pode escolher não realizar o ato que o prepara para receber o hábito da graça. Se o hábito da graça já existisse antes desse ato, influenciando a vontade como causa eficiente, a liberdade do arbítrio para escolher não realizar o ato seria comprometida. Além disso, a graça que ajuda o livre-arbítrio a se dispor para a justificação não é o próprio hábito da caridade ou da graça, mas um auxílio distinto que precede a justificação. Se o hábito da graça fosse dado antes do ato de contrição, a vontade não poderia mais escolher livremente não realizar esse ato, o que contradiz a liberdade humana. Portanto, é impossível que o hábito da graça seja recebido sem que a vontade esteja plenamente disposta para ele.
Molina aborda a sinergia graça-liberdade, tema central na controvérsia de auxiliis (séc. XVI). A crítica ao hábito da graça como causa eficiente antecipada reflete sua defesa do molinismo: a 'ciência média' divina preserva a liberdade humana mesmo sob influência da graça.

28. Em terceiro lugar: O Concílio de Trento ensina que, com a ajuda da graça preveniente e excitante — que é diferente do hábito da caridade e da graça e que, uma vez dada por Deus, pode se tornar inútil devido à liberdade humana —, os adultos se preparam, em última instância, para receber o dom da justificação ou o hábito da caridade e da graça. Esse hábito é concedido quando, por meio dessas ajudas e da livre escolha humana, essa preparação é alcançada. O Concílio afirma claramente (sessão 6, capítulos 5 e 6) que, sem a inspiração e ajuda do Espírito Santo, o homem não pode crer, ter esperança, amar ou arrepender-se como é necessário para receber a graça da justificação. Portanto, a graça da justificação — que é o hábito da caridade e da graça — é concedida quando esses atos são realizados como preparação final, dependendo dessas ajudas prévias e da livre escolha humana. O Concílio também declara que o livre arbítrio, movido por Deus, coopera com Ele ao se preparar para a graça da justificação, mas ainda pode escolher não cooperar. Isso mostra que a preparação final para a

justificação não é produzida pelo próprio hábito da caridade e da graça, mas pelos auxílios prévios e pela livre escolha humana.
O Concílio de Trento (1545-1563), mencionado aqui, definiu a doutrina católica contra a Reforma. Sessão 6, cânones 3-4, rejeitou o 'sola fide' protestante, afirmando a cooperação humana na justificação, porém Molina interpreta isso de modo compatível com seu sistema de concórdia entre graça eficaz e liberdade.

29. Para facilitar a compreensão e refutar os argumentos contrários, é importante observar que os hábitos infusos de fé, esperança e caridade (ou graça) não apenas operam, mas também agem por si mesmos, por necessidade de sua natureza. No entanto, eles não são causas completas de seus atos, como é bem sabido, porque, para produzir esses atos, dependem do influxo livre das faculdades nas quais residem. Além disso, o modo próprio de influenciar seus atos é atraindo as faculdades e facilitando que estas produzam seus atos. Essa é a cooperação apropriada e dirigida às faculdades, seja para atos e hábitos naturais, seja para os sobrenaturais.
O termo 'hábitos infusos' refere-se às virtudes (fé, esperança e caridade) concedidas por Deus, não adquiridas por esforço humano, parte central da teologia da graça. A cooperação mencionada alude ao sinergismo, onde a graça divina e a vontade humana cooperam, tema debatido na escolástica e na Reforma.

30. Isso significa, em primeiro lugar, que quando estamos dormindo ou quando voluntariamente deixamos de praticar certas ações, nossos hábitos não produzem nenhuma atividade. Além disso, por meio do uso livre de nossas capacidades, podemos escolher quando e como aplicar esses hábitos para realizar ações específicas.
A discussão sobre hábitos e livre-arbítrio reflete o debate entre molinistas e bañesianos no século XVI, centrado na relação entre graça divina e liberdade humana. Molina defendia que a cooperação da graça não anula a liberdade, posição crucial na Contrarreforma.

31. Pela mesma razão, embora no mesmo instante em que o hábito — pelo menos se preceder por natureza ao influxo da potência para a operação — apareça pela primeira vez, ele possa contribuir de maneira eficiente na operação da potência, atraindo-a e facilitando o ato que produz nesse instante, no entanto, se a potência influi e produz o ato antecedendo por natureza ao aparecimento do hábito, o hábito que aparece posteriormente por natureza de modo algum poderá contribuir no mesmo instante nesta operação. Isso porque, assim como não ajudará a potência atraindo-a e dispondo-a a influir sobre este ato com prioridade de natureza, tampouco poderá ajudá-la a realizar dito ato, já que este teria sido produzido por um influxo anterior.

32. A partir da primeira parte do que concluímos, segue-se que os hábitos de fé, esperança e caridade, infundidos em todos os anjos e nos primeiros pais no momento de sua criação, teriam contribuído de forma eficaz para os atos de crer, esperar e amar que realizaram naquele mesmo instante. Isso porque esses hábitos lhes foram concedidos por natureza antes de realizarem tais atos, já que — como explicaremos mais adiante no momento apropriado — esses hábitos lhes foram dados sem exigir qualquer preparação prévia de sua parte. Afinal, como diz Santo Agostinho, Deus lhes concedeu a graça

ao mesmo tempo em que criou suas naturezas. Portanto, é razoável que esses hábitos tenham colaborado com suas capacidades, orientando-as e preparando-as para influenciar os atos que realizaram naquele momento. O mesmo pode ser dito dos hábitos naturais que os primeiros pais receberam de Deus por infusão ao mesmo tempo que sua natureza, sendo esses hábitos equivalentes aos que poderiam alcançar por seus próprios esforços. Como esses hábitos lhes foram concedidos por natureza antes de realizarem seus atos, puderam contribuir de forma eficaz para os atos de conhecimento e virtude que os primeiros pais realizaram naquele mesmo instante.
Santo Agostinho (teólogo do período patrístico) enfatizou a graça divina contra o pelagianismo, que negava a necessidade da graça. 'Primeiros pais' refere-se a Adão e Eva, criados com hábitos infusos segundo a interpretação agostiniana. A infusão imediata da graça na criação reflete a doutrina da graça preveniente, sem mérito humano prévio.

33. A partir da segunda parte do que foi deduzido, conclui-se que, embora os hábitos naturais, que só são adquiridos por meio de nossas próprias forças, ajam por necessidade da natureza, no momento em que surgem pela primeira vez, eles não influenciam a potência no ato que os origina. Isso ocorre porque, no mesmo instante em que o hábito é formado, a potência já está agindo para produzir o ato. Portanto, o hábito não pode, nesse momento inicial, ajudar a potência a realizar o ato, pois o hábito surge justamente por meio desse ato. No entanto, se a potência continuar a realizar o mesmo ato, o hábito, uma vez adquirido, fortalecerá a potência e a tornará mais capaz de realizar o ato de forma eficiente. Assim, a partir desse momento, o ato será produzido tanto pela potência quanto pelo hábito.

34. A razão pela qual o hábito da caridade e da graça, infundido no momento da justificação do ímpio, não contribui diretamente para o ato de contrição e amor sobrenatural realizado nesse instante é a seguinte: esse ato, como uma disposição para receber o hábito da caridade e da graça, ocorre naturalmente antes do próprio hábito. Portanto, a influência sobre esse ato vem do livre-arbítrio, que é estimulado, preparado e sustentado pela graça preveniente, antes que o hábito seja infundido no ímpio, que já está suficientemente preparado para esse ato. Assim, nesse momento, o hábito não pode ajudar o livre-arbítrio a produzir eficientemente esse ato. Embora o adulto, por meio dos hábitos de fé, esperança e caridade infundidos na justificação, receba a capacidade de crer, esperar e amar de maneira sobrenatural, tornando-se merecedor não apenas da felicidade eterna, mas também de um aumento da graça, esses hábitos não têm eficácia sobre os atos que precedem sua infusão. Eles atuam apenas posteriormente, na continuidade desses atos e em outros que as faculdades realizam após a infusão dos hábitos.
O termo 'graça preveniente' refere-se à graça divina que precede a decisão humana, capacitando o arrependimento e a fé. 'Livre-arbítrio' indica a cooperação humana com a graça, um ponto de debate entre molinistas e reformadores protestantes que enfatizam a soberania divina.A justificação do ímpio, segundo a teologia católica, envolve a infusão da graça santificante, enquanto a perspectiva protestante geralmente a vê como declaração forense de justiça mediante a fé.

O Concílio de Trento (sessão 6) deixa isso bem claro, se suas palavras forem lidas e consideradas com atenção. Ao explicar o processo da justificação até que o adulto não crente alcance a justiça, o Concílio não usa nenhuma palavra que sugira que a própria justiça contribui de forma eficiente para os atos do

adulto. Pelo contrário, o Concílio atribui toda a eficácia e a ajuda sobrenatural a diferentes formas da graça preveniente e excitante. No capítulo 10, após explicar completamente a primeira justificação, o Concílio acrescenta: 'Assim, os justificados são renovados, tornando-se amigos e servos de Deus, progredindo de virtude em virtude, como diz São Paulo, dia após dia. Isso significa que eles mortificam os desejos da carne e se apresentam como instrumentos de justiça para a santificação, observando os mandamentos de Deus e da Igreja. Na justiça recebida pela graça de Cristo, com a cooperação da fé, eles crescem através das boas obras e se justificam ainda mais, como está escrito: que o justo se justifique ainda mais; e também: não temas justificar-te, nem esperes pela morte para isso; igualmente: Vedes que o homem se justifica pelas obras e não somente pela fé? Este é o aumento da justiça que a Igreja pede, quando reza: Dai-nos, Senhor, aumento de fé, esperança e caridade.' O Concílio fala assim no capítulo 10; nos três capítulos seguintes, ele trata da necessidade de observar os mandamentos para os justificados e do dom da perseverança na justiça recebida.
O Concílio de Trento (1545-1563) foi a resposta católica à Reforma Protestante. A Sessão VI tratou da doutrina da justificação, rejeitando a 'sola fide' e estabelecendo a necessidade de cooperação humana com a graça através de obras.A citação de Tiago 2:24 ('vedes que o homem se justifica pelas obras') reflete a controvérsia sobre fé versus obras, sendo este texto um pilar da argumentação católica, enquanto os protestantes distinguem entre justificação (por fé) e santificação (com obras).

35. Por fim, é importante ressaltar que, embora no adulto a disposição final para a graça geralmente comece com um primeiro ato, no qual simultaneamente se infunde o hábito da caridade e da graça, moralmente falando, esse ato não pode cessar imediatamente, mas continua por algum tempo. Assim, durante todo o período em que —após o primeiro instante em que o hábito é infundido— esse ato persiste, o hábito da caridade e da graça atua de maneira eficiente, como já mencionamos várias vezes; consequentemente, durante todo esse tempo, torna-se merecedor de um aumento da glória e da graça.
O conceito de 'merecedor de um aumento da graça' relaciona-se à doutrina católica do mérito, onde as boas obras realizadas na graça conferem mérito. Os reformadores rejeitaram isso, afirmando que toda graça é imerecida (sola gratia).

36. Em relação ao primeiro argumento, aceitamos a premissa maior, mas rejeitamos a menor. Para que um ato — especialmente por ser sobrenatural, devido à influência da graça preveniente junto com o livre-arbítrio — seja digno da vida eterna, basta que, no mesmo momento, embora de forma posterior em natureza, esteja acompanhado pelo hábito da caridade e da graça. É por meio desse hábito que o ato realizado pelo homem se torna agradável a Deus no mesmo instante em que ele se torna filho adotivo de Deus. Assim como um adulto se torna agradável a Deus ao receber o hábito da graça — alcançando, assim, a vida eterna —, da mesma forma, esse ato sobrenatural, realizado de maneira eficiente com prioridade de natureza, torna-se agradável a Deus quando o hábito da graça é recebido. Isso permite que o ato seja meritório da vida eterna, pois está unido ao hábito da graça. No entanto, esse ato só é meritório da vida eterna e não da graça porque a graça não o precede de tal forma que, como uma semente que brota naturalmente, o torne merecedor de um aumento da graça para alcançar a vida eterna.
O termo 'graça preveniente' refere-se à graça divina que precede a decisão humana, preparando o indivíduo para a justificação. Na teologia molinista, essa graça coopera com o livre-arbítrio sem anulá-

lo. O 'hábito da caridade' descreve a virtude teologal infundida por Deus, que permite ao homem agir de modo agradável a Ele, tornando-se 'filho adotivo' — conceito paulino (Ef 1:5) que indica a filiação espiritual mediante a graça. A ideia de mérito da vida eterna está vinculada à sinergia entre a graça e a resposta humana, tema central nas controvérsias pós-Reforma sobre justificação.

37. Quanto ao segundo argumento, mesmo aceitando a premissa principal, devemos afirmar que a premissa secundária só é verdadeira quando a capacidade de agir precede naturalmente a influência da ação, e não quando essa capacidade é apenas uma causa auxiliar —e de forma alguma necessária para a ação— e surge naturalmente após a influência da ação, como demonstramos ser o caso aqui.
A 'causa coadjuvante' aqui alude à noção escolástica de causas secundárias (livre-arbítrio humano) agindo em conjunto com a causa primária (Deus). Molina argumenta que a ação humana não é mera consequência necessária da graça, mas uma cooperação real, refletindo sua doutrina do 'concursus simultaneus' — onde Deus e o homem atuam simultaneamente no mesmo ato livre.

38. Quanto ao terceiro argumento, precisamos rejeitar sua premissa inicial quando algo é uma condição necessária para que outra coisa exista. Isso porque essa condição, que é exigida antes, não pode ser produzida por algo que depende dela para existir como base que receberá essa condição. Os exemplos dados junto ao argumento não comprovam isso de forma clara.

39. Sobre o primeiro exemplo, devemos negar que, em termos de causa eficiente, a entrada do ar preceda a abertura da janela. A força que é aplicada ao ar, fazendo-o se mover e pressionar a janela, é uma coisa; o movimento do ar em direção à janela e sua compressão contra ela é outra; a força aplicada à janela, que a faz abrir, é outra; e a entrada do ar pela janela, que é o efeito final em termos de causa eficiente, é outra. Embora a influência sobre o ar venha antes da influência sobre a janela, e as causas eficientes afetem a janela através da influência sobre o ar, esses efeitos são ordenados da maneira mencionada, com a entrada do ar pela janela sendo o efeito final. As causas primárias que realizam tudo isso primeiro aplicam uma força ao ar, movendo-o em direção à janela. Essa força aplicada ao ar não causa um movimento local, mas uma mudança no ar. Além disso, essa força move o ar em direção à janela com movimento local e o comprime contra ela, superando a resistência do ar. O ar, movido e comprimido contra a janela devido à força aplicada, imprime outra força na janela em direção ao interior do ambiente. Essa força, sendo uma qualidade, causa uma mudança na janela, não um movimento local. Quando a força aplicada à janela supera sua resistência, ocorre o movimento de abertura da janela. A entrada do ar segue esse movimento, mas com uma posterioridade natural, pois o obstáculo da janela que impede a entrada do ar desaparece devido ao movimento prévio de abertura. O ar não abre a janela com sua entrada, mas pela força que aplica à janela antes de ela se abrir. Isso é semelhante a quando usamos um prego para remover outro; a expulsão do prego removido precede a entrada do outro prego, embora a força sobre o prego removido venha do prego usado para removê-lo.
A analogia física da janela e do ar ilustra a distinção molinista entre prioridade natural e temporal nas causas. Molina usa exemplos mecânicos (comuns na escolástica tardia) para explicar como a graça e o livre-arbítrio interagem sem conflito causal, defendendo que a ação divina não determina coercitivamente o ato humano, mas o habilita a agir livremente.

40. Quanto ao segundo exemplo, mesmo que seja possível reduzir algo à matéria prima —embora, se Aristóteles não tivesse ensinado isso tão claramente, o contrário poderia ser defendido com grande probabilidade, pois, por um lado, isso quase poderia ser comprovado pela própria experiência e, por outro, evitaria grandes dificuldades—, ao aceitar essa ideia, diríamos que os acidentes corpóreos dependem da matéria prima, desde que esta esteja em ato primeiro pela forma substancial. No entanto, a condição necessária para que algo seja sujeito de um acidente é que a forma substancial esteja presente, mas de maneira indiferente. Assim, ao aceitar a ideia da redução à matéria prima, como mencionamos, deve-se afirmar que, no momento em que a forma substancial do fogo é introduzida na matéria, surge o calor, que, uma vez presente, mantém a forma na matéria. No entanto, a matéria não exige previamente esse calor, que também não aparece na matéria como causa material ou dispositiva antes da própria forma substancial. De fato, há uma diferença entre falar da disposição que a matéria precisa para receber a forma substancial do fogo —que não vem da forma substancial, mas daquilo que a gera— e que, em termos de causa eficiente e material, precede a forma substancial do fogo gerado, como todos concordam. Outra coisa é falar da condição que a matéria precisa previamente para não rejeitar a forma gerada, que é a remoção das disposições contrárias que impedem a forma do fogo. Essa disposição ou condição não vem da forma gerada, mas daquilo que a gera e precede, tanto em termos de causa eficiente quanto material, a introdução da forma gerada. E outra coisa ainda é falar das disposições naturais da forma gerada, que surgem dela no momento em que é introduzida, à medida que a redução à matéria prima ocorre pela remoção da forma da lenha. Assim, assim como quando o sujeito desaparece em relação ao ato primeiro que o informava acidentalmente, as disposições anteriores também desaparecem, da mesma forma, a forma que é introduzida acidentalmente na matéria —onde não há nada que possa rejeitá-la— produz todas as suas disposições, pelas quais se mantém na matéria. Essas disposições não precisam aparecer previamente na matéria, mas basta que acompanhem a forma substancial e sigam sua introdução na matéria, uma vez que esta foi despojada de todos os seus acidentes anteriores. Por isso, devemos negar que essas disposições —também em termos de causa material e dispositiva— precedam a existência da forma da qual surgem.
O parágrafo aborda a doutrina aristotélica da hylomorphism (matéria e forma), central na filosofia medieval. 'Matéria prima' refere-se à substância indeterminada que recebe formas específicas. 'Forma substancial' é o princípio que determina a essência de um ser. 'Acidentes corpóreos' são qualidades não essenciais (como calor) que dependem da matéria informada pela forma. A discussão reflete debates escolásticos sobre causalidade e a relação entre disposições materiais e formas substanciais.

41. Sobre o terceiro exemplo, devemos rejeitar a ideia de que, no ar que se ilumina, a remoção ou ausência da escuridão ocorre antes, como causa material, da introdução da luz. Isso porque a escuridão nada mais é do que a falta de luz em algo que pode recebê-la. Portanto, é contraditório imaginar um ar sem escuridão e que ainda não recebeu luz. Por isso, no ar, a ausência de escuridão não acontece antes da chegada da luz em termos de causa material.
A argumentação sobre luz e escuridão reflete a compreensão medieval da escuridão como 'privação' (ausência de luz), conceito influenciado por Agostinho e Aristóteles. Isso se conecta à metafísica da potencialidade: o ar tem capacidade (potência) para receber luz, sendo a escuridão mera ausência dessa atualização.

42. Quanto ao quarto argumento, precisamos rejeitar a ideia de que 'unir e tornar membro vivo' no texto do Concílio se refira a uma ação eficiente, como já explicamos anteriormente.
O 'Concílio' mencionado provavelmente é o Concílio de Trento (1545-1563), que definiu dogmas católicos contra a Reforma. Molina, como teólogo jesuíta, dialogava com suas decisões sobre graça e livre-arbítrio. O trecho questiona interpretações da eficácia sacramental, tema crucial nas controvérsias pós-Reforma.

43. Da mesma forma, quanto à demonstração, devemos negar que não possa haver vida espiritual sem uma operação vital, como é evidente pelo que já discutimos na explicação da questão proposta.

# Parte IV - Sobre a presciência de Deus

## Discussão 47: Sobre a raiz da contingência

1. Até agora, focamos na liberdade da nossa vontade, buscamos harmonizar — dentro das nossas capacidades — com a ação geral de Deus e a graça divina, e explicamos, da forma mais clara possível, que tanto as obras da natureza quanto as da graça são contingentes.
O termo 'concurso geral de Deus' refere-se à doutrina teológica da concorrência divina, onde Deus coopera com as criaturas em suas ações sem anular a liberdade humana. A 'graça divina' é um conceito central no cristianismo, entendida como o favor imerecido de Deus para salvação e santificação (Efésios 2:8).

Voltando à explicação de Santo Tomás e ao tema central deste artigo, primeiro precisamos entender a origem da contingência. Isso ajudará a tornar mais claro e comprovar completamente a natureza contingente dos eventos futuros. Para isso, vamos explorar como Deus conhece os futuros contingentes e, por fim, harmonizar a presciência divina com a liberdade da nossa vontade e a contingência das coisas.
Santo Tomás de Aquino (1225-1274) foi teólogo medieval cuja 'Suma Teológica' fundamentou grande parte do pensamento católico. A discussão sobre presciência divina versus liberdade humana remonta aos debates agostinianos sobre predestinação e foi ampliada na controvérsia protestante sobre o livre-arbítrio.

2. Para entender a origem da contingência, é importante saber que, no contexto da questão que estamos discutindo, uma conexão pode ser considerada 'contingente' de duas maneiras.
Contingência, em filosofia medieval, indica eventos que não são necessários nem impossíveis, podendo ocorrer ou não. Isso se opõe à necessidade absoluta, sendo fundamental para defender a liberdade humana dentro do governo divino.

Primeiro: Se examinarmos cuidadosamente as características dos extremos, o sujeito não exige para si o predicado que é afirmado sobre ele mais do que o oposto; por exemplo, o fato de Sócrates estar

sentado é algo que pode ou não acontecer, porque Sócrates, por si só, não exige estar sentado mais do que estar em pé ou deitado.
O exemplo de Sócrates ilustra a contingência acidental aristotélica: estados temporários não essenciais à natureza humana. Essa analogia era comum na escolástica para explicar como ações humanas particulares mantêm caráter contingente mesmo sob conhecimento divino.

Dessa perspectiva, a contingência não elimina a necessidade fatal. Se todos os agentes agissem por necessidade natural, então, embora as naturezas dos extremos permitissem que as coisas acontecessem de maneiras diferentes, em relação às causas e à forma como estão organizadas no universo, tudo ocorreria com uma necessidade fatal e infalível, exatamente como acontece. Isso porque, se houvesse uma causa que pudesse impedir algo de acordo com a constituição e disposição do universo, haveria outra causa que o impediria. Portanto, nessa hipótese, alguém que conhecesse todas as causas do universo saberia com certeza e infalivelmente tudo o que vai acontecer.
O parágrafo aborda a relação entre contingência e necessidade fatal, discutindo como a ação por necessidade natural não exclui a necessidade fatal. Molina explora aqui a tensão entre liberdade humana e presciência divina, tema central em sua teoria do 'conhecimento médio' (scientia media).

Segundo: Uma conexão futura é chamada de 'contingente' porque exclui não apenas a necessidade que vem da natureza das coisas envolvidas, mas também a necessidade imposta de fora, como se fosse um destino, que surge da maneira como as causas estão organizadas. Isso significa que, mesmo considerando o universo como ele é agora e todas as causas exatamente como estão, ainda assim não é certo que essa conexão aconteça ou não, porque depende das mesmas causas que normalmente a produzem.
Molina define a contingência como algo que exclui tanto a necessidade intrínseca (das naturezas) quanto a extrínseca (disposição causal). Isso fundamenta sua defesa do livre-arbítrio contra o determinismo, posição que o diferenciou de teólogos como Domingo Báñez e Tomás de Aquino.

Aqui, usamos o termo 'contingência' no segundo sentido, ao investigarmos sua origem. A origem da contingência, no primeiro sentido, está nas próprias naturezas dos elementos que compõem a conexão.
O termo 'naturezas dos extremos' refere-se às propriedades essenciais das causas e efeitos em uma relação causal. Molina argumenta que a contingência emerge da própria estrutura da realidade criada, não sendo mera consequência da vontade divina.

Na disputa 35, discutimos a visão de Escoto, que afirma que a origem de tudo o que é contingente está unicamente na vontade de Deus. Na mesma disputa, refutamos essa ideia, considerando-a perigosa e incompatível com a fé católica.
Escoto (João Duns Escoto, 1266-1308), teólogo franciscano, defendia que a contingência derivava apenas da vontade divina. Molina refuta esta visão na Disputa 35 da Concordia, alinhando-se à posição jesuíta que enfatiza a liberdade humana como cooperação com a graça divina.

Portanto, para que fique claro quais são as causas fundamentais da contingência das diferentes coisas, devemos considerar que há algumas coisas cuja existência e manutenção dependem exclusivamente de

Deus — como os anjos, os céus, a alma humana e a matéria-prima —, de tal forma que nenhuma força natural pode destruí-las. Por outro lado, a existência de outras coisas não depende apenas de Deus. Além disso, há coisas que pertencem à ordem natural e outras que pertencem à ordem da graça e da felicidade eterna, como os meios sobrenaturais que nos preparam para a vida eterna.
O parágrafo diferencia entre a 'ordem da natureza' (governada pelas leis naturais estabelecidas por Deus na criação) e a 'ordem da graça' (relacionada aos meios sobrenaturais de salvação, como sacramentos e virtudes teologais). Beatitude eterna refere-se à visão beatífica, doutrina central na teologia católica que descreve a felicidade perfeita na união com Deus no céu.

4. Portanto, vamos apresentar nossa primeira conclusão: Como nada do que foi criado é necessário para a causa primeira, conforme demonstramos em nossos Comentários sobre a Primeira Parte de Santo Tomás (questão 3, artigo 4, disputa 1) — pois Deus criou tudo de tal modo que poderia não tê-lo feito —, por isso, devemos atribuir exclusivamente à vontade divina e livre a origem de toda a contingência que observamos tanto na existência daquilo que em um primeiro momento somente Deus produziu — como a constituição deste universo em todas as suas partes e conteúdo —, como no fato de que se conserve e persevere tudo aquilo cuja conservação depende exclusivamente de Deus.
Molina referencia sua própria obra 'Commentaria in primam D. Thomae partem', demonstrando seu diálogo com a tradição tomista. O termo 'causa primeira' remete à Primeira Via de São Tomás de Aquino (Suma Teológica I, q.2, a.3). A contingência divina aqui discutida reflete o debate escolástico sobre a liberdade de Deus em criar ou não criar o mundo.

No entanto, não podemos chamar Deus de 'causa contingente', mas sim de 'livre' em relação a esses efeitos. Embora esses efeitos tenham sido produzidos livremente por Deus — e, portanto, não são contingentes no sentido de que ocorreram por acaso ou de maneira fortuita devido à combinação de causas diversas, além da intenção delas, mas sim que são livres —, ainda assim, como sua causa poderia tê-los produzido ou não, e como essa causa pode mantê-los ou não no futuro, é correto dizer que esses efeitos ocorreram e ocorrerão de maneira contingente. É assim que falaremos daqui em diante — seguindo a linha de outros teólogos — e é assim que investigaremos a origem da contingência desses efeitos.
A distinção entre 'causa contingente' e 'causa livre' aborda o molinismo: Deus age com liberdade perfeita (não arbitrária), coordenando scientia media (ciência média) com a liberdade humana. Os 'Doutores' mencionados incluem teólogos medievais como Tomás de Aquino, Duns Scotus e os Padres da Igreja que debateram sobre liberdade divina e contingência.

A conclusão que apresentamos é bem conhecida, pois depende apenas da vontade divina e livre que todos esses efeitos possam ou não acontecer; portanto, apenas a vontade divina pode ser considerada como a origem e a razão absoluta da contingência.

5. Antes de prosseguir com outras conclusões, é importante destacar que parece bastante razoável afirmar que, embora os animais não possuam a mesma liberdade que os loucos e as crianças (como discutimos em nossa segunda disputa, antes de alcançarem um uso da razão suficiente para serem responsáveis por seus atos), eles ainda apresentam um certo grau de liberdade em relação a alguns de

seus movimentos. Isso significa que, em certas situações, eles têm a capacidade de se mover em uma direção ou outra. Por exemplo, quando um animal, cansado de descansar, decide se mover, mas não é atraído por nenhum objeto específico, parece que ele pode escolher se mover para um lado ou para o outro. No entanto, não podemos afirmar que os animais tenham um grau de liberdade tão grande que, ao perceberem um objeto e serem impulsionados por seu apetite em direção a ele, possam escolher não se mover em sua direção, a menos que haja algo que os impeça, como o medo de uma punição. Portanto, quem não reconhece nem mesmo esse pequeno grau de liberdade nos animais não deve atribuir ao seu apetite a origem de qualquer contingência.
O conceito de liberdade em animais versus humanos é discutido aqui. Molina alude à ideia de que crianças e loucos possuem uma liberdade limitada antes do 'uso da razão', um termo teológico que se refere à capacidade de discernir moralmente (associado à idade de responsabilidade na teologia cristã, geralmente ligada à adolescência).A menção de 'culpa e mérito' reflete a doutrina do livre-arbítrio, central na teologia molinista, que busca harmonizar a soberania divina com a liberdade humana.

6. Alguns podem argumentar que, embora a liberdade ou seu vestígio —se é que podemos falar disso— estejam formalmente e como sujeito no desejo, sua raiz está no conhecimento indiferente que deve preceder o livre-arbítrio. Os animais não podem possuir esse tipo de conhecimento, que envolve comparar um objeto com outro e discernir entre eles, pois isso está além de suas capacidades. Além disso, para que um animal possa escolher indiferentemente entre uma direção ou outra, ele precisaria conhecer o objetivo que busca, bem como as razões que tornam uma escolha mais conveniente ou inconveniente do que outra. Também seria necessário que ele comparasse essas razões e, a partir dessa comparação, deduzisse e concluísse qual delas tem maior peso ou é mais convincente. Da mesma forma, para que alguém possa escolher indiferentemente entre levantar-se ou permanecer deitado, ou entre andar ou parar, é necessário que conheça seus próprios atos e as negações desses atos, bem como as razões de bondade e conveniência que os acompanham, para poder compará-los. No entanto, tudo isso está fora do alcance dos animais.
Molina debate a relação entre conhecimento, comparação racional e liberdade, rejeitando que animais possuam 'livre-arbítrio'. O termo 'livre-arbítrio' (liberum arbitrium) refere-se à capacidade humana de escolher entre alternativas morais, fundamentada na razão e na vontade, conforme a tradição agostiniano-tomista.

7. Agora, é importante entender que, para afirmar que alguém possui o livre arbítrio suficiente para cair em pecado mortal ou realizar atos meritórios, bem como para praticar obras de virtude e prudência humana, mesmo que de forma medíocre, não é necessário que, toda vez que essa pessoa age livremente, ela precise pensar e refletir sobre tudo o que mencionamos anteriormente. Basta que ela seja capaz de considerar e ponderar essas coisas em maior ou menor grau, dependendo da sua inteligência natural, prudência, experiência e habilidade em tomar decisões. Portanto, não é necessário que, toda vez que as pessoas agem — seja no exercício de suas ações, seja na escolha específica do que fazer —, todos esses pensamentos e reflexões estejam presentes antes de cada ato.
Aqui, Molina define o livre-arbítrio como suficiente para 'pecado mortal' ou 'mérito', conceitos-chave da teologia moral católica. 'Pecado mortal' (pecado grave que separa da graça divina) tem base em

passagens como 1 João 5:16-17, enquanto 'mérito' relaciona-se à doutrina da justificação por obras, contestada pelos protestantes.

Pessoas que não se importam com sua salvação ou com a lei de Deus, agindo como animais irracionais guiados apenas por prazeres sensoriais, muitas vezes cedem imediatamente a propostas indecentes que lhes trazem prazer. No entanto, se elas tivessem a capacidade de refletir, deliberar e decidir não agir assim, poderíamos dizer que agiram livremente — tanto na escolha de agir quanto na forma como agiram — e, portanto, seriam culpadas de pecado mortal.
A comparação de certos humanos a 'animais irracionais' ecoa Judas 1:10 e 2 Pedro 2:12, que criticam os que rejeitam a lei moral. A ideia de que a mera capacidade de deliberar implica responsabilidade moral reflete a visão tomista de que o pecado pressupõe conhecimento potencial do bem, mesmo que não exercitado (cf. Romanos 1:20-21).

Da mesma forma, quando pessoas agem com prudência ou imprudência ao se deslocar para algum lugar, elas dão passos mais ou menos rápidos, escolhem um lado ou outro da estrada —ou até um caminho intransitável— e param por um momento ou continuam andando. Sem dúvida, fazem tudo isso livremente, sem precisar pensar ou refletir sobre cada detalhe, como a própria experiência mostra. Para realizar essas ações, basta conhecer o espaço por onde estão caminhando e ter a liberdade natural de escolher como andar, para onde ir ou quando parar.
O conceito de 'liberdade inata' mencionado reflete a visão molinista da liberdade humana, que defende que a vontade age de forma autônoma mesmo em atos não deliberados. Essa ideia é central na obra de Molina, que busca harmonizar a liberdade humana com a presciência divina no contexto da controvérsia De auxiliis (séc. XVI).

Da mesma forma, o animal, ao se levantar após descansar e sentir vontade de caminhar ou ir em busca de alimento no local onde ele está disponível, tem a capacidade de escolher entre infinitos caminhos em uma direção, de dar passos mais ou menos rápidos, de começar sua jornada em um momento ou um pouco depois, e de parar de caminhar de vez em quando ou continuar. Parece que basta ao animal o conhecimento de todo o espaço por onde pode caminhar, junto com sua liberdade inata — que está no próprio desejo — ou, em outras palavras, junto com sua capacidade inata de controlar esses atos. Assim, o animal pode escolher um caminho ou outro, completá-lo mais rápido ou mais devagar, começar em um momento ou outro, e, finalmente, parar de vez em quando ou seguir em frente.
A comparação entre a liberdade humana e o 'vestígio inato de liberdade' em animais é uma analogia peculiar de Molina para ilustrar graus de autonomia. Na teologia tradicional, a liberdade de escolha (livre-arbítrio) é atribuída apenas aos seres humanos, conforme debates patrísticos como os de Agostinho contra os pelagianos.

Quando existe liberdade ou um indício de liberdade no desejo, e o objeto não influencia o desejo de forma tão intensa a ponto de forçá-lo devido à sua própria natureza, a liberdade ou o indício de liberdade são suficientes para que o movimento que poderia ser direcionado não seja. Portanto, não é necessário conhecer a negação do movimento para evitar direcioná-lo. Para que um animal — ou um ser humano — não direcione o movimento, não é preciso que ele queira ou deseje não direcioná-lo — o

que exigiria o conhecimento da negação do movimento —, mas basta que ele simplesmente não aja, não direcionando o movimento que poderia direcionar. No entanto, há quem não considere isso suficiente.
A distinção entre 'conhecimento da negação do movimento' e 'postura puramente negativa' aborda o mecanismo da escolha livre. Molina argumenta contra o determinismo, propondo que a liberdade não requer deliberação complexa, posição que contrastava com correntes tomistas dominicanas em seu tempo.

Da mesma forma, quando existe liberdade ou algum sinal de liberdade, é à liberdade em si ou a esse sinal que se deve o fato de que, com o mesmo conhecimento do objeto e do caminho, se determine um movimento mais ou menos rápido.

Por outro lado, tudo o que discutimos até agora, relacionado ao vestígio de liberdade, é mais do que suficiente para formar a base imediata de certa contingência no desejo dos animais, como é evidente por si só.

8. Portanto, em resposta à primeira objeção, devemos esclarecer que não colocamos a liberdade no conhecimento antes do desejo, como faz Durando; também não atribuímos à capacidade cognitiva tantos julgamentos e comandos como outros fazem. Pelo contrário, acreditamos que o simples conhecimento do objeto — seja pelo prazer que oferece ou por outro aspecto desejável — é suficiente para que ele seja desejado não apenas pelo apetite sensível dos animais, mas também pela vontade humana e angélica. Isso será discutido mais adiante, quando tratarmos do pecado dos anjos, e já foi abordado em detalhes em nossos 'Comentários sobre a primeira parte da segunda parte de São Tomás' (questão 9, artigo 1), onde apresentamos a visão de Aristóteles sobre o tema. Além disso, para que se possa falar de um traço de liberdade nos animais, basta que eles tenham consciência do espaço pelo qual podem se mover, seja caminhando, voando ou nadando. Da mesma forma, basta que o conhecimento do objeto que guia sua imaginação não os mova de forma tão intensa que, devido à natureza de seu apetite animal, os force a agir, como já explicamos. Eles também não precisam dos conhecimentos, comparações e demonstrações que mencionamos anteriormente.
Durando refere-se a Durandus de Saint-Pourçain, teólogo medieval (c. 1275-1334) conhecido por suas divergências com Tomás de Aquino, especialmente sobre a relação entre conhecimento e liberdade. Molina contrasta sua própria visão com a de Durando, que situava a liberdade no conhecimento prévio ao apetite.A referência aos Commentaria in primam secundae S. Thomae alude à obra de Tomás de Aquino, Summa Theologica (I-II, q.9, a.1), onde ele discute se a vontade é movida necessariamente por seu objeto. Molina busca alinhar-se parcialmente com a visão aristotélica, adaptando-a à sua teoria do livre-arbítrio.

9. Segunda conclusão: Se eliminarmos o livre-arbítrio — tanto dos seres humanos quanto dos anjos — e o instinto dos animais em relação aos atos em que percebemos um traço de liberdade, considerando a estrutura atual do universo — e se Deus não age além do curso natural e da ordem estabelecida na natureza —, a contingência de todos os efeitos das causas secundárias desaparecerá, e tudo acontecerá por uma necessidade inevitável.

A 'contingência' aqui se refere à possibilidade de eventos ocorrerem de modo diverso, fundamento da liberdade humana e angélica na teologia molinista. A supressão do livre-arbítrio implicaria um determinismo radical, contrariando a doutrina cristã tradicional sobre a responsabilidade moral (ex.: Concílio de Trento, 1547).A menção aos anjos remete ao debate sobre a queda de Lúcifer (cf. 2Pd 2:4; Jd 1:6), onde o pecado angelical é atribuído a um ato de livre escolha, não a uma necessidade natural.

Demonstração: Se isso fosse verdade, todas as causas secundárias agiriam por necessidade natural, e qualquer causa que, de acordo com a ordem do universo, pudesse impedir a ação de outra, de fato a impediria. Portanto, tudo o que acontecesse ocorreria de tal forma que, devido às suas causas específicas, não poderia acontecer de outra maneira. Assim, tudo aconteceria por uma necessidade causal externa e inevitável.

10. Terceira conclusão: Considerando a mesma estrutura do universo e que Deus não age além do curso natural das coisas, a causa primeira, embora distante, da contingência de todos os efeitos produzidos pelas causas secundárias da natureza, é a vontade de Deus. Ele criou o livre-arbítrio dos homens e dos anjos, bem como o instinto dos animais, que parece ter uma espécie de liberdade em certas ações. No entanto, a causa próxima e direta dessa contingência é o livre-arbítrio dos anjos e dos seres humanos, além do instinto dos animais, que parecem ter um grau de liberdade em algumas de suas ações.
O conceito de 'livre-arbítrio' refere-se à capacidade humana e angélica de escolher entre alternativas, fundamentado em discussões teológicas como as de Agostinho de Hipona (século V) e do Concílio de Trento (século XVI). O 'apetite sensitivo' dos animais, aqui mencionado, alude à visão escolástica de que certos seres possuem impulsos não racionais, mas com certa autonomia.

A primeira parte - ou seja, a vontade divina como a raiz primeira - é evidente. Isso porque, se algo mais pudesse ser considerado a raiz da contingência, essa coisa só existiria por causa da vontade divina. Portanto, a vontade divina sempre será a raiz primeira. A segunda parte pode ser explicada assim: As outras causas secundárias agem por necessidade natural. Cada uma delas, a menos que seja impedida, está determinada a fazer o que faz, dadas as circunstâncias reais. Apenas o livre arbítrio dos anjos e dos humanos tem o poder de escolher entre diferentes ações ou até mesmo de não agir. O mesmo acontece com o apetite dos animais, que mostra um certo grau de liberdade em alguns atos. Portanto, a contingência de qualquer efeito causado por causas secundárias vem de uma dessas três fontes como raiz próxima. 11. É importante notar que há uma diferença entre dizer que todo efeito contingente vem de uma dessas três causas e dizer que a raiz próxima da contingência de cada efeito é uma dessas três causas. O primeiro é falso, mas o segundo é verdadeiro. Muitos efeitos contingentes vêm diretamente de causas naturais, mas a raiz imediata da contingência desses efeitos não é a causa natural que os produz por necessidade, mas sim uma das três causas mencionadas. Por exemplo, a luz que esta lâmpada emite enquanto eu escrevo é um efeito contingente que poderia não acontecer. Embora a lâmpada, como causa natural, produza luz por necessidade, a raiz da contingência não é a lâmpada, mas sim a pessoa que a acendeu livremente, assim como todas as outras causas livres envolvidas na produção do óleo e de tudo o mais necessário para acender a lâmpada. Portanto, não apenas os efeitos que vêm diretamente dessas três causas são contingentes, mas também muitos efeitos de causas naturais são contingentes devido à interação desses efeitos com as causas naturais do universo. A

variação nos efeitos das causas naturais, causada pela influência direta de uma dessas três causas, introduz contingência. Além disso, qualquer variação futura que ocorra devido a esses efeitos em outros efeitos naturais - que mudam facilmente com qualquer alteração nas circunstâncias - também introduzirá contingência.

12. Nesta conclusão, afirmamos: 'Deus não faz nada que vá além do curso comum ou da ordem da natureza', porque, se Ele fizesse algo assim ou retirasse o apoio que, de certa forma, deve às causas naturais, então a contingência dos efeitos das causas naturais também seria reduzida à vontade divina como raiz imediata. Por exemplo, o fato de o fogo babilônico não ter queimado os três jovens — o que teria acontecido se o fogo tivesse agido de acordo com sua natureza — deve ser atribuído à vontade divina, que livremente retirou seu apoio geral. Como Deus geralmente não age dessa forma, exceto em razão da ordem da graça — por exemplo, atraindo as pessoas para a fé, fortalecendo-as nela ou agindo de maneira semelhante —, esses efeitos podem ser razoavelmente incluídos entre os que pertencem à ordem da graça.
A referência aos 'três jovens' no fogo babilônico remete ao relato de Daniel 3:25-27, onde Sadraque, Mesaque e Abedenego são protegidos milagrosamente. A intervenção divina 'além da ordem natural' exemplifica milagres na tradição cristã, associados à 'ordem da graça', termo que distingue ações sobrenaturais de Deus (como salvação) da ordem natural criada.

13. Aqui não incluímos —em relação às raízes da contingência das quais falamos— os efeitos nos quais —como dissemos em nossos Comentários sobre a primeira parte da segunda parte de São Tomás, questão 13, artigo 2, e em nossos Comentários sobre os livros da Física de Aristóteles, livro IV— se percebe a contingência tal como seria percebida ao se quebrar um vaso cheio de água, se ele congelasse e o ar exterior não tivesse por onde entrar para preencher o vácuo; de fato, se o vaso é uniforme e de resistência absolutamente igual em todas as suas partes, como não há uma razão maior para que ele se quebre por uma parte antes que por outra e, no entanto, necessariamente deve se quebrar para que nele não ocorra o vácuo, então, quebre-se por onde quebrar, diremos que aconteceu por acaso e de maneira fortuita e, por isso, que ocorreu de maneira contingente. Se alguém pretender dizer que não se pode inferir corretamente que, pela máxima igualdade de cada uma das partes do vaso em sua totalidade, não haja uma razão maior pela qual, neste caso, o vaso deva se quebrar por uma parte antes que por outra, suponhamos que Deus aplica, por meio de um influxo especial, uma força igual de resistência à parte ou partes pelas quais se diz que deve ocorrer a ruptura; desse modo, também acontecerá que não haverá uma razão maior pela qual deva se quebrar por uma parte antes que por outra, tendo recebido de Deus cada uma das partes uma força igual para resistir. O mesmo acontecerá se uma corda finíssima —cuja resistência é a mesma em todas as suas partes— se romper, caso a corda seja tensionada após a aplicação de forças contrárias em suas extremidades. Assim também, o mesmo acontecerá se a um animal forem lançados dois objetos conformes e adequados ao seu apetite, de tal maneira que qualquer um deles o atraia igualmente; de maneira semelhante, em razão da força do apetite, dos objetos e das demais circunstâncias concorrentes, não haverá uma razão maior para que ele se mova em um sentido antes que em outro. Consideramos que, em todos esses casos, os efeitos procedem de suas causas, porque seria ridículo afirmar que, nos casos mencionados, não ocorreriam a ruptura do vaso ou da corda, nem o movimento do animal. No entanto, como não há uma razão maior pela qual a ruptura

deva ocorrer em um lugar do vaso ou da corda antes que em outros ou pela qual se siga um movimento em um sentido antes que em outro, dissemos que esses efeitos ocorrem de maneira contingente segundo o ditado do acaso. Portanto, como não parece que esses e outros casos semelhantes possam ocorrer de modo natural —exceto talvez no caso do animal, que, como parece estar em posse de um vestígio de liberdade em relação ao seu apetite sensitivo, uma vez colocado nessa situação, pode se mover no sentido que quiser—, por isso, não nos preocupamos em incluir esses efeitos relacionando-os com outras raízes imediatas de contingência.
Molina cita Aristóteles ('Física') e Tomás de Aquino ('Suma Teológica'), refletindo a integração da filosofia aristotélica na teologia medieval. O exemplo do vaso quebrando 'por acaso' ilustra a contingência na escolástica, onde eventos sem causa determinada são atribuídos à 'contingência física', diferente da liberdade humana ou divina.

14. Quarta conclusão: A contingência dos efeitos relacionados à ordem da graça deve ser atribuída em parte à vontade humana ou angélica e em parte à vontade divina como a causa próxima e imediata. Isso se aplica na medida em que esses efeitos tenham surgido livremente apenas da vontade divina — como ocorreu na encarnação do Filho de Deus e na infusão de certos hábitos e dons — ou da vontade criada, com a cooperação e o auxílio simultâneo da vontade divina por meio de uma ajuda especial.
O conceito de 'contingência dos efeitos da graça' refere-se à doutrina molinista que harmoniza a liberdade humana com a soberania divina, onde ambas as vontades (criada e divina) cooperam sem anular-se.A 'encarnação do Filho de Deus' é um evento central do cristianismo, baseado na crença de que Jesus Cristo, segunda pessoa da Trindade, assumiu natureza humana (João 1:14).As 'infusões de hábitos e dons' aludem à graça santificante e aos carismas, conceitos desenvolvidos na teologia medieval, especialmente por Tomás de Aquino.

Essa conclusão é tão clara que não precisa de nenhuma explicação adicional.

# Discussão 48: Tudo o que já aconteceu, está acontecendo e vai acontecer no tempo está presente para Deus na eternidade, como ele realmente existe?

1. Depois de mostrar que as coisas acontecem de forma contingente, precisamos explicar como Deus conhece os eventos futuros que dependem de escolhas livres e como a Sua presciência desses eventos se harmoniza com a liberdade humana.
O termo 'contingência' refere-se a eventos que podem ou não ocorrer, dependendo de decisões livres ou causas naturais. 'Presciência' divina é o conhecimento prévio de Deus sobre todos os eventos futuros, incluindo aqueles contingentes. A conciliação entre presciência e contingência é um tema central na teologia, especialmente no debate molinista.

No entanto, antes de abordarmos a questão apresentada por Santo Tomás, nas próximas três seções, examinaremos as diferentes opiniões dos teólogos sobre o assunto. Isso nos permitirá, na seção

seguinte, discutir com mais facilidade a posição de Santo Tomás. Para isso, primeiro precisamos tratar da dificuldade que acabamos de mencionar.
Santo Tomás (Tomás de Aquino, 1225-1274) foi um teólogo medieval cuja obra 'Suma Teológica' é fundamental para a teologia católica. Os 'Doutores' mencionados são teólogos escolásticos que debateram questões como a relação entre presciência divina e liberdade humana.

2. Como fica claro, tanto neste artigo quanto em várias outras passagens que Capreolo cita (1, dist. 36, q. 1; dist. 38, q. 1), Santo Tomás ensina que todas as coisas que já existiram, existem ou existirão ao longo do tempo estão, desde sempre, presentes diante de Deus em Sua eternidade. Isso ocorre de acordo com o mesmo modo de existência que essas coisas tiveram, têm ou terão no tempo, independentemente de suas causas. Assim, tudo o que acontece de forma sequencial no tempo existe de maneira simultânea na eternidade, com o mesmo ser pelo qual ocorre sucessivamente no tempo.
Capreolo (João Capreolo, 1380-1444) foi um teólogo tomista que defendeu as ideias de Tomás de Aquino. A visão de que todos os eventos temporais estão 'presentes' na eternidade divina reflete a doutrina da simplicidade divina, onde Deus existe fora do tempo, conhecendo tudo em um 'eterno agora'.

A eternidade, como demonstramos em nossos Comentários sobre a Primeira Parte de Santo Tomás, questão 10, artigo 1, disputas 1, 2 e 4, é por si mesma uma duração que é indivisível em sua totalidade e possui uma unidade simultânea e uma amplitude de duração infinita. Isso significa que a eternidade coexiste e se relaciona com todo o tempo e com cada um de seus momentos, assim como a alma humana está presente em todo o corpo e em cada uma de suas partes, e como a essência divina está presente no mundo inteiro e, inclusive, no espaço infinito que imaginamos existir além do mundo, em cada uma de suas partes e lugares. Portanto, todo o tempo e tudo o que existe ou acontece de forma sucessiva nele coexistem e ocorrem no agora indivisível da eternidade, antes e depois do qual não há nada. No agora indivisível da eternidade, não há um antes ou um depois, nem passado ou futuro, mas apenas uma duração indivisível e simultânea em sua totalidade, como demonstramos na disputa 2 mencionada.
A analogia da alma presente no corpo todo reflete a concepção medieval de totalidade indivisível. A ideia de coexistência do tempo com a eternidade deriva da visão de Boécio (século VI) e Tomás de Aquino, que afirmavam que Deus vê o tempo de forma não linear. O 'espaço infinito' mencionado alude a debates medievais sobre a extensão do universo e a onipresença divina.

Nesse contexto, Cayetano, Capreolo (no texto mencionado) e Francisco Silvestre de Ferrara (em seus Comentários sobre os Quatro Livros de Santo Tomás contra os Gentios, livro 1, capítulos 66 e 67) defendem a visão que Santo Tomás apresenta nesse ponto. Escoto, Durando e outros discordam. Por isso, é preciso rejeitar o que dizem Silvestre (em Conflatus), Herveo e o Hispalense, ou seja: as palavras de Santo Tomás não devem ser interpretadas como se referindo ao ser existencial que as coisas que acontecem ao longo do tempo possuem desde a eternidade, mas ao seu ser objetivo e conhecido, por meio do qual são compreendidas em relação ao mesmo ser existencial que terão ao longo do tempo.
Cayetano (Tommaso de Vio), Capreolo (Jean Cabrol) e Francisco Silvestre de Ferrara foram teólogos tomistas que defenderam a interpretação de Santo Tomás de Aquino sobre a presença dos eventos

temporais na eternidade divina. O 'ser de existência' refere-se à existência concreta das coisas no tempo, enquanto o 'ser objetivo' diz respeito à representação mental ou conhecimento divino dessas coisas, um conceito central na discussão sobre a onisciência de Deus e a contingência dos eventos futuros.Escoto (João Duns Scotus) e Durando (Durandus de Saint-Pourçain) representam a corrente contrária, questionando como eventos futuros não existentes podem coexistir com a eternidade. A menção ao Hispalense provavelmente se refere a Juan de Santo Tomás, teólogo espanhol.

3. A opinião de Santo Tomás é contestada por Escoto (Comentário sobre o Livro I, distinção 39), Durando (Comentário sobre o Livro I, distinção 38, questão 3), Gregório de Rimini e Gabriel Biel (ambos comentando a distinção 39), Pedro Oriol (nos textos citados por Capreolo) e muitos outros. Eles argumentam, em primeiro lugar, que o que não existe não pode coexistir com nada, pois a coexistência exige que ambos os lados existam. No entanto, os eventos futuros ainda não existem e nunca existiram. Portanto, eles não coexistem com Deus desde sempre, nem com a eternidade, e, por isso, não estão presentes para Deus no sentido de uma existência que teriam desde sempre.
A objeção de Escoto e Durando baseia-se na noção aristotélica de que a coexistência requer existência real. Isso reflete o debate medieval sobre a natureza do conhecimento divino: se Deus conhece os futuros contingentes por sua essência (como defendia Tomás de Aquino) ou por meio de uma 'ciência média' (conceito posteriormente desenvolvido por Molina).Gregório de Rimini e Gabriel Biel foram nominalistas que negavam a presença real dos futuros na eternidade, influenciando a teologia protestante posterior.

4. Em segundo lugar: Assim como a eternidade de Deus abrange todo o tempo, a imensidão da essência divina abrange ou alcança todo lugar. No entanto, Deus não está presente nem coexiste com um lugar antes que esse lugar exista, como expliquei em meus 'Comentários sobre a Primeira Parte de Santo Tomás' (questões 8 e 10). Portanto, a eternidade não está presente nem coexiste com um tempo antes que esse tempo exista. Por isso, o tempo futuro, que ainda não existe, não coexiste nem está presente para a eternidade, nem agora, nem desde sempre.
A analogia entre eternidade (relação com o tempo) e imensidão (relação com o espaço) remonta a Agostinho de Hipona. A discussão sobre a presença divina em lugares inexistentes antecipa debates sobre a relação entre Deus e o espaço na filosofia moderna.A referência aos 'Commentaria in primam D. Thomae partem' alude à própria obra de Molina, onde ele desenvolve sua doutrina da ciência média, crucial para o debate protestante-católico sobre a predestinação.

5. Em terceiro lugar: Coisas que não podem existir juntas também não podem existir juntamente com uma terceira coisa. O tempo passado e o futuro não podem existir simultaneamente. Portanto, eles não podem estar eternamente no presente para Deus, nem coexistir com a eternidade.
O argumento usa a lógica escolástica para negar a coexistência de passado e futuro, refletindo a influência de Aristóteles (especialmente o princípio de não contradição) na teologia medieval. Essa discussão é fundamental para compreender como os teólogos reconciliavam a imutabilidade divina com a contingência humana.

6. Em quarto lugar: Se tudo o que acontece ao longo do tempo já estivesse presente ao mesmo tempo na eternidade, coisas contraditórias seriam verdadeiras simultaneamente na eternidade. Isso porque, no tempo, coisas contraditórias são verdadeiras em momentos diferentes. Por exemplo, a afirmação 'Adão existe' foi verdadeira em algum momento, e agora a afirmação 'Adão não existe' é verdadeira. Mas isso é absurdo, pois contradições não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo.
Adão é uma referência ao primeiro homem criado por Deus, conforme relatado no livro de Gênesis. A discussão sobre contradições temporais reflete debates medievais sobre a relação entre eternidade divina e temporalidade humana, comum na teologia escolástica.

7. Em quinto lugar: Se tudo o que acontece ao longo do tempo já estivesse presente de uma vez na eternidade, então o 'não-ser' de algo criado não viria antes do 'ser' dessa coisa. Além disso, o 'ser' dessa coisa já existiria antes de se manifestar no tempo, o que significaria que ela apareceria duas vezes ou não poderia aparecer no tempo. Ambas as ideias são completamente absurdas.

8. Para entender como a doutrina de Santo Tomás pode ser defendida, é importante saber que as palavras que usamos como ligações nas frases, além de seu significado principal, também indicam uma duração que mede a verdade dessas frases. Por exemplo, quando falamos de 'tempo presente', estamos indicando uma duração que está acontecendo agora; se falamos de 'tempo passado', estamos nos referindo a uma duração que já aconteceu; e, no caso de 'tempo futuro', estamos apontando para uma duração que ainda vai acontecer.
Santo Tomás de Aquino (1225-1274) foi um teólogo dominicano central na síntese entre filosofia aristotélica e teologia cristã. Sua doutrina sobre a eternidade como 'presente perpétuo' influenciou debates sobre predestinação e livre-arbítrio.

Por outro lado, o tempo presente, em relação ao tema que estamos discutindo, pode ser de dois tipos: ou um período específico do tempo ou a eternidade, que está sempre no presente. No entanto, o tempo passado ou futuro não pode ser eternidade, porque, em sua própria natureza, a eternidade não inclui passado ou futuro.
A distinção entre tempo (sucessivo) e eternidade (simultânea) remonta à filosofia neoplatônica adaptada por Agostinho de Hipona. A eternidade, aqui, é entendida como o modo de existência divina, sem passado ou futuro, conforme Salmo 90:2.

Por isso, as expressões 'tempo passado' e 'tempo futuro' não se referem à eternidade como medida de verdade das proposições, mas apenas a um tempo que pode ser passado ou futuro. Assim, o significado das proposições 'Adão existiu' e 'O Anticristo existirá' é o seguinte: Adão existiu em um tempo passado, e o Anticristo existirá em um tempo futuro. Já a palavra 'presente' pode se referir, como medida de verdade das proposições, tanto a um tempo ou momento presente quanto à eternidade presente. Por isso, a proposição 'Adão existe' pode ter dois significados. Primeiro: Adão está presente em um tempo ou momento presente; nesse caso, a proposição é falsa. Segundo: Adão está presente na eternidade; nesse caso, a proposição é verdadeira, porque Adão estaria no agora indivisível e infinito da eternidade, que abrange todo o tempo. Nesse agora eterno, tudo o que existe no tempo estaria presente, mesmo que em relação ao tempo de sua existência. Se imaginarmos Deus no agora indivisível de sua eternidade,

que transcende e abrange todo o tempo, e Ele declarar: 'Adão está presente neste meu agora eterno', fica claro que essa proposição seria verdadeira.
O parágrafo aborda a distinção teológica entre tempo e eternidade, conceito central na teologia medieval e patrística. A ideia de que a eternidade é um 'agora indivisível' que abrange todo o tempo remete à visão agostiniana e tomista da eternidade divina como simultaneidade perfeita, contrastando com a sucessividade do tempo humano (Confissões, Livro XI).

Embora normalmente entendamos as afirmações sobre o presente como referentes ao tempo atual, elas também podem ser interpretadas de outras maneiras, principalmente quando discutimos a existência das coisas na eternidade, como estamos fazendo aqui.
A discussão sobre a dupla interpretação do 'presente' reflete debates escolásticos sobre a onisciência divina e a contingência temporal, tema tratado por Tomás de Aquino na 'Suma Teológica' (I, q.14) e discutido na controvérsia molinista sobre a conciliação entre presciência divina e liberdade humana.

9. Portanto, uma vez estabelecido esse fundamento, Cayetano (em seu comentário sobre essa passagem), Capreolo e o Ferrariense (nos textos mencionados) afirmam que as seguintes proposições podem ter um duplo significado, a saber: 'todas as coisas coexistem com Deus'; 'todas as coisas existem na eternidade'; 'todas as coisas coexistem simultaneamente com Deus ou com a eternidade'.
Cayetano (Tomás de Vio, 1469-1534) foi cardeal e comentarista de Tomás de Aquino. Capreolo (João Capreolo, 1380-1444) foi chamado 'Princeps Thomistarum' por defender o tomismo. Ferrariense (Francisco Silvestre de Ferrara, 1474-1528) foi outro importante comentarista tomista. A menção a eles situa o debate no contexto do renascimento tomista do século XVI.

No primeiro sentido, as palavras 'coexistem' e 'existem' indicariam uma diferença de tempo presente. O significado dessas proposições seria o seguinte: Todas as coisas no tempo presente ou em um momento do tempo presente coexistem com Deus; existem na eternidade; coexistem simultaneamente com Deus ou com a eternidade. Esses autores afirmam — de acordo com esse sentido — que tais proposições são falsas, porque, para que se possa dizer com verdade que uma coisa coexiste com outra ou que existe em outra, é necessária a existência de ambas em uma duração que seria expressa por meio da cópula da proposição na qual se afirma tal coisa. Assim, como as coisas futuras não existem em um tempo presente, nem em um momento de um tempo presente, por essa razão, nesse tempo não coexistem com Deus nem com a eternidade, nem existem na eternidade, como é evidente pelo que dissemos em nossos 'Commentaria in primam D. Thomae partem', q. 10, art. 1 (disp. 2). Leiam-se também, se alguém desejar, as razões com as quais Cayetano demonstra isso mesmo em seus comentários a essa questão de Santo Tomás. Parece que os autores que impugnam a doutrina de Santo Tomás tomaram essas proposições no sentido que acabamos de explicar.
A crítica à interpretação literal da 'coexistência temporal' com Deus revela a preocupação em evitar o determinismo temporal, mantendo a distinção entre o eterno (Deus) e o contingente (criatura). Essa questão foi central nas disputas entre tomistas, escotistas e molinistas sobre a relação entre graça divina e liberdade humana.

10. As afirmações mencionadas podem ter um segundo significado, onde as palavras 'coexistem' e 'existem' não se referem ao tempo presente, mas a uma eternidade sempre presente. O sentido dessas afirmações seria o seguinte: todas as coisas, no 'agora' da eternidade, coexistem com Deus; todas as coisas, no 'agora' da eternidade, existem na eternidade; todas as coisas, no 'agora' da eternidade, coexistem simultaneamente com Deus ou com a eternidade, ou seja, não há um 'antes' nem um 'depois' — porque na eternidade não existe tempo —, mas apenas o 'agora' eterno, indivisível, infinito e que abrange todo o tempo. Essas afirmações são verdadeiras nesse segundo sentido. É assim que Santo Tomás e Boécio (em 'De Consolatione Philosophiae', livro 5, última prosa) as entendem, e também é assim que aparecem frequentemente nos escritos dos santos, especialmente em Santo Agostinho e Santo Anselmo.
O conceito de 'agora da eternidade' remete à compreensão teológica da eternidade divina como um presente indivisível, sem passado ou futuro, baseado em autores como Boécio (De consolatione) e Santo Tomás. Essa visão contrasta com o tempo humano, linear e sequencial.Santo Agostinho e Santo Anselmo são citados por suas contribuições à doutrina da eternidade, especialmente em obras como 'De civitate Dei' (Agostinho) e 'Proslogion' (Anselmo), que exploram a natureza atemporal de Deus.

11. Neste mesmo sentido, os Santos Padres às vezes negam que em Deus haja propriamente presciência. De fato, como no agora indivisível da eternidade, que é a duração própria da ciência divina, todas as coisas estão presentes e coexistem, e neste agora não há antes nem depois —de tal modo que, graças a algo presente na eternidade, Deus pudesse conhecer uma coisa antes que acontecesse—, por essa razão, em Deus não haveria presciência pela existência das coisas na eternidade, embora uma vez realizada a comparação em um momento determinado do tempo, em Deus haveria propriamente presciência, porque conheceria as coisas em um tempo infinito antes que acontecessem. A ciência divina não sofreria variação alguma pelo fato de que as coisas acontecessem posteriormente. Assim devemos entender Santo Agostinho em De quaestionibus ad Simplicianum (livro 2, q. 2), onde ele diz que a ciência de Deus não pode ser considerada propriamente presciência com respeito às coisas que vão acontecer no tempo. Assim também devemos entender Santo Anselmo, quando em De casu diaboli (capítulo 21) ele diz: «A presciência de Deus não pode ser denominada propriamente presciência, porque aquele para o qual tudo é presente, não tem presciência dos futuros, mas ciência das coisas presentes». Do mesmo modo devemos entender Boécio (De consolatione philosophiae, livro 5, prosa última), quando afirma que não se pode dizer que em Deus haja propriamente presciência, mas providência.
A negação da 'presciência' em Deus, conforme os Padres, deriva da ideia de que Ele vê todas as coisas no 'agora eterno', não como futuro, mas como presente. Isso se alinha com a visão de providência divina, onde Deus conhece atos humanos sem determinar suas escolhas.A referência a 'De casu diaboli' de Santo Anselmo aborda a relação entre liberdade humana e conhecimento divino, tema central no debate molinista sobre a concordia entre graça e livre-arbítrio.

12. Fico surpreso que Cayetano se considere o primeiro a descobrir essa maneira de defender a doutrina de Santo Tomás, já que Capreolo, nos textos mencionados, já havia usado essa abordagem antes dele. Além disso, a mesma distinção foi apresentada por Ricardo de Mediavilla (Quodlib. 3, q. 1) e outros que viveram antes de Cayetano.

Cayetano (Tommaso de Vio, 1469-1534) foi cardeal e teólogo tomista, conhecido por seus comentários a Aquino. Capreolo (1380-1444), chamado 'Princeps Thomistarum', defendeu o tomismo contra escotistas. Ricardo de Mediavilla (1249-1302) foi franciscano e teólogo escolástico, influente nas discussões sobre predestinação.

13. No entanto, é importante destacar que as seguintes afirmações não devem ser aceitas: 'todas as coisas existiram desde sempre na eternidade'; 'todas as coisas coexistiram simultaneamente com Deus ou com a eternidade'. Isso porque os verbos dessas frases estão no passado, o que não faz sentido ao falar da eternidade, onde não existe passado, apenas o presente eterno. Por outro lado, é correto afirmar: 'todas as coisas coexistem desde sempre com Deus'; 'todas as coisas, em sua existência, estão sempre presentes para Deus'; 'todas as coisas coexistem desde sempre simultaneamente com Deus ou com a eternidade'. Essas afirmações refletem a ideia de que todas as coisas existem no 'agora' da eternidade e estão sempre no presente diante de Deus. Santo Tomás de Aquino usa essas proposições, e não as primeiras. Também é válido dizer: 'Desde sempre, pode-se afirmar com verdade que todas as coisas estão presentes para Deus ou coexistem com Deus'. Isso significa que, em qualquer momento em que alguém disser 'todas as coisas coexistem com Deus', essa afirmação será verdadeira, e a palavra 'coexistem' se refere ao presente eterno.
A distinção entre tempos verbais ('existiram' vs. 'coexistem') reflete a preocupação em evitar anacronismos ao descrever a relação entre temporalidade e eternidade. Molina critica formulações que atribuem passado ou futuro à perspectiva divina, insistindo na imutabilidade do agora eterno.

14. Em relação ao primeiro argumento dos críticos de Santo Tomás, se aceitarmos a premissa maior e a menor ─que os eventos futuros ainda não aconteceram no tempo presente, nem no passado─, devemos rejeitar a conclusão se ela sugerir que os eventos futuros não coexistem com Deus ou com a eternidade. Isso porque, embora esses eventos ainda não tenham ocorrido no tempo, eles estão presentes no 'agora' eterno de Deus, que abrange todo o tempo futuro. No entanto, se a palavra 'coexistem' na conclusão se refere a uma duração temporal, sugerindo que os eventos futuros não coexistem com Deus ou com a eternidade em um tempo real ou imaginário que se estende desde o passado até o presente, então a conclusão deve ser aceita. Nesse caso, os eventos futuros ainda não aconteceram e, portanto, não poderiam coexistir com Deus ou com a eternidade nesse período. É nesse sentido que os críticos de Santo Tomás parecem apresentar sua objeção, embora Santo Tomás não ensine o contrário.
Santo Tomás refere-se a Tomás de Aquino (1225-1274), teólogo medieval cuja obra 'Suma Teológica' é central na teologia católica. O debate aqui gira em torno da relação entre a eternidade divina (existência atemporal de Deus) e os eventos futuros contingentes. A ideia de que a eternidade 'abrange' o tempo futuro está ligada à compreensão de Deus como transcendente ao tempo, tema comum na teologia medieval.O termo 'coexistem' aqui é crucial: na teologia tomista, Deus conhece todos os tempos (passado, presente, futuro) simultaneamente em seu 'agora eterno', sem que isso anule a liberdade humana.

15. Quanto ao segundo argumento, se aceitarmos a premissa maior e a menor, também precisaremos aceitar a primeira conclusão. Para que duas coisas coexistam, ambas precisam existir; portanto, é contraditório dizer que a eternidade coexiste com um tempo antes que esse tempo exista. Se dissermos

que o tempo coexiste com a eternidade, ou que está presente no 'agora' da eternidade, que abrange todo o tempo, então a conclusão se mantém. Se a palavra 'coexiste' no consequente se refere a um tempo presente, onde um tempo futuro coexiste com a eternidade, então a segunda conclusão também deve ser aceita. Além disso, Santo Tomás não discorda disso. No entanto, se 'coexiste' se refere à própria eternidade, onde um tempo futuro está presente e coexiste com a eternidade, então a conclusão deve ser negada, seja agora ou em qualquer outro momento, verdadeiro ou não, em relação à eternidade. Isso porque, na eternidade, o tempo futuro está presente e coexiste com ela.
A discussão sobre coexistência entre tempo e eternidade remonta a Agostinho de Hipona ('Confissões', Livro XI) e Boécio ('Consolação da Filosofia'). A premissa reflete o debate escolástico sobre como eventos temporais podem ser 'presentes' na eternidade sem contradizer sua natureza sequencial.A distinção entre tempo 'verdadeiro' (histórico) e 'imaginário' (abstração filosófica) mostra a influência de discussões aristotélicas sobre o tempo, adaptadas à teologia cristã.

16. Quanto ao terceiro argumento, a premissa maior deve ser aceita se entendida da seguinte forma: coisas que não podem coexistir entre si em suas próprias durações também não podem coexistir com uma terceira coisa nessas mesmas durações, se forem conectadas por uma proposição que sugira essa coexistência. Por exemplo, em um momento em que o passado e o futuro não podem coexistir, esses tempos também não podem coexistir simultaneamente com Deus ou com a eternidade, como já explicamos. No entanto, a premissa maior deve ser rejeitada se entendida da seguinte forma: coisas que não podem coexistir entre si em suas próprias durações também não podem coexistir com uma terceira coisa em uma duração que abranja as durações das outras duas, sugerida por uma proposição que conecte essa coexistência. Isso porque o passado e o futuro, que não podem coexistir em nenhum momento do tempo, podem coexistir na eternidade ─que abrange ambos os tempos─ com Deus ─cuja eternidade é a sua duração─ ou com a própria eternidade.
A noção de que passado e futuro coexistem na eternidade aparece em teólogos como Boécio, que via a eternidade como 'posse total e perfeita de vida interminável' ('Consolação da Filosofia', V). Isso contrasta com visões como a de Duns Scotus, que enfatizava a contingência dos futuros.O termo 'durações' refere-se à teoria medieval dos 'aevum' (duração angélica) e 'tempus' (tempo material), hierarquizando modos de existência temporal em relação à eternidade divina.

17. Para entender o quarto argumento, precisamos saber como as proposições com predicados opostos são verdadeiras ou falsas quando se referem ao 'agora' da eternidade. Algumas proposições têm predicados contraditórios, como: 'Sócrates está sentado' e 'Sócrates não está sentado'. Outras proposições são verdadeiramente contraditórias quando uma é afirmativa e a outra negativa, como: 'Sócrates está sentado' e 'Sócrates não está sentado'. Em ambos os casos, e em qualquer situação em que predicados opostos são atribuídos à mesma coisa, para que haja uma oposição real, o 'agora' temporal mencionado deve ser o mesmo. A oposição só existe quando se refere à mesma coisa, no mesmo aspecto e no mesmo momento.
A análise de proposições contraditórias remonta à lógica aristotélica (Lei da Não Contradição), aplicada aqui à teologia do tempo divino. O exemplo de Sócrates vem da tradição escolástica, que usava figuras clássicas para ilustrar argumentos.A 'cópula proposicional' (verbo 'é' que une sujeito e predicado) é

tratada segundo a teoria da supostação medieval, crucial para debates sobre verdades atemporais em relação a Deus.

18. Após essa explicação, é importante entender que, ao lidar com afirmações que contêm ideias opostas, podemos diferenciá-las da seguinte forma: se as afirmações se referem ao mesmo momento no tempo, elas não podem ser ambas verdadeiras ao mesmo tempo. No entanto, se se referem ao 'agora' da eternidade, podem ser verdadeiras simultaneamente. Isso ocorre porque, na eternidade, tudo o que acontece em diferentes momentos do tempo é visto como presente. Por exemplo, podemos dizer que Sócrates está sentado em um momento e não está sentado em outro, ou que ele pode ver em um momento e está cego em outro. Essas afirmações podem ser verdadeiras ao mesmo tempo se considerarmos o 'agora' da eternidade. Portanto, quando as afirmações se referem ao 'agora' da eternidade, as ideias opostas não se contradizem. No entanto, se as afirmações se referem ao mesmo sujeito e ao mesmo predicado, e uma é afirmativa e a outra negativa, elas se contradizem, independentemente de se referirem ao tempo ou à eternidade. Por exemplo, as afirmações 'Sócrates está sentado' e 'Sócrates não está sentado' são contraditórias, seja no tempo ou na eternidade. Isso porque a negação tem o poder de abranger tudo o que nega. Dizer 'na eternidade Sócrates não está sentado' é o mesmo que dizer 'na eternidade Sócrates não está sentado em nenhum momento'. Portanto, se Sócrates se sentou em algum momento do tempo, a afirmação 'Na eternidade Sócrates está sentado' é verdadeira, enquanto 'Na eternidade Sócrates não está sentado' é falsa. Além disso, não podemos concluir que, porque Sócrates não está sentado em um momento específico do tempo, ele não está sentado na eternidade.
O conceito de 'agora da eternidade' reflete a visão teológica medieval da eternidade divina como um presente atemporal que abarca todos os momentos temporais simultaneamente, contrastando com o 'agora temporal' humano. Isso está alinhado com a doutrina da onisciência divina, onde Deus conhece todos os eventos do tempo em um único ato eterno (cf. Salmos 90:4; 2 Pedro 3:8).A discussão sobre proposições contraditórias (ex: 'Sócrates está sentado' vs. 'não está sentado') remonta à lógica aristotélica, mas Molina aplica-a à teologia para resolver questões sobre liberdade humana e presciência divina, tema central em sua obra.

19. Dito isso, é fácil entender que a regra que Aristóteles apresenta no livro 2, capítulo 1 de 'De Interpretatione' — ou seja, que de uma proposição afirmativa indefinida pode-se deduzir corretamente uma proposição negativa definida — não se aplica a proposições cujas cópulas se referem ao 'agora' da eternidade. Essa regra só se aplica a proposições que expressam um 'agora' temporal, que são as que Aristóteles menciona no texto citado. A razão é a seguinte: essa regra funciona porque predicados contraditórios, como 'sentado' e 'não-sentado', não podem ser atribuídos ao mesmo sujeito no mesmo instante de tempo. Por exemplo, se é verdade que Sócrates não está sentado em um determinado momento, então é verdade que ele não está sentado naquele exato instante. No entanto, na eternidade, que abrange todos os momentos do tempo, predicados contraditórios podem ser atribuídos a Sócrates no mesmo 'agora' eterno. Por isso, não podemos concluir que, se na eternidade Sócrates é 'não-sentado', então na eternidade ele não está sentado.
Aristóteles, em 'De Interpretatione', estabelece as bases da lógica proposicional, analisando contradições. Molina adapta isso ao contexto teológico, distinguindo entre verdades temporais (sujeitas

à mudança) e verdades na perspectiva eterna (imutáveis para Deus).A menção a 'predicados contraditórios' (sentado/não-sentado) reflete o princípio de não-contradição, fundamental na escolástica, mas Molina flexibiliza sua aplicação na eternidade para harmonizar liberdade humana com a soberania divina.

Quando lidamos com proposições que são verdadeiras em momentos diferentes do tempo, elas não são contraditórias, pois suas afirmações referem-se a instantes distintos. Para que haja contradição, ambas precisariam referir-se ao mesmo momento temporal. Se duas proposições indicassem um mesmo instante no tempo, não poderiam ser simultaneamente verdadeiras. No entanto, se considerarmos que essas proposições são verdadeiras em momentos sucessivos no tempo e que a eternidade de Deus abrange todos esses momentos, então não há contradição. Isso significa que a verdade de ambas pode coexistir no 'agora' da eternidade, pois esse 'agora' não está sujeito à sucessão temporal. É nesse sentido que Cayetano, ao comentar Santo Tomás, afirma que 'não há inconveniente em que dois enunciados contraditórios, segundo o tempo, ocorram no mesmo agora da eternidade', embora tal linguagem seja considerada imprópria. Se, por outro lado, argumentarmos que, na eternidade, proposições contraditórias podem ser simultaneamente verdadeiras, então a lógica do argumento falha. A proposição que nega a existência de Adão seria falsa, pois implicaria que ele nunca existiu, nem mesmo no tempo em que de fato existiu. Como isso é evidentemente falso, deve-se rejeitar essa interpretação. Assim, a eternidade não altera a coerência lógica das proposições no tempo, mas as abrange de maneira distinta.
Cayetano (Tomás de Vio, 1469-1534) foi um cardeal e teólogo tomista influente. Sua interpretação de Tomás de Aquino sobre a eternidade é crucial aqui: ele argumenta que contradições temporais coexistem na eternidade não propriamente, mas por analogia, posição que Molina critica sutilmente.A distinção entre 'agoras temporais distintos' e 'agora eterno único' ilustra o debate escolástico sobre como eventos contingentes (ex: Adão existindo/não existindo) são conhecidos por Deus sem anular a liberdade humana.

21. Sobre o quinto argumento, devemos dizer que não é absurdo que o 'não-ser' de algo que é gerado não preceda o 'ser' dessa coisa no momento indivisível da eternidade, como acontece no tempo, porque a eternidade não tem 'antes' e 'depois', mas existe em sua totalidade de forma simultânea. No entanto, o próprio 'não-ser' da coisa gerada não se manifesta plenamente na eternidade, mas apenas na medida em que a eternidade corresponde ao tempo anterior à geração dessa coisa. Da mesma forma, o 'ser' da coisa já gerada não se manifesta plenamente na eternidade, exceto na medida em que corresponde ao tempo em que essa coisa já pode ser considerada gerada. Quanto à segunda parte do argumento, devemos negar sua conclusão. O 'ser' da coisa gerada não aparece na eternidade antes de aparecer no tempo, mas simultaneamente. Assim como, na eternidade, esse 'ser' não é produzido por uma ação distinta, nem por causas diferentes daquelas que o produzem no tempo, sua existência também não depende de outra existência, nem aparece na eternidade antes de aparecer no tempo. Pelo contrário, como é produzido e existe no tempo, por essa razão coexiste na eternidade, que abrange o tempo. Portanto, o 'ser' da coisa não se manifesta plenamente na eternidade, mas apenas na medida em que a eternidade corresponde ao tempo em que essa coisa existe, e que a eternidade abrange devido à sua duração indivisível e infinita, que é simultânea em sua totalidade.

# Discussão 49: Deus conhece com certeza as coisas futuras que podem ou não acontecer porque, para Ele, essas coisas já estão acontecendo. Isso permite que a liberdade humana e o conhecimento de Deus coexistam sem problemas?

1. No trecho mencionado, Santo Tomás, seguindo as ideias de Boécio (em 'A Consolação da Filosofia', livro 5, prosa final), dá uma resposta positiva. Ele se baseia em certos fundamentos, que não vamos apresentar na mesma ordem que ele usou.
Boécio (480-524 d.C.) foi um filósofo e estadista romano, autor de 'De consolatione philosophiae', obra que influenciou a teologia medieval ao abordar temas como providência divina e livre-arbítrio. Santo Tomás de Aquino (1225-1274) foi teólogo dominicano que sistematizou a teologia escolástica, integrando filosofia aristotélica ao pensamento cristão.

Primeiro fundamento: A eternidade, sendo uma duração indivisível e infinita, existe completamente ao mesmo tempo e abrange todo o tempo. Portanto, todas as coisas que acontecem em sequência ao longo do tempo estão sempre presentes para Deus, mesmo que, em relação às suas causas, elas se desenvolvam sucessivamente no tempo. Como o conhecimento de Deus, assim como o Seu ser, é medido em termos de eternidade, Deus conhece todos os atos contingentes de uma vez e simultaneamente. Na eternidade, esses atos estão presentes para Ele da mesma forma que existirão no tempo, embora, em relação às suas causas, eles se desenvolvam ao longo do tempo.

2. Segundo fundamento: Qualquer ação que depende de escolhas pode ser vista de duas formas. Primeiro: como algo que já aconteceu, fora do controle de suas causas; nesse caso, não a vemos como algo futuro ou incerto, mas como algo presente e definitivo. Dessa forma, podemos ter certeza absoluta sobre ela. Por exemplo, sabemos com certeza que Sócrates está sentado quando ele já está sentado. Segundo: como algo que ainda está nas mãos de suas causas; nesse caso, a vemos como algo futuro e incerto, que ainda não está decidido, porque a causa que a gera pode agir de maneiras diferentes. Se olharmos para uma ação incerta dessa segunda forma, não podemos ter certeza absoluta sobre ela. Por isso, quem conhece um efeito incerto apenas por suas causas não tem certeza sobre ele, mas apenas faz suposições.
O conceito de 'ato contingente' refere-se a eventos que poderiam não ocorrer, dependendo de escolhas livres ou causas acidentais. Luis de Molina, posteriormente, desenvolverá a doutrina do 'conhecimento médio' divino (scientia media) para explicar como Deus conhece tais atos sem determinar sua ocorrência.

3. Com base nesses dois fundamentos, Santo Tomás conclui que, como o entendimento divino conhece todos os futuros contingentes não apenas em relação às suas causas, mas também em relação ao seu próprio ser em ato, ou seja, como eles existem em si mesmos — o que está presente aos olhos divinos de maneira independente de suas causas —, como é evidente a partir do primeiro fundamento, Deus conhece com certeza todos os atos contingentes, mesmo que cada um deles seja, no tempo, um futuro

contingente em relação às suas causas. Santo Tomás argumenta, portanto, que a contingência das coisas no tempo, quando relacionada às suas causas, é compatível com a presciência certa e infalível de Deus. Ele afirma isso em 'De veritate' (questão 2, artigo 12) e em 'Contra gentes' (livro 1, capítulo 67).
'De veritate' (Sobre a Verdade) e 'Contra gentes' (Contra os Pagãos) são obras fundamentais de Tomás de Aquino. A primeira discute questões teológicas, enquanto a segunda é uma defesa racional do cristianismo frente a outras cosmovisões.

4. No entanto, não se sabe se Santo Tomás teria defendido que Deus possui um conhecimento certo e imutável dos futuros contingentes apenas por essa razão, ou se, além disso, ele teria afirmado isso porque Deus possui ideias que, após a livre decisão de Sua vontade, permitiriam que Ele conhecesse os futuros com certeza, mesmo que esses futuros não estivessem presentes para Ele em sua existência atual. Isso será examinado com mais detalhes na próxima disputa e na penúltima.
O termo 'futuros contingentes' refere-se a eventos futuros que, em sistemas teológicos medievais, não são determinados por necessidade absoluta, preservando a noção de liberdade humana. Santo Tomás de Aquino (1225-1274), teólogo escolástico, discutia a relação entre a onisciência divina e a liberdade humana, argumentando que Deus conhece os futuros contingentes por sua eternidade atemporal, onde tudo está 'presente' para Ele.

5. Comentando essa passagem, Cayetano e outros seguidores de Santo Tomás concordam e o apoiam quando ele diz: 'Portanto, tudo o que existe no tempo está presente para Deus desde sempre, não apenas porque Ele tem em si mesmo as razões das coisas, como alguns dizem, mas porque Ele olha para todas as coisas desde sempre, na medida em que estão presentes diante dEle'. Quando Santo Tomás diz 'por ter presentes em si mesmo as razões das coisas', ele parece se referir às ideias das coisas, como Cayetano e outros afirmam ao comentar essa passagem. Santo Tomás parece ensinar que os eventos futuros no tempo estão presentes para Deus como objetos conhecidos com certeza, porque Deus possui em si mesmo as razões das coisas. No entanto, isso não é o único motivo, mas também porque Ele olha para todas as coisas como presentes diante dEle, de acordo com sua existência real.
Cayetano (Tommaso de Vio, 1469-1534) foi um cardeal e comentarista tomista influente. A citação destaca a visão de que a presciência divina não depende apenas das 'ideias' (conceitos platônicos adaptados por Tomás como formas exemplares na mente de Deus), mas também da presencialidade eterna de todas as coisas para Deus, superando a mera causalidade objetiva.

6. No entanto, alguém poderia argumentar que Santo Tomás teria defendido a opinião contrária. Primeiro, porque ele distingue dois estados no futuro contingente: um, enquanto existe em ato, fora de suas causas; outro, enquanto ainda está em sua causa. Santo Tomás afirma que o futuro contingente pode ser conhecido com certeza no primeiro caso, mas não no segundo. Em 'De veritate' (q. 2, art. 12), ele parece dizer claramente que, visto dessa forma, algo contingente não pode ser conhecido com certeza por Deus. Ele acrescenta: 'Por isso, quem conhece um efeito contingente apenas em sua causa, não tem certeza sobre ele, mas apenas uma conjectura.' Segundo, se Santo Tomás acreditasse que as razões das ideias são suficientes para que Deus conheça os futuros com certeza antes que aconteçam — seja no tempo ou na eternidade —, ele teria explicado isso com mais detalhes. Ele teria explorado como, por meio das razões das ideias, Deus poderia conhecer com certeza o que está no livre arbítrio

das criaturas e como a liberdade humana se harmoniza com a presciência divina. Ele não teria se concentrado tanto em explicar a certeza da presciência divina apenas pela presença das coisas na eternidade, nem em conciliar a contingência das coisas com a certeza da presciência apenas por esse motivo. Terceiro, se Santo Tomás quisesse afirmar que Deus conhece os futuros contingentes com certeza por ambas as razões, ele teria dito: 'Por isso, tudo o que existe no tempo está presente para Deus desde sempre, não apenas porque Ele tem em si as razões das coisas, como alguns dizem, mas também porque seu olhar se dirige &c.' Isso sugeriria que ele considerava ambas as razões suficientes. No entanto, como a ideia de que as razões das ideias são suficientes para conhecer os futuros contingentes com certeza não se alinha com o que Santo Tomás ensina, e como ele não diz 'mas também porque &c.', mas apenas 'mas porque &c.', e porque há uma razão válida para ele não excluir totalmente as razões das ideias — já que essas palavras se referem não apenas aos futuros contingentes, mas a tudo o que existe no tempo, incluindo coisas necessárias e coisas com causas determinadas —, é provável que Santo Tomás não quisesse afirmar que Deus conhece os futuros contingentes com certeza também por meio das razões das ideias.
Em *De veritate* (obra de Tomás de Aquino), q.2, art.12, ele explora como Deus conhece efeitos contingentes: não apenas como possíveis em suas causas, mas como certos em sua existência atual na eternidade. A distinção entre 'existência em ato extrínseco' (realizado) e 'em causa' (potencial) reflete a escolástica medieval, buscando harmonizar liberdade humana e presciência divina.

7. Para expressar minha opinião sobre essa questão, em primeiro lugar, mesmo sem considerar as razões que acabamos de apresentar, eu não me arriscaria a afirmar que Santo Tomás — a quem desejo ardentemente ter como guia e não como adversário — acreditasse que Deus conhece os futuros contingentes com certeza apenas porque as coisas existem. Pelo contrário, acredito que, ao examinar essa questão com cuidado, Santo Tomás teria defendido o oposto.
Luis de Molina (1535-1600), autor da *Concordia*, era jesuíta e propôs a 'ciência média' para conciliar liberdade humana e onisciência divina. Seu respeito por Tomás de Aquino ('patrono') indica o contexto da Contra-Reforma, onde tomistas e molinistas debatiam a interação entre graça divina e livre-arbítrio.

Eu menciono isso, em primeiro lugar, porque, no livro 'Contra Gentes' (livro 1, capítulo 67, razão 3), Santo Tomás argumenta que Deus conhece os eventos futuros que dependem de escolhas livres. Ele explica que, assim como um efeito necessário é conhecido com certeza a partir de uma causa necessária, um efeito que depende de escolhas (contingente) também pode ser conhecido com certeza a partir de uma causa completa que permite essa escolha, desde que nada a impeça. Portanto, como Deus conhece não apenas as causas dos efeitos contingentes, mas também as possíveis interferências, Ele pode conhecer com certeza os eventos futuros que dependem de escolhas. No entanto, ao comentar essa passagem, o Ferrariense aplica esse raciocínio apenas aos eventos futuros que vêm de causas naturais, que, embora possam ser impedidas, são determinadas por sua própria natureza a produzir certos efeitos. Ele não aplica esse raciocínio aos eventos que dependem do livre-arbítrio, pois, se nada impedir, está no poder do livre-arbítrio decidir se um efeito será produzido ou não, ou escolher entre efeitos opostos.
Santo Tomás de Aquino, na Suma Contra os Gentios, argumenta sobre o conhecimento divino dos futuros contingentes. Futuros contingentes são eventos que dependem de causas livres ou acidentais, não necessariamente determinados. A discussão entre tomistas e molinistas gira em torno de como

Deus conhece tais eventos sem anular a liberdade humana. Ferrariense (Francisco Silvestre de Ferrara) foi um comentarista tomista do século XVI, conhecido por suas explicações sobre a Suma Contra os Gentios, mas aqui é destacada sua ressalva em limitar o argumento de Tomás a causas naturais, excluindo o livre-arbítrio.

Dizer isso também me motiva, em segundo lugar, pelo fato de que sustentar o que se atribui a Santo Tomás tiraria a dignidade da ciência divina ou, mais ainda, seria perigoso em matéria de fé, para não dizer algo mais. Não consigo acreditar que Santo Tomás tenha defendido algo que, de certa forma, diminui a dignidade da ciência divina e é pouco consistente com a fé católica, especialmente quando não há nada que o obrigue a isso, há indícios significativos do contrário e tantos estudiosos afirmam que Santo Tomás sustentou, com base também nas razões das ideias, que Deus possui um conhecimento certo dos futuros contingentes.
A 'ciência divina' refere-se à onisciência de Deus, um atributo central na teologia cristã. A preocupação com a 'dignidade' dessa ciência está ligada à defesa de que Deus não depende das causas secundárias para conhecer o futuro, preservando Sua transcendência. As 'razões das ideias' aludem à doutrina das ideias divinas (modelos eternos das coisas em Deus), usada para explicar como Ele conhece todas as possibilidades antes de decretar a criação.

8. Nesta discussão, nossa primeira conclusão é a seguinte: Deus não conhece os eventos futuros contingentes apenas porque eles existem de alguma forma na eternidade, fora de suas causas. Em vez disso, devido à sua sabedoria suprema, Ele compreende todas as coisas — de maneira contingente ou livre — antes mesmo de decidir qualquer coisa. Isso ocorre porque, em sua onipotência, Ele considera todas as possíveis causas secundárias e como elas poderiam agir, dependendo das ordens e circunstâncias que Ele escolher estabelecer. Assim, ao decidir livremente criar uma ordem específica de coisas e causas, Ele já conhece, em si mesmo e em seu decreto, tudo o que acontecerá ou não por meio dessas causas secundárias, seja de forma contingente ou livre. Isso acontece antes que qualquer coisa ocorra no tempo ou que algo criado exista na eternidade, segundo nossa compreensão, mas com base na realidade.
Molina propõe a 'ciência média' (scientia media), conceito chave do molinismo. 'Causas segundas' são as causas criadas (como a vontade humana), distintas da Causa Primeira (Deus). A 'existência na eternidade' extrínseca às causas refuta a visão de que os futuros contingentes existem 'em si mesmos' na eternidade, defendendo que Deus os conhece por meio de Sua vontade e onipotência, harmonizando presciência e liberdade humana.

9. A primeira parte desta conclusão — e ainda mais as demais — é tão certa que não tenho dúvidas de que defender o oposto é perigoso para a fé.
A afirmação de que negar a conclusão é 'perigoso em matéria de fé' reflete o contexto pós-Reforma, onde debates sobre predestinação e livre-arbítrio eram sensíveis. A Igreja Católica, no Concílio de Trento (1545-1563), reafirmou a cooperação entre graça divina e liberdade humana, rejeitando tanto o pelagianismo quanto o determinismo calvinista.

Primeira demonstração: As Sagradas Escrituras mostram claramente que Deus, o Ser Supremo, tem conhecimento certo de alguns eventos futuros que dependem da livre escolha humana, mas que nunca aconteceram nem acontecerão. Esses eventos não existem na eternidade. Portanto, Deus não os conhece com certeza apenas porque os eventos futuros têm uma existência na eternidade fora de suas causas.

A conclusão é clara; o argumento é apresentado da seguinte forma: Deus sabe que os habitantes de Tiro e Sidônia teriam se arrependido com profunda tristeza, vestindo-se de cilício e cobrindo-se de cinzas, se tivessem testemunhado os milagres que ocorreram em Corazim e Betsaida. Isso é evidente pelo que está escrito em Mateus 11:21: 'Se os milagres que foram realizados entre vocês tivessem acontecido em Tiro e Sidônia, eles já teriam se arrependido, vestindo-se de cilício e cobrindo-se de cinzas.' Como essa condição não se cumpriu, o arrependimento nunca aconteceu nem acontecerá, embora fosse um evento futuro que dependia da livre escolha das pessoas. Da mesma forma, em 1 Samuel 23:10-12, Davi perguntou ao Senhor se Saul viria a Queilá, e o Senhor respondeu: 'Ele virá.' Davi também perguntou se os habitantes de Queilá, que haviam recebido muitos benefícios dele, o entregariam a Saul e seus homens; e o Senhor respondeu: 'Eles o farão.' Aqui, Deus revelou a Davi dois eventos futuros que dependiam da vontade humana, mas que nunca ocorreram e nunca ocorrerão. Além disso, isso pode ser demonstrado da seguinte maneira: prevendo os pecados em que os justos poderiam cair se vivessem muito tempo, Deus muitas vezes os remove deste mundo com misericórdia, como está escrito em Sabedoria 4:11: 'Ele foi levado para que a maldade não corrompesse sua mente e o engano não seduzisse sua alma.' Um pouco mais adiante, lemos: 'Sua alma agradava ao Senhor; por isso, Ele o tirou rapidamente do meio da maldade.' Portanto, como esses pecados eram eventos futuros que dependiam da livre escolha, Deus os previu, mas eles nunca aconteceram. Por tudo isso, fica claro que Deus conhece os eventos futuros que dependem da vontade humana, não apenas porque eles existem na eternidade.
A referência a Tiro e Sidom (cidades fenícias conhecidas por sua idolatria no Antigo Testamento) ilustra a doutrina do 'futuro condicional' (conhecimento médio de Deus). O exemplo de 1 Samuel 23 mostra Saul, primeiro rei de Israel (c.1047-1007 a.C.), cuja perseguição a Davi revela a interação entre soberania divina e livre-arbítrio.O Livro da Sabedoria (considerado deuterocanônico) foi escrito no contexto judaico helenístico (séc. I a.C.), refletindo sobre a providência divina. A ideia de Deus prevenir a queda dos justos remete ao debate patrístico sobre a morte prematura como misericórdia divina.

10. Eu sei que Cornélio Jansênio, assim como Santo Ambrósio, ao explicar essa passagem, fala sobre a transferência de Enoque. No entanto, a explicação mais comum, como a de São Cipriano (em 'De immortalitate', próximo ao final; e 'Testimonia ad Quirinum', livro 4) e Santo Agostinho (nas 'Epístolas' 105 e 107; e 'De praedestinatione sanctorum', capítulo 14), fala sobre a transferência dos justos por meio da morte. Recomendo a leitura de Nicolau de Lira e Dionísio, o Cartuxo, em suas explicações dessa passagem. Essa interpretação está em harmonia com o que é dito antes e depois no mesmo capítulo, e até mesmo com o que é dito no capítulo anterior e no seguinte. Quem quiser minimizar o significado desse testemunho, teria que explicá-lo assim: 'Quando se diz que a maldade... é como se dissesse que a maldade não vai perverter sua inteligência, e quando se diz que o engano... é como se dissesse que o engano não vai seduzir sua alma'; ou seja, como se ambas as coisas fossem incertas para

Deus. Quem não vê que essa explicação da passagem de Sabedoria é forçada, estranha e absurda, e que a interpretação de Santo Agostinho (em sua 'Epístola 105' citada) é a correta e a que os Doutores geralmente ensinam, ou seja: 'para que a maldade não perverta sua inteligência e para que o engano não seduza sua alma', como Deus previa que aconteceria e, por isso, apressou-se em tirá-lo do meio das iniquidades, pois sua alma era do seu agrado? Mesmo que se estivesse falando da transferência de Enoque, essa passagem deveria ser explicada da mesma forma e confirmaria nossa opinião.
Cornélio Jansênio (1585-1638) foi bispo de Ypres e fundador do jansenismo, movimento que negava o livre-arbítrio radicalmente, opondo-se aos molinistas. A citação de Ambrósio de Milão (340-397), Cipriano de Cartago (200-258) e Agostinho de Hipona (354-430) mostra o debate sobre a interpretação da vida de Enoque (Gn 5:24) como protótipo da eleição divina.Nicolau de Lira (1270-1349) e Dionísio Cartuxo (1402-1471) representam a tradição exegética medieval. A discussão sobre a 'transferência dos justos' toca na doutrina da predestinação agostiniana versus a visão molinista de cooperação divino-humana.

11. Segunda demonstração: Por meio de seu conhecimento natural, Deus compreende a si mesmo e, em si mesmo, tudo o que está nEle de forma eminente. Assim, Ele conhece o livre-arbítrio de qualquer criatura que possa criar, graças à sua onipotência. Portanto, antes de qualquer decisão livre de sua vontade e em virtude da excelência de seu conhecimento natural, que supera infinitamente todas as coisas que contém em si mesmo de forma eminente, Ele entende o que o livre-arbítrio de cada criatura faria — supondo que Deus decidisse colocá-la em uma determinada ordem de coisas, com certas circunstâncias ou auxílios — de acordo com sua liberdade inata. Mesmo que Deus pudesse impedir esse ato ou realizar o oposto, se assim desejasse, Ele veria o que a criatura faria nessa hipótese, e não o que realmente fará. Pois seria indigno da excelência e perfeição do conhecimento divino — e até mesmo ímpio e incompatível com uma compreensão tão profunda do livre-arbítrio de cada criatura — afirmar que Deus ignora o que eu faria, em função da liberdade do meu arbítrio, se Ele me colocasse em outra ordem de coisas ou, na mesma ordem em que me colocou, decidisse conceder-me mais ou menos auxílios do que os que de fato me concedeu, ou se me desse uma vida mais longa ou permitisse maiores tentações. Portanto, mesmo antes de decidir algo por sua livre vontade, Ele conhece com certeza, por meio de seu conhecimento natural, todos os futuros contingentes que podem ou não acontecer, mas não de forma absoluta, e sim sob a hipótese de que Ele decida criar uma determinada ordem de coisas, com certas circunstâncias. Assim, ao escolher livremente a ordem de coisas que realmente escolheu, em sua decisão e decreto de vontade — antes que, a partir desse momento, pelo menos segundo nosso modo de entender, mas com base na realidade, algo apareça no tempo ou na eternidade como um ser real —, Deus conheceu com certeza e de maneira absoluta quais coisas contingentes acontecerão ou não. Portanto, para conhecer essas coisas com certeza, Deus não precisa que elas existam na eternidade.
O termo 'ciência natural' (scientia naturalis) na teologia molinista refere-se ao conhecimento divino de todas as possibilidades lógicas, distinto da 'ciência livre' (scientia libera) sobre o que efetivamente ocorrerá. A 'eminência' divina remete ao axioma tomista de que Deus contém todas as perfeições criaturiais de modo superior (Summa Theologiae I, q.4).O conceito de 'ordem de coisas' (ordo rerum) relaciona-se à doutrina dos decretos divinos condicionados e absolutos, central na Concordia para harmonizar presciência e liberdade humana.

No entanto, precisamos ir até a causa mais profunda pela qual acreditamos que Deus conhece com certeza todos os eventos futuros que dependem de escolhas livres. É por essa razão que, se não estivermos enganados, na próxima discussão mostraremos claramente como a liberdade humana e a natureza imprevisível dos eventos se harmonizam com o conhecimento prévio de Deus.
O parágrafo aborda a tensão entre a presciência divina e a liberdade humana, um tema central na teologia protestante e na obra de Molina. A 'presciência divina' refere-se à crença de que Deus conhece todos os eventos futuros, incluindo ações humanas contingentes (livres). Molina propõe a 'ciência média' (scientia media), um conceito teológico que busca harmonizar a soberania divina com a liberdade humana, argumentando que Deus conhece como as criaturas agiriam em qualquer circunstância possível, sem determinar suas escolhas. Isso contrasta com visões deterministas, como as do calvinismo ortodoxo.

12. Terceira demonstração: Deus não obtém seu conhecimento das coisas, mas conhece tudo em si mesmo e a partir de si mesmo; portanto, a existência das coisas —seja no tempo, seja na eternidade— não faz com que Deus saiba com certeza o que vai acontecer ou não. Pois, como Deus já tem em si mesmo —antes de toda existência de objetos— onde recorrer para conhecer tudo plenamente e com perfeição, daí se segue que a existência das coisas criadas não confere nenhuma perfeição ao conhecimento que Deus tem delas, nem produz nenhuma variação nesse conhecimento. Por isso, em Deus, o conhecimento intuitivo e o abstrativo —ou, melhor dizendo, de simples inteligência— não diferem de maneira alguma, mas apenas a partir da condição da existência ou não do objeto, um e o mesmo conhecimento —igualmente evidente e igualmente perfeito em si mesmo— é chamado de 'intuitivo' ou 'de simples inteligência', como explicamos em nossos comentários ao artigo 9. Mas, como em nós e nos anjos o conhecimento evidente das coisas futuras contingentes depende da existência delas e da experiência pela qual sabemos que essas coisas possuem existência na natureza em termos de uma existência real, daí se segue: que o conhecimento por experiência e intuitivo, tanto nos anjos quanto em nós, se distingue em espécie do conhecimento abstrativo; que seja muito mais perfeito do que este; e, por isso, que a existência dos objetos contribua para a perfeição do conhecimento que os anjos ou os homens formam, como já explicamos em nossos comentários ao artigo mencionado e também em outros lugares.
Molina diferencia o 'conhecimento intuitivo' (conhecimento direto da realidade existente) e 'abstrativo' (conhecimento conceitual ou hipotético). Para Deus, essa distinção não se aplica, pois Seu conhecimento é perfeito e independente da existência temporal das coisas. Isso reflete a doutrina da simplicidade divina, comum na teologia medieval, que afirma que Deus não possui 'partes' ou modos de conhecimento separados. A menção aos anjos e humanos destaca a diferença entre o conhecimento divino (imutável) e o conhecimento criatural (dependente da experiência), um ponto crucial na controvérsia De Auxiliis entre jesuítas e dominicanos no século XVI.

13. Quarta demonstração: Deus possui providência e predestinação sobre os eventos futuros que dependem de escolhas livres. Portanto, Ele tem um conhecimento prévio e certo pelo qual sabe, antes que algo exista, o que acontecerá ou não, considerando a hipótese de conceder este ou aquele auxílio, ou de organizar as coisas de uma forma ou de outra. Se não fosse assim, como Ele poderia ter

planejado e organizado tudo com Sua providência, guiando os bons resultados contingentes por meio de causas naturais e livres, e permitindo os maus, para que deles surgissem bens maiores? Da mesma forma, como poderia ter ocorrido a predestinação de certas causas livres, para que alcançassem resultados e fins contingentes, por um ou outro meio? Assim como um artesão, se não soubesse de antemão o que deseja criar, não saberia como mover suas mãos ou usar suas ferramentas para produzir o resultado desejado, da mesma forma, se Deus não previsse — antes de decidir, por meio de Seu decreto livre, aplicar os meios e organizar as coisas como realmente foram ordenadas — o que aconteceria a partir de uma determinada disposição, Ele não saberia como ordenar as coisas para que alcançassem seus fins. Em vez disso, as coisas aconteceriam quase por acaso, independentemente do conhecimento prévio de Deus, e Ele só saberia como elas ocorreriam após sua existência. Mas isso seria absurdo e completamente contrário à natureza divina. Portanto, Deus conhece com certeza os eventos futuros contingentes antes que eles existam, ou seja, antes de Seu decreto livre, por meio de um conhecimento natural e hipotético, considerando que Ele deseja criar e organizar as coisas de uma forma ou de outra no decreto livre que, como causa, precede a existência dos eventos futuros, tanto na eternidade quanto no tempo, de maneira absoluta e sem qualquer condição.
A analogia do 'artesão' remete a debates sobre a providência divina. Molina argumenta que Deus, como um planejador perfeito, ordena os meios para alcançar Seus fins, considerando as respostas livres das criaturas (via ciência média). A 'predestinação' aqui não é calvinista (decretação incondicional), mas condicional, baseada na presciência divina das escolhas humanas. Isso reflete a resposta jesuíta ao agostinianismo rigoroso, buscando preservar a responsabilidade humana sem negar a soberania divina.

14. Demonstração: Deus permite os pecados. Dizemos que alguém permite algo quando prevê o que vai acontecer, não o impede e não quer impedi-lo, mesmo tendo o poder de fazê-lo. Portanto, como os pecados fazem parte dos eventos futuros que dependem de escolhas livres, Deus conhece com certeza esses eventos futuros, considerando que Ele não deseja impedi-los antes que aconteçam — pelo menos do ponto de vista natural ou, mais precisamente, de acordo com nossa maneira de entender, com base na realidade —, seja no tempo ou na eternidade. Essa conclusão pode ser ainda mais reforçada pelo que discutiremos na próxima conclusão.
A permissão divina do pecado é um dilema teológico clássico. Molina sustenta que Deus permite o mal (sem causá-lo) para respeitar a liberdade humana e obter bens maiores, alinhando-se com a teodiceia agostiniana. Isso pressupõe a distinção entre vontade antecedente (Deus não deseja o mal) e vontade consequente (permite-o em vista de Seus propósitos). O texto antecipa debates posteriores, como o livre-arbítrio em Erasmo e a escravidão da vontade em Lutero.

15. Segunda conclusão: Embora seja possível defender que a afirmação 'Todas as coisas que existem, existiram ou existirão em qualquer momento do tempo coexistem com Deus ou, em termos de sua existência, estão presentes para Deus de maneira extrínseca às suas causas' seja verdadeira em qualquer instante em que é dita em relação à eternidade — já que as palavras 'coexistem' e 'são' não se referem ao momento temporal em que são pronunciadas, mas ao 'agora' da eternidade, não em um sentido inadequado (ou seja, como se o 'agora' da eternidade correspondesse exatamente a um instante ou parte do tempo), mas em um sentido adequado (ou seja, como uma duração infinita que abrange todo o tempo, passado e futuro, conhecido por Deus —, ainda assim, por um lado, não considero aceitável que

as coisas que acontecem no tempo tenham existência na eternidade antes de existirem no tempo — ou que, em termos de suas existências, estejam presentes para Deus na eternidade antes de estarem realmente presentes no tempo — e, por outro lado, não creio que Deus conheça com certeza os futuros contingentes porque eles têm existência na eternidade antes de existirem no tempo. Portanto, a afirmação 'Todas as coisas coexistem desde sempre com Deus ou, em termos de suas existências, estão presentes para Deus de maneira extrínseca às suas causas', no sentido explicado anteriormente, não serve, em minha opinião, para demonstrar a certeza da presciência divina dos futuros contingentes, nem para conciliar a contingência das coisas com a presciência divina.
O parágrafo aborda o debate histórico entre molinistas e tomistas sobre a relação entre a presciência divina e a contingência das coisas. Molina rejeita a ideia de que as coisas existem 'eternamente' antes de seu tempo, preservando a liberdade humana e a contingência, fundamentais na teologia molinista.

16. O que me leva a afirmar isso é o seguinte. Primeiro: A existência das coisas criadas não acrescenta absolutamente nada ao conhecimento que Deus tem delas. Ele não depende dessa existência, nem recebe dela qualquer perfeição ou certeza, como já expliquei. Além disso, não devemos pensar que as coisas que acontecem ao longo do tempo já existem de alguma forma na eternidade antes de existirem no tempo. Ou seja, não é porque algo existe na eternidade, de forma antecipada e independente de suas causas, que Deus pode conhecê-lo com certeza como algo futuro no tempo. No entanto, para que Deus possa prever com certeza as coisas antes que elas existam no tempo, é necessário que isso seja verdadeiro.
O termo 'prolepse' refere-se à ideia (rejeitada por Molina) de que as coisas futuras teriam uma existência antecipada na eternidade, usada por alguns teólogos para explicar a presciência divina. Molina argumenta que o conhecimento de Deus não depende de uma existência prévia das coisas, mas de Sua natureza infinita.

Se Boécio, Santo Tomás e outros que afirmam que Deus conhece com certeza os futuros contingentes realmente quiseram dizer isso, confesso que não entendo e acredito que isso não pode ser verdade. Pois, se aceitarmos essa ideia, teríamos que admitir que, quando usamos a palavra 'é' para indicar o presente, a frase 'Todas as coisas que acontecerão ou existirão ao longo do tempo já estão garantidas em sua existência na eternidade' seria verdadeira. Isso porque, mesmo que no momento em que essa frase é dita, as coisas futuras ainda não existam no tempo, elas já estariam presentes na eternidade devido ao conhecimento antecipado de Deus, que lhes dá existência na eternidade antes de acontecerem no tempo. Embora muitos pareçam aceitar isso e usem essa forma de falar, não acredito que isso possa ser verdade, como expliquei em discussões anteriores. As coisas que acontecem no tempo não têm outras causas que garantam sua existência na eternidade além das mesmas causas que as produzem no tempo. Essas causas não as produzem na eternidade de uma maneira diferente da que as produz no tempo, nem lhes conferem uma existência dentro da eternidade, ou seja, dentro do próprio Deus, o que seria absurdo e até irreverente. Em vez disso, enquanto essas causas produzem as coisas no tempo, elas também fazem com que essas coisas existam na eternidade. Como a eternidade é indivisível e infinita, ela coexiste com todo o tempo, de modo que tudo o que existe no tempo também existe na eternidade. Portanto, não devemos pensar que a eternidade, que abrange todo o tempo, faz com que as coisas futuras existam nela antes de acontecerem no tempo. Isso seria incrível, desnecessário e eliminaria a

liberdade e a contingência das coisas, como vou mostrar a seguir. Em vez disso, a eternidade coexiste com todo o tempo e cada parte dele, mas cada parte do tempo só existe por si mesma, não por algum defeito da eternidade, mas porque essa parte do tempo ainda não existe por si mesma.
Boécio (filósofo cristão do século VI, autor de 'A Consolação da Filosofia') e Tomás de Aquino (teólogo escolástico do século XIII) defendiam que a eternidade divina 'abarca' o tempo, permitindo a Deus conhecer os futuros contingentes. Molina contrapõe que isso não implica existência real das coisas na eternidade antes do tempo, evitando o determinismo.

17. É fácil mostrar que a liberdade do nosso livre-arbítrio e a contingência das coisas desapareceriam completamente se alguém afirmasse, primeiro, que, como a eternidade existe de forma completa e simultânea, as coisas já existem nela antes de existirem no tempo. Assim, tudo o que acontecerá no tempo já estaria presente na eternidade, fora de suas causas e em sua verdadeira existência, desde sempre. Segundo, que isso ocorreria de forma tão certa que, a partir disso, Deus saberia com certeza o que acontecerá de modo contingente no tempo. Pois nem o livre-arbítrio nem outras causas poderiam agir de forma diferente, já que essas causas já teriam agido na eternidade da mesma maneira que agirão no futuro. Se pudessem agir de outro modo, isso não estaria presente na eternidade com tanta certeza, e, portanto, o conhecimento divino não poderia ter certeza sobre o que acontecerá de forma contingente no tempo.
Molina enfatiza que a visão oposta (existência prévia das coisas na eternidade) anularia a liberdade do arbítrio, pois as causas livres já estariam 'fixadas' na eternidade. Isso reflete o cerne do molinismo: harmonizar a soberania divina com a liberdade humana, evitando o fatalismo teológico.

18. Em segundo lugar: As coisas que, após um dia, vão acontecer no tempo de maneira contingente, até esse dia podem acontecer ou não, tanto no tempo quanto na eternidade. Por exemplo, o ato do meu livre arbítrio que vai ocorrer amanhã ainda pode não acontecer no tempo; caso contrário, não seria algo contingente. Como esse ato não existe na eternidade, exceto pelo ser que ele terá no tempo, ele também pode não estar presente na eternidade. Se estivesse, não seria contingente. Portanto, o conhecimento de Deus sobre esse ato que ocorrerá amanhã não tem, até hoje, uma certeza absoluta baseada na existência desse ato na eternidade, porque ele poderia não estar presente na eternidade. Assim, a existência das coisas na eternidade não é a base para que Deus saiba com certeza as coisas futuras contingentes.
O conceito de 'futuros contingentes' refere-se a eventos que dependem da liberdade humana e, portanto, não são necessários. Molina debate como Deus conhece esses eventos sem anular a contingência, tema central na teologia molinista.A 'ciência divina' aqui mencionada alude à doutrina da presciência de Deus, que coexiste com o livre-arbítrio humano, um ponto de controvérsia entre protestantes, católicos e reformados no século XVI.

Quando falamos que todas as coisas — presentes, passadas e futuras — existem tanto no tempo quanto na eternidade, isso deve ser entendido em relação à eternidade no sentido correto, ou seja, como a eternidade abrange a totalidade do tempo. A eternidade existe e sempre existiu até hoje, correspondendo ao momento presente e a todo o tempo passado. No entanto, em relação ao tempo futuro, a eternidade ainda não existe, não porque falte uma parte da eternidade que corresponda ao futuro, mas porque o tempo futuro ainda não chegou para se alinhar com ela.

A analogia entre eternidade e tempo reflete a influência de Boécio (século VI), que descreveu a eternidade como 'a posse total e perfeita de uma vida interminável' (Consolação da Filosofia, Livro V).O termo 'cópulas' aqui se refere à relação entre a existência temporal e a percepção eterna de Deus, um conceito comum na filosofia medieval.

Podemos entender isso melhor com um exemplo: imagine o centro de um círculo e a linha que o circunda. O centro representa a eternidade, que é indivisível, enquanto a linha ao redor simboliza o tempo, que flui e passa. Quando começamos a desenhar o círculo, o centro ainda não se conecta com a parte que ainda será traçada, mas apenas com o que já foi desenhado. Isso não acontece porque o centro esteja incompleto, mas porque a parte que falta ainda não existe. O centro já está completo em si mesmo. Quando o círculo estiver totalmente desenhado, o centro estará conectado a toda a linha e a cada parte dela. Da mesma forma, a eternidade, enquanto o tempo ainda não se completou, não se conecta com o tempo todo, mas apenas com o que já passou. Assim como o centro pode nunca se conectar com a parte do círculo que ainda não foi desenhada, se essa parte nunca for traçada, a eternidade pode não se conectar com as partes do tempo que ainda não aconteceram ou com os eventos que poderiam ocorrer de forma contingente, se o tempo parar ou se esses eventos não ocorrerem, o que é uma possibilidade real.
A metáfora do 'ponto central e circunferência' deriva diretamente de Boécio, usado para explicar como Deus (o centro) transcende o tempo (a circunferência). Essa imagem foi amplamente adotada por teólogos como Tomás de Aquino.

Portanto, fica claro que, se as cúpulas representam o 'agora' da eternidade e entendemos a eternidade em seu sentido correto — ou seja, como algo que abrange todo o tempo, compreendido também pelo pensamento —, embora a afirmação 'Tudo o que acontece no tempo está presente para Deus ou existe na eternidade' seja verdadeira em termos absolutos (pois tudo o que ocorre no tempo, seja mais ou menos, deve, por essa razão, existir na eternidade, que engloba todo o tempo), ainda assim, se falamos de algo que ainda vai acontecer no tempo de forma contingente — como, por exemplo, o pecado de Pedro que ocorrerá amanhã —, a afirmação 'Esse pecado está presente para Deus ou existe na eternidade' não será verdadeira em termos absolutos, mas apenas sob a condição de que realmente acontecerá no tempo. Afinal, assim como pode não acontecer no tempo, também pode não existir na eternidade, se a entendermos corretamente.
A menção ao 'pecado de Pedro' alude ao Apóstolo Pedro, conhecido por sua negação de Jesus (Mateus 26:69-75). Molina usa este exemplo para ilustrar como eventos futuros contingentes existem na eternidade apenas como possibilidades condicionais.O molinismo sustenta que Deus conhece 'o que cada livre-arbítrio faria em qualquer circunstância' (ciência média), diferenciando-se do determinismo calvinista e do baianismo.

19. Em terceiro lugar: Se tudo o que vai acontecer no tempo já estivesse presente para Deus desde sempre — de acordo com suas próprias existências e de forma externa às suas causas — por meio de uma antecipação na eternidade, pela qual a presciência divina teria certeza sobre coisas que ainda são futuras e contingentes no tempo, então, neste momento temporal em que vivemos, haveria infinitas coisas em ato — externas às suas causas — que não existiriam realmente neste momento temporal, mas

existiriam no 'agora' da eternidade, conforme mencionado, e neste momento temporal como uma medida dessa existência eterna. No entanto, parece completamente absurdo e contraditório aceitar que, neste momento temporal, haveria infinitas coisas que já estariam em ato na eternidade.
O parágrafo aborda o debate teológico sobre a presciência divina e contingentes futuros. Molina argumenta contra a ideia de que eventos futuros existem 'em ato' na eternidade, pois isso implicaria uma contradição temporal. O termo 'futuros contingentes' refere-se a eventos que dependem de livre arbítrio, não determinados necessariamente. A crítica de Molina aqui está alinhada com sua teoria do 'conhecimento médio', que busca harmonizar a onisciência divina com a liberdade humana.

20. Com base no que foi dito, fica claro o que afirmamos no final de nossos comentários ao artigo 9 da questão 14: O conhecimento divino sobre coisas que ainda são futuras de maneira contingente no tempo não pode ser considerado propriamente como 'ciência de visão' até que essas coisas existam de fato no tempo. Antes disso, é apenas 'ciência de simples inteligência', pois as coisas que são objeto desse conhecimento ainda não existem. No entanto, como a duração desse conhecimento é a eternidade, e na eternidade — que coexiste com o tempo futuro — essas coisas se tornarão presentes, em termos absolutos, o conhecimento divino pode ser chamado de 'ciência de visão' em relação a tudo o que acontecerá em algum momento do tempo. É assim que sempre nos referimos a esse conhecimento, seguindo a opinião comum dos Doutores.
Molina distingue entre 'ciência de visão' (conhecimento divino de eventos concretos no tempo) e 'ciência de simples inteligência' (conhecimento de possibilidades abstratas). A referência aos 'Doutores' inclui teólogos medievais como Tomás de Aquino. A eternidade divina, aqui, é entendida como um 'agora' atemporal que coexiste com todos os momentos temporais, permitindo que Deus conheça os futuros contingentes sem anular sua liberdade.

21. Também é importante destacar o seguinte: Embora São Jerônimo, em seus primeiros comentários sobre Efésios 1:4 ('porque nele nos escolheu'), afirme: 'Deus testemunhou que fomos escolhidos para ser santos antes da criação do mundo, e isso é obra da presciência divina, para a qual todas as coisas futuras já foram realizadas e são conhecidas por Ele antes de acontecerem'; e, em seus comentários posteriores sobre a mesma passagem, ele diga: '... porque para Ele não há nada novo, pois todas as coisas já estavam nEle antes de acontecerem'; essas palavras não devem ser entendidas como se as coisas pré-existissem em uma existência real, mas sim que elas pré-existiriam e seriam conhecidas com clareza em seu ser objetivo. Assim como, em relação às coisas que ainda não existem, pode-se dizer que elas existem em relação ao poder divino, que chama ou concede existência ao que ainda não existe, da mesma forma, Deus conhece com clareza as coisas que ainda não existem, como se já existissem. Por isso, São Jerônimo afirma que elas pré-existem no conhecimento divino. É por isso que, após essas palavras, ele acrescenta: 'As almas não foram separadas já no céu, como alguns hereges imaginam'. E, em seus comentários sobre Eclesiastes 1:10, ele afirma: 'Deve-se dizer que o que vai acontecer já foi feito em virtude da presciência e da predestinação de Deus'. O mesmo é afirmado por São Cirilo (Thesaurus, livro 5, capítulo final).
São Jerônimo (347-420 d.C.), tradutor da Vulgata, combateu hereges que defendiam a pré-existência das almas (como certos grupos gnósticos). A citação de Efésios 1:4 ('nos escolheu nele antes da fundação do mundo') relaciona-se à doutrina da predestinação. O 'ser objetivo' refere-se à existência

das coisas na mente divina antes de sua realização temporal, distinto do 'ser real'. São Cirilo de Alexandria (século V) foi um defensor da ortodoxia contra o nestorianismo.

22. Além disso, contra a opinião mencionada de Santo Tomás, Escoto argumenta assim: 'Assim como a eternidade existe completamente ao mesmo tempo e coexiste com o tempo passado e o futuro, o mesmo acontece com o 'evo' do anjo, que existe completamente ao mesmo tempo e coexiste com o tempo passado e o futuro. Portanto, assim como Deus, a partir da existência na eternidade das coisas que ainda são futuras no tempo de maneira contingente, previu com certeza que elas aconteceriam antes mesmo de existirem no tempo, da mesma forma, a partir da existência dessas coisas no 'evo' do anjo, ele previu com certeza que elas aconteceriam antes de existirem no tempo.'
Escoto (1266-1308) contrapõe-se a Tomás de Aquino (1225-1274) sobre a relação entre eternidade e tempo. O 'evo' (aevum) é um conceito medieval que descreve a duração angélica, intermediária entre a eternidade divina e o tempo humano. A crítica de Escoto questiona a coerência da posição tomista, sugerindo que, se a eternidade coexiste com o tempo, o mesmo valeria para o evo, o que complicaria a noção de presciência.

23. Os seguidores de Santo Tomás geralmente respondem a esse argumento da seguinte forma: O conhecimento do anjo não é medido pelo 'evo' (uma duração específica), mas por um instante de tempo. Já o conhecimento de Deus é medido pela eternidade, onde todas as coisas futuras, mesmo as contingentes, já existem em ato. Por isso, esses dois tipos de conhecimento não podem ser comparados. No entanto, se o anjo pudesse ter um conhecimento completo que coexistisse com o 'evo' ou durasse tanto quanto ele, essa resposta não parece correta. Isso porque, se as coisas futuras já coexistem com o 'evo' do anjo, assim como coexistem com a eternidade de Deus, o anjo poderia conhecê-las como já existentes, mesmo antes de acontecerem no tempo. Ele as conheceria com certeza, mas não por meio de um conhecimento que durasse todo o 'evo', e sim por um conhecimento que ocorresse em um instante específico do tempo.
O termo 'evo' refere-se à 'aeviternidade', um conceito teológico que descreve uma modalidade de duração intermediária entre o tempo (mutável) e a eternidade (imutável). Na teologia medieval, os anjos eram considerados seres aeviternos, possuindo um 'instante permanente' sem sucessão temporal.A menção a Santo Tomás de Aquino (1225-1274) remete ao principal expoente da escolástica medieval, cuja síntese entre fé e razão (especialmente aristotélica) influenciou profundamente a teologia católica.

24. No entanto, seria melhor responder que o 'evo' do anjo não possui, por si mesmo, uma duração específica, mas depende do tempo maior ou menor que Deus conceda ao anjo. Portanto, o fato de o anjo coexistir com o tempo futuro não depende apenas da existência futura do tempo, mas também de que Deus conceda ou conserve a existência do anjo no tempo futuro. Por outro lado, a eternidade é, por si mesma, uma duração infinita. Já explicamos esses dois conceitos em nossos comentários à questão 10. Disso se conclui que, em ambos os casos, a razão pela qual as coisas que ainda são futuras no tempo não coexistem no momento presente com o 'evo' do anjo, como coexistem com a eternidade, é diferente. Essa resposta só faz sentido se afirmarmos que a natureza da eternidade é tal que, por si mesma, antecipa as coisas que ainda vão acontecer no tempo, como é necessário afirmar se quisermos

defender a opinião de Boécio e de Santo Tomás. Pois, embora isso seja atribuído à eternidade, de forma alguma deve ser atribuído ao 'evo' do anjo, pela razão que acabamos de apresentar.

# Discussão 50: Onde analisamos as visões de Escoto e Durando e questionamos se Deus conhece com certeza as coisas futuras por meio de ideias

1. São Boaventura (In I, dist. 39, art. 2, q. 3) ensina que Deus conhece com certeza os eventos futuros que dependem de escolhas livres, porque Ele possui em Si mesmo as ideias de todas as coisas. Por meio dessas ideias, Deus conhece com certeza todos os eventos futuros como se já estivessem acontecendo, de acordo com suas próprias existências. Caetano, ao comentar a passagem de Santo Tomás mencionada, e outros seguidores de Tomás de Aquino, atribuem a ele a mesma visão, baseando-se nas palavras do artigo citado, que apresentamos e discutimos na disputa anterior. Além disso, Caetano afirma que Escoto interpretou Santo Tomás da mesma maneira. No entanto, não tenho certeza se Escoto, na passagem que vamos apresentar a seguir, não estaria apenas questionando São Boaventura e outros teólogos que, sem serem nomeados, Santo Tomás menciona no texto citado como defensores da mesma opinião.
São Boaventura (1221-1274) foi um teólogo franciscano e santo medieval, conhecido por sua síntese entre mística e escolástica.Caetano (Tomás de Vio, 1469-1534), cardeal e teólogo tomista, foi um dos principais comentaristas de Tomás de Aquino no Renascimento.Escoto (João Duns Scotus, 1266-1308), filósofo franciscano, fundador da escola escotista, conhecido por suas críticas ao tomismo.O debate sobre 'futuros contingentes' refere-se à questão de como Deus conhece eventos humanos livres que ainda não ocorreram.

2. Contra essa visão, Escoto argumenta (In I, dist. 39, art. 1) o seguinte: Primeiro, as ideias em Deus não representam uma ligação entre o sujeito e o predicado baseada em uma conexão contingente, que, por ser contingente, pode ou não acontecer. Em vez disso, elas apenas representam os elementos dessa conexão. No entanto, mesmo com um conhecimento perfeito dos elementos de uma conexão contingente futura, não se pode ter certeza de qual lado da contradição realmente ocorrerá. Isso porque nenhum dos elementos está necessariamente ligado ao outro, nem é incompatível com ele, como pode ser visto em suas naturezas. Ou seja, não se pode saber se o predicado se aplica ao sujeito, como acontece quando a conexão é necessária. Portanto, as ideias divinas, por si só, não são suficientes para que Deus conheça com certeza os eventos futuros contingentes.
As 'ideias divinas' na teologia medieval referem-se aos arquétipos eternos na mente de Deus que servem como modelos para a criação.A 'conexão contingente' mencionada por Escoto indica relações não-necessárias entre eventos, dependentes da liberdade humana e divina.

3. Em segundo lugar: As ideias existem e representam as coisas diante de Deus antes de qualquer decisão livre de Sua vontade divina; portanto, elas representam as coisas de maneira natural. No entanto, Deus não conhece as conexões contingentes de forma natural, mas sim de maneira livre, porque, se Ele tivesse decidido, por Sua livre vontade, não criar nada, não teria sabido que qualquer

uma dessas conexões contingentes futuras aconteceria. Assim, as ideias, por si só, não podem ser a base para conhecer com certeza os eventos futuros contingentes.
A distinção entre conhecimento natural (necessário) e livre (contingente) de Deus é central na teologia medieval: o primeiro abrange possibilidades lógicas, o segundo a realização concreta da vontade divina.

4. Em terceiro lugar: As ideias divinas representam possibilidades futuras que podem ou não acontecer. Essas possibilidades não se tornam realidade apenas por causa das ideias divinas, mas sim pela livre vontade de Deus. Deus, em Sua liberdade, prepara causas para que certos eventos futuros aconteçam, mas não faz o mesmo para outros eventos que poderiam ocorrer, mas não ocorrerão. Portanto, as ideias divinas, por si só, não são suficientes para que Deus conheça com certeza os eventos futuros contingentes.
A doutrina da 'vontade divina livre' sustenta que Deus escolhe entre possibilidades contingentes sem ser determinado por nada externo a Si mesmo.

5. Em quarto lugar: O fato de que eventos futuros contingentes ocorrem em um momento específico, e não em outro, não se deve às ideias divinas, mas à livre vontade de Deus. Foi Ele quem decidiu criar as coisas em um tempo específico e organizá-las de uma determinada maneira. Portanto, as ideias divinas, por si só, não são suficientes para que Deus conheça com certeza os eventos futuros contingentes.

6. Escoto concorda com a ideia de que as essências ou ideias divinas, conhecidas como o primeiro objeto de conhecimento, são a base suficiente para que Deus conheça, por meio de sua ciência natural, todas as coisas simples que podem acontecer por causa de seu poder infinito. Isso inclui não apenas conexões necessárias, mas também contingentes — não porque elas vão acontecer, mas porque poderiam acontecer. Assim, Deus conhece por ciência natural qualquer conexão que possa ou não ocorrer, independentemente de sua realização. Isso acontece porque, a partir das naturezas das coisas, é possível saber que algo pode se relacionar com outra coisa, mas não se realmente se relaciona ou não. Além disso, mesmo que uma conexão seja contingente, o fato de ser contingente — e, portanto, poder ou não acontecer — é algo necessário. E Deus conhece todas as coisas necessárias por meio de sua ciência natural.
Escoto refere-se a João Duns Scotus, teólogo franciscano medieval conhecido por sua defesa da primazia da vontade divina e por suas contribuições à doutrina da Imaculada Conceição.

7. Embora Escoto concorde com outros teólogos, ele argumenta que Deus conhece o futuro contingente apenas através da determinação de Sua vontade. Isso significa que Deus sabe com certeza o que vai acontecer no futuro porque Ele decidiu livremente que assim seria. Isso se aplica tanto às coisas que Deus cria diretamente quanto às que resultam de causas naturais necessárias. No entanto, quando falamos de ações que vêm do livre-arbítrio humano ou angelical, ou de outras causas contingentes, a visão de Escoto se torna mais complexa. Ele sugere que, para que Deus conheça esses futuros contingentes como certos, Ele deve prever a determinação livre de Sua vontade. Isso inclui a decisão de criar o mundo com uma ordem específica de eventos. Se Escoto quisesse dizer apenas que todos os futuros contingentes dependem da vontade divina, sem negar a liberdade humana, sua posição seria

aceitável. Mas ele vai além, sugerindo que a liberdade humana e angelical é totalmente determinada pela vontade de Deus, o que levanta sérias questões teológicas. Essa visão parece negar a liberdade humana, algo que é claramente ensinado nas Escrituras e confirmado pela experiência. Além disso, ela faz de Deus a causa direta de atos pecaminosos, o que é contrário à fé católica. Portanto, a opinião de Escoto, embora interessante, é considerada perigosa e problemática em termos de doutrina cristã. Molina critica a posição de Escoto por negar o livre-arbítrio, fundamentando-se na doutrina católica e nas Escrituras. A disputa 47 aborda as causas da contingência, enquanto a 35 discute o concurso divino com as causas segundas.

8. Um discípulo de Santo Tomás, que só difere de Escoto na forma de se expressar, atribui essa mesma visão a Santo Tomás. Ele afirma que todas as causas secundárias dos eventos futuros contingentes — incluindo o livre-arbítrio dos anjos e dos seres humanos — estão sujeitas à determinação e ao controle da vontade divina. Deus, como causa primeira, não apenas concede existência e poder às outras causas, mas também determina como elas agirão em relação a seus efeitos específicos. Assim, como os efeitos contingentes são conhecidos com certeza em suas causas — desde que estas estejam completas, determinadas e sem impedimentos —, essa certeza não é menor do que a do conhecimento dos efeitos necessários em suas causas necessárias. Por isso, segundo esse discípulo de Santo Tomás, Deus conhece com certeza, em sua essência, todos os eventos futuros contingentes, mesmo aqueles que resultam diretamente do livre-arbítrio. Isso ocorre porque, após a livre determinação de sua vontade, Deus define como todas as causas contingentes agirão em seus efeitos. Dessa forma, Deus não apenas conhece a determinação de todas as causas, mas também sabe quais delas, por essa mesma determinação, impedirão ou não os efeitos de outras.
O 'discípulo de Santo Tomás' mencionado reflete a tradição tomista, que enfatiza a causalidade divina. 'Causas segundas' são as causas criadas por Deus, que operam dentro da ordem por Ele estabelecida, como o livre-arbítrio humano.Santo Tomás de Aquino foi um teólogo dominicano do século XIII, cuja síntese de teologia e filosofia aristotélica é central na tradição escolástica.

No entanto, como ele explica, a ideia, quando considerada de forma completa e finalizada, não representa apenas a essência divina em si mesma, como um modelo a ser imitado do qual as coisas poderiam ser criadas — incluindo até mesmo aquelas que, embora Deus tenha o poder de realizá-las, nunca acontecerão. Em vez disso, a ideia representa a essência divina como um modelo ativo e real, do qual algo de fato ocorrerá. Isso acontece porque a ideia está ligada à decisão da vontade divina, pela qual Deus determinou desde a eternidade quais efeitos se concretizarão no tempo — embora apenas em relação aos efeitos que, em diferentes momentos, existiram, existem ou existirão. Por isso, quando Santo Tomás, no texto mencionado, fala das 'razões das coisas' — ou seja, das ideias — afirmando que Deus as possui em si desde sempre e que nelas conhece com certeza os futuros contingentes, ele não está se referindo à essência divina em si, como um modelo potencial do qual Deus poderia criar as coisas se assim desejasse. Em vez disso, ele está se referindo à essência de Deus unida à decisão livre de sua vontade, que faz com que essa essência seja um modelo ativo e uma ideia completa em relação a todas as coisas futuras.
O termo 'essência divina' refere-se à natureza fundamental de Deus, compreendida como ato puro sem potencialidade na teologia tomista.'Futuros contingentes' são eventos que dependem de livre escolha

(como atos humanos), cuja ocorrência não é necessária, mas possível.Santo Tomás de Aquino (1225-1274) foi teólogo medieval cujas obras sintetizaram filosofia aristotélica com teologia cristã, sendo central para o pensamento católico.

9. No entanto, considerando que a vontade humana, a angélica e outras causas secundárias são determinadas pela livre decisão e influência da vontade divina, fica claro que a liberdade de escolha dos anjos e dos seres humanos em relação aos seus atos desaparece — como demonstramos amplamente contra a opinião de Escoto nos textos mencionados. Por isso, o autor em questão recorre à distinção entre 'sentido composto' e 'sentido dividido'. Ele argumenta que, embora as causas contingentes — na medida em que estão sujeitas à determinação da causa primeira — estejam plenamente determinadas e preparadas para agir, e, portanto, no sentido composto, não possam deixar de produzir os efeitos para os quais a vontade divina as direcionou, ainda assim, em termos absolutos e no sentido dividido, essas causas permanecem contingentes, indeterminadas e incompletas. Consequentemente, seus efeitos devem ser considerados simplesmente como 'contingentes'.
Escoto (João Duns Scotus, 1266-1308) foi um teólogo franciscano que defendia a primazia da vontade sobre o intelecto na liberdade divina e humana.'Sentido composto' (in sensu composito) e 'sentido dividido' (in sensu diviso) são distinções lógicas medievais: no primeiro caso considera-se a determinação divina como parte da ação; no segundo, analisa-se a causa secundária isoladamente.

Mas não entendo bem isso. Pois, se acontece que, sem saber o que o livre-arbítrio criado fará em virtude de sua liberdade, Deus o determina —através de sua influência e com determinação eterna e livre de sua vontade— a fazer aquilo que quer e, uma vez produzidas esta determinação e influência divinos, o livre-arbítrio não pode fazer outra coisa senão aquela para a qual foi determinado, então não vejo de que modo o livre-arbítrio possa ser realmente livre para estender sua mão para o que quiser, nem de que modo possa ser atribuído a ele como meritório ou culpável algo que faria inclinado e determinado por Deus dessa maneira. Pois o fato de que o livre-arbítrio possa agir de modo oposto — no caso de Deus, por sua livre vontade, querer o oposto e com sua influência o inclinar e determinar nesse sentido— não significa que nosso arbítrio seja livre, mas, antes, significa que Deus possui liberdade para fazer uso de nosso arbítrio, movendo-o indiferentemente a fazer o oposto, como explicamos extensamente em nossa disputa 40, na qual já dissemos isso mesmo. Por essa razão, se o defensor dessa opinião pretende apenas sustentar tal coisa, quando afirma que, no entanto, em sentido dividido, o arbítrio continua sendo causa contingente, indeterminada e incompleta com respeito a seus efeitos, então, embora lhe atribua um caráter espontâneo semelhante ao que observamos em um jumento, quando é conduzido pela rédea em um ou outro sentido, no entanto, suprime sua liberdade e, evidentemente —ao falar de uma presciência e determinação da vontade divina dadas desde sempre— o entrega a uma necessidade fatal.
A analogia do jumento conduzido pela rédea era comum na escolástica para discutir a compatibilidade entre liberdade humana e direção divina.'Disputa 40' refere-se ao método escolástico de debates teológicos estruturados em teses e objeções, comum em obras como a de Molina.

10. Além disso, o próprio autor levanta a seguinte objeção: 'A vontade de Deus não força a vontade humana a pecar; pelo contrário, Ele a deixa livre e sem determinação. Mas, se a causa é livre e

indeterminada, não é possível ter certeza sobre um evento futuro. Portanto, Deus não poderia ter previsto com certeza os pecados que aconteceriam.'
O problema da conciliação entre presciência divina e liberdade humana remonta a Agostinho (séc. V) e foi amplamente debatido na Reforma Protestante.

No entanto, este autor acredita que refuta suficientemente essa objeção ao afirmar: 'A vontade humana falhará inevitavelmente em qualquer questão de virtude, a menos que a vontade divina a direcione de maneira eficaz para agir corretamente. Portanto, como Deus sabe que Sua vontade não direcionou a vontade humana a agir corretamente em questões como, por exemplo, a temperança, Ele sabe com certeza que a vontade humana pecará e falhará nessa virtude. Dessa forma, Deus conhece alguns eventos futuros contingentes em suas causas, na medida em que são determinados pela causa primeira; mas Ele também conhece o futuro mau e culpável em sua causa, na medida em que não é direcionado pela causa primeira a agir corretamente.'
O parágrafo discute a relação entre a vontade divina e a vontade humana, abordando a doutrina da 'causa primeira' (Deus) e 'causas segundas' (criaturas). Molina debate como Deus conhece os futuros contingentes, mesmo quando a vontade humana não está determinada por Ele. O termo 'futuros contingentes' refere-se a eventos que dependem da liberdade humana, não fixados necessariamente por causas naturais ou divinas. A menção ao pecado 'culpável' relaciona-se ao conceito de que o mal moral surge da indeterminação da vontade humana, não da determinação divina.

11. No entanto, nesta resposta há vários aspectos que não me satisfazem.

Primeiro, é aceito que o livre-arbítrio pode realizar ações que levam ao pecado, sem que a vontade e a influência divina tenham determinado isso previamente. Portanto, se estamos falando de ações naturais e efeitos reais, por que o livre-arbítrio não poderia, de maneira semelhante, realizar outras ações livres puramente naturais — como decidir sentar-se ou levantar-se, ou escolher andar para um lado ou outro — sem a determinação prévia e a influência da vontade divina? Por essa razão, como Deus geralmente não interfere nem restringe a liberdade inerente às causas secundárias, nem concede às ações naturais um auxílio e influência maiores do que o necessário, segue-se que o livre-arbítrio se determinaria por si mesmo, sem que a vontade divina o tivesse determinado de antemão. Ele permaneceria completamente indiferente em relação à realização ou não de um ato, ou em relação à escolha de agir em relação a um objeto em vez de outro. Portanto, Deus não conhece a determinação desses futuros contingentes por meio de uma determinação de sua vontade que influencie os efeitos do livre-arbítrio criado.
Molina explora o 'livre-arbítrio' como capacidade de autodeterminação humana, mesmo em ações naturais (como sentar ou andar), sem depender de uma determinação prévia divina. O termo 'causas segundas' refere-se às criaturas, que agem conforme sua natureza, sob a providência geral de Deus. A crítica aqui é dirigida a visões deterministas, como as defendidas por teólogos tomistas, que afirmavam que toda ação humana requer um 'auxílio divino eficaz' prévio. A 'indiferença' da vontade humana é um princípio central do molinismo, afirmando que a liberdade requer possibilidade real de escolha contrária.

Este autor, acredito, não afirmaria que Deus determina o livre-arbítrio criado a agir de modo a pecar — especialmente no caso do pecado formal —, não apenas porque suas palavras não sugerem isso, mas porque o livre-arbítrio só cai em pecado formal ao escolher livremente realizar uma ação pecaminosa. Embora ele pudesse desejar que essa ação não fosse considerada pecaminosa, o fato é que isso seria contrário à fé, como demonstrei claramente desde a disputa 31.
Molina rejeita a ideia de que Deus determina o pecado formal (ato moralmente mau com pleno conhecimento e consentimento). Isso alinha-se à doutrina católica de que Deus não é autor do mal. A 'Disputa 31' mencionada refere-se a seções da obra de Molina onde ele debate a sinergia entre graça divina e liberdade humana. O contexto histórico remete à controvérsia *De Auxiliis* (século XVI-XVII), entre jesuítas (molinistas) e dominicanos (tomistas), sobre como a graça divina coopera com o livre-arbítrio.

12. Em segundo lugar: Parece que ele não reconhece em nossa vontade uma capacidade de escolha entre reprimir ou não realizar os atos intensos que ela realiza, assim como admite essa capacidade de escolha entre praticar ou não o pecado quando pecamos. Por isso, ele elimina nosso mérito e nossa liberdade — inclusive a liberdade de ação — em relação a esse tipo de ato.
O termo 'mérito' na teologia refere-se à ideia de que ações humanas podem merecer graça divina, enquanto 'liberdade de exercício' alude à capacidade do livre-arbítrio de escolher entre alternativas concretas, conceito central no debate molinista sobre a compatibilidade entre liberdade humana e soberania divina.

13. Em terceiro lugar: Não concordamos com o ensino que eles mais enfatizam. Mesmo que admitíssemos que, após a queda dos primeiros pais, os seres humanos têm uma tendência natural para o mal desde a infância, por que isso deveria ser aplicado aos anjos e aos humanos no estado de inocência? Eles tinham a capacidade de evitar o pecado sem dificuldade e, ainda assim, por causa de sua liberdade inata, podiam escolher pecar. Portanto, se a queda no pecado tivesse ocorrido por sua própria vontade, Deus teria ignorado isso, de acordo com a opinião deste teólogo. Mas, pode haver algo mais absurdo do que isso? Além disso, embora o fato de Deus não determinar a vontade criada a agir corretamente signifique que ela certamente pecará, Deus não saberia se os pecados cometidos seriam por omissão ou por ação, ou se o livre-arbítrio escolheria um caminho em vez de outro, ou se persistiria no pecado por mais ou menos tempo e com maior ou menor intensidade. O mesmo se aplica a outras circunstâncias relacionadas à gravidade da culpa, que dependem do livre-arbítrio e sobre as quais, consequentemente, Deus não determinaria o livre-arbítrio. Portanto, Deus ignoraria todos esses futuros contingentes.
A menção à queda dos 'primeiros pais' refere-se à narrativa de Adão e Eva (Gênesis 3). O estado de inocência mencionado é uma doutrina tradicional sobre a condição humana pré-queda. A discussão sobre os anjos que pecaram remete à tradição judaico-cristã sobre a queda dos demônios (Judas 1:6; 2 Pedro 2:4). O conceito de 'futuros contingentes' relaciona-se à teoria molinista da 'ciência média', que busca harmonizar a presciência divina com a liberdade humana.

14. Por fim: se, porque a vontade divina não determinasse de forma eficaz o livre-arbítrio criado para agir bem, ele pecasse necessariamente de tal modo que Deus teria certeza absoluta de que o pecado

ocorreria e, além disso, desde sempre e como quis, Deus teria decidido determiná-lo ou não a agir, então pergunto: com que liberdade os anjos pecaram, ou com que liberdade nós pecamos, para não fazer tal coisa, se não queremos? Da mesma forma, como pode ser verdade que Deus nos tenha deixado à mercê de nossa própria decisão, para que possamos escolher o que quisermos? Assim também, com que razão Deus condenará os ímpios no dia do juízo, se eles não podem deixar de pecar, a menos que Ele os determine e os incline eficazmente para o bem e, no entanto, desde sempre e exclusivamente por sua livre vontade, teria decidido não determiná-los? Certamente, uma vez admitida essa opinião, a liberdade de nosso arbítrio desaparece completamente, a justiça divina contra os ímpios é anulada, e em Deus percebemos uma crueldade e impiedade evidentes. Por essa razão, considero que essa opinião é mais do que perigosa em matéria de fé, como já dissemos anteriormente a respeito da opinião de Escoto.
A referência ao 'dia do juízo' conecta-se com a escatologia bíblica (Mateus 12:36; Apocalipse 20:12-13). A crítica à justiça divina 'perecedora' reflete debates históricos sobre teodiceia e responsabilidade moral no contexto da predestinação. A menção a Escoto remete ao teólogo medieval Duns Scotus, cujas ideias sobre a vontade divina foram influentes nos debates sobre livre-arbítrio.

15. Portanto, conforme explicamos na discussão anterior (primeira conclusão), devemos afirmar que, por meio das ideias divinas ou da essência divina como o primeiro objeto conhecido por Deus — que, a partir de uma posição suprema e elevada, compreende tanto sua própria essência quanto todas as coisas que ela contém, de uma maneira infinitamente mais perfeita do que elas são em si mesmas —, Deus representa com certeza, de forma natural e anterior a qualquer ato ou decisão livre de sua vontade, todas as conexões contingentes. Isso inclui não apenas seu ser possível, mas também seu ser futuro, embora não de forma absoluta, mas sob a condição e hipótese de que Ele decida criar esta ou aquela ordem de coisas e causas, sob estas ou aquelas circunstâncias. Agora, uma vez que a decisão livre de sua vontade é tomada — não aquela pela qual Deus determina o livre-arbítrio criado para um lado da contradição, como defendem Escoto e outros, mas aquela pela qual, respeitando a liberdade e a indiferença absoluta do livre-arbítrio para escolher o que desejar, Ele decide criar esta ou aquela ordem de coisas, causas e circunstâncias, nas quais ocorrem estas ou aquelas causas livres —, Deus conhece com certeza todas as conexões contingentes segundo seu ser futuro de forma absoluta, sem mais hipóteses ou condições.
A discussão sobre 'ideias divinas' e 'essência divina' remonta à filosofia medieval (especialmente em Tomás de Aquino). O termo 'conexões contingentes' é central na teoria molinista, referindo-se a eventos que dependem tanto da vontade divina quanto das escolhas livres das criaturas. A crítica a Escoto destaca divergências entre molinistas e escotistas sobre o mecanismo da presciência divina.

Nós discordamos de Escoto porque acreditamos que Deus sabe com certeza o que acontecerá em cada situação que depende do livre arbítrio das criaturas, não porque Ele força ou direciona o livre arbítrio para um lado ou outro, mas porque Ele decide livremente criar o livre arbítrio dentro de uma certa ordem de coisas e circunstâncias. Não achamos que essa decisão por si só seja suficiente para que Deus saiba com certeza o que vai acontecer. Em vez disso, além dessa decisão, e junto com ela, Deus, em Sua essência, tem um conhecimento natural de qualquer livre arbítrio criado. Por causa desse conhecimento, e antes mesmo de tomar essa decisão, Ele saberia com certeza o que o livre arbítrio

faria, dada a liberdade que Ele lhe deu e as condições em que o colocou. No entanto, o livre arbítrio também poderia fazer o contrário, se assim escolhesse. E se Deus decidisse fazer diferente, o que está dentro do Seu poder, Ele saberia disso através do mesmo conhecimento e compreensão do livre arbítrio, em Sua essência, e não apenas o que Ele sabe que o livre arbítrio realmente fará.
O parágrafo contrasta a visão de Molina com a de Escoto (John Duns Scotus, teólogo franciscano medieval) sobre o conhecimento divino. Molina argumenta que Deus conhece os atos livres humanos não por determinar a vontade criada, mas por decidir criar o livre-arbítrio em certas circunstâncias, combinado com Sua 'ciência natural' (scientia naturalis), que compreende todas as possibilidades na Sua essência. O 'livre arbítrio' aqui se refere à capacidade humana de escolha, doutrina central na teologia protestante.

Assim, as conexões positivas que dependem do livre arbítrio só podem acontecer se o livre arbítrio for criado. Portanto, para que Deus saiba de forma absoluta e sem hipóteses que essas conexões vão ocorrer, isso depende da decisão livre de Sua vontade. Ele decide criar o livre arbítrio em um momento específico, dentro de uma determinada ordem de coisas e circunstâncias. No entanto, uma vez criado e colocado nessa ordem, o livre arbítrio permanece livre para escolher entre diferentes opções. Se Deus, em Sua ciência natural perfeita, que compreende tudo em Sua essência de maneira suprema, não observar diretamente como o livre arbítrio vai se inclinar por sua própria liberdade —embora pudesse se inclinar de outra forma, e se assim fosse, Deus o veria—, então Ele não saberia de forma determinada qual escolha será feita. Por isso, para que Deus saiba isso com certeza, duas coisas são necessárias e próprias de Sua perfeição infinita e ilimitada. Primeiro, Ele tem o poder de criar seres com livre arbítrio, capazes de agir por si mesmos, como vemos em nós mesmos. Segundo, Sua ciência imensa e ilimitada permite que Ele compreenda de maneira suprema tudo o que está sob Seu poder, incluindo como o livre arbítrio vai se inclinar por sua própria liberdade.
Molina explora a relação entre a onisciência divina e a liberdade humana. A 'ciência natural' de Deus inclui o conhecimento de todas as contingências futuras, mesmo as dependentes de escolhas livres, pois Ele compreende eminentemente todas as causas, incluindo a autodeterminação humana. A menção à 'própria experiência' do livre-arbítrio alude à doutrina da consciência humana como evidência de liberdade, tema debatido desde Agostinho contra o determinismo pelagiano e estoico.

A presciência dos futuros contingentes é algo que os Padres da Igreja e a própria luz natural nos ensinam que pertence a Deus por Sua própria existência. De tal forma que, se essa presciência não fosse própria de Deus, Ele não existiria. Por isso, São Jerônimo (em 'Diálogos contra os Pelagianos', livro 3), na voz de Crito, afirma com razão: 'A quem você tira a presciência, também tira a divindade'. E Santo Agostinho (em 'A Cidade de Deus', livro 5, capítulo 9) diz: 'É uma loucura evidentíssima confessar que Deus existe e negar que Ele possui a presciência dos futuros'.
São Jerônimo (tradutor da Vulgata, séc. IV) e Santo Agostinho (teólogo do séc. V) são citados como defensores da presciência divina. A citação de Jerônimo vem de sua obra contra os pelagianos, que negavam a necessidade da graça divina. Agostinho, em 'A Cidade de Deus', refuta a ideia de que a presciência anula a liberdade. A 'luz natural' refere-se ao conhecimento inato de Deus pela razão, conforme Romanos 1:20 implícito.

16. No sentido que explicamos, é verdade que as ideias ou a essência divina, que Deus conhece como o primeiro objeto —na qual, a partir de sua suprema altura, Deus não apenas se compreende a si mesmo, mas também as coisas que sua essência divina contém de forma eminente— é a razão certa e segura do conhecimento dos futuros contingentes. Por isso, além de Santo Tomás no trecho que estamos comentando —se ele realmente afirmou tal coisa—, São Boaventura e, em geral, todos os que usaram essa forma de falar, compartilharam dessa opinião, embora, no entanto, não tenham explicado essa questão na medida necessária. Dessa mesma opinião é, evidentemente, Durando (In I, dist. 38, q. 3); pois, embora ele pense que a essência divina não pode ser considerada em termos de ideias, no entanto, afirma que nela, como objeto primeiro e causa de todas as coisas, Deus conhece todos os futuros contingentes, porque nela, graças à altura e perfeição de sua ciência e desse objeto, contempla todas as causas desses futuros e a determinação em relação à produção dos efeitos, não apenas das coisas que estão determinadas por sua própria natureza —como são aquelas que agem por necessidade da natureza —, mas também das coisas que são indiferentes e livremente se inclinam no sentido que quiserem, como acontece no caso do livre-arbítrio do anjo e do homem; além disso, Deus sabe quais delas vão exercer impedimento e quais não. Tudo isso deve ser entendido, embora Durando não o explique assim, dada a hipótese de que Deus deseje criar esta ou aquela ordem de coisas e de causas.
São Tomás de Aquino (séc. XIII, dominicano), São Boaventura (séc. XIII, franciscano) e Durando (provavelmente Durandus de Saint-Pourçain, séc. XIV) são teólogos medievais citados. A 'essência divina como objeto primeiro' remete à doutrina de que Deus conhece todas as coisas por conhecer a Si mesmo. As 'ideias' aqui são as formas exemplares na mente divina, conceito platônico adaptado por Agostinho e Tomás.

Por outro lado, quando as causas são conhecidas, os eventos futuros que dependem delas podem ser previstos com a mesma certeza que os efeitos que resultam de causas necessárias. Por isso, Deus conhece com total certeza todos os eventos futuros que dependem de escolhas livres. Ele os conhece diretamente, em si mesmos, e também indiretamente, por meio das causas secundárias que os produzem.
O termo 'futuros contingentes' refere-se a eventos que não são necessários, dependem de escolhas livres (humanas ou divinas) e, portanto, são incertos em si mesmos. 'Causas segundas' são as causas criadas por Deus (como agentes humanos ou naturais) que operam dentro da ordem estabelecida por Ele, em contraste com a 'causa primeira' (o próprio Deus).

17. Portanto, devemos rejeitar a premissa principal do argumento de Escoto. Pois, se considerarmos a hipótese e a condição de que Deus deseje criar uma determinada ordem de coisas, as ideias divinas representariam diante de Deus —de maneira natural e anterior a qualquer decisão livre de sua vontade — todas as conexões contingentes futuras sob essa hipótese e condição. Isso ocorreria devido à suprema excelência do entendimento divino, da ciência divina e do objeto principal, que contém em si mesmo, de maneira superior, todos os objetos secundários.
Escoto (João Duns Scotus, 1266-1308) foi um teólogo franciscano medieval que defendia que o conhecimento divino dos futuros contingentes dependia da vontade livre de Deus. As 'ideias divinas' são conceitos platônicos adaptados à teologia cristã, representando os arquétipos de todas as coisas possíveis na mente de Deus.

18. Quanto ao segundo argumento, se aceitarmos a premissa inicial, também precisamos aceitar a primeira conclusão. No entanto, em relação à premissa menor que é adicionada, devemos dizer que, embora Deus conheça as conexões contingentes em seu estado futuro de maneira absoluta e sem qualquer condição ou hipótese — não de forma natural, mas livremente —, Ele não conheceria livremente que, sob a hipótese de querer criar esta ou aquela ordem de coisas e causas, essas conexões ocorreriam, a menos que fosse por meio do conhecimento que precede qualquer ato livre da vontade divina.
A distinção entre conhecimento 'natural' e 'livre' em Deus refere-se à teologia escolástica: o conhecimento natural abrange todas as possibilidades lógicas, enquanto o conhecimento livre diz respeito ao que Deus decide criar. A 'presciência divina' é o conhecimento prévio de Deus sobre eventos futuros, incluindo ações livres.

19. Quanto ao terceiro argumento, se aceitarmos a premissa inicial, também precisaremos aceitar a conclusão, desde que entendamos que as ideias divinas, por si só, não são suficientes para que Deus conheça com certeza absoluta os eventos futuros contingentes. Para isso, seria necessário também a presciência divina da vontade livre, pela qual Deus decide criar uma determinada ordem de coisas. No entanto, devemos rejeitar a conclusão se entendermos que as ideias divinas, sozinhas, não são suficientes para que Deus conheça com certeza os futuros contingentes, mas apenas sob a condição de que Ele decida criar uma ordem específica de coisas. Para Deus, não há diferença entre os eventos futuros que realmente acontecerão e aqueles que poderiam ter acontecido, mas nunca acontecerão. Ele sabe que, em ambos os casos, os eventos ocorreriam ou não, dependendo da decisão de criar uma ordem de coisas diferente da que Ele escolheu.
Molina aborda aqui a 'ciência média' (scientia media), doutrina que ele desenvolveu, afirmando que Deus conhece como as criaturas agiriam livremente em qualquer circunstância possível. Isso permite conciliar a onisciência divina com a liberdade humana, tema central na *Concordia*.

20. Sobre o quarto argumento, devemos afirmar que ele mostra de forma clara que as ideias, por si só, não são suficientes para que Deus conheça os eventos futuros contingentes de maneira absoluta e sem condições. Para isso, seria necessário também que Deus conhecesse a decisão de Sua vontade de criar a ordem das coisas no momento específico em que Ele as criou. Isso é algo que aceitamos plenamente.

# Discussão 51: É possível harmonizar a liberdade de escolha e a contingência das coisas com a presciência divina da seguinte forma: independentemente do que aconteça por meio da liberdade de escolha, Deus, desde a eternidade, sabia exatamente o que aconteceria?

1. É importante entender como muitos tentam conciliar a liberdade humana com a presciência e a predestinação divinas, acreditando que essas ideias podem coexistir harmoniosamente. Eles argumentam que, por exemplo, se Pedro — que, supostamente, pecará em algum momento — decidir

não pecar, algo que ele tem a liberdade de fazer, Deus ajustaria Seu conhecimento para refletir que Pedro nunca pecou. Isso significa que, desde a eternidade, Deus saberia que Pedro não pecaria. Eles explicam que Deus conhece todas as coisas que acontecerão, mas o modo como Ele conhece essas coisas varia: Ele conhece com certeza absoluta as coisas que acontecerão necessariamente devido a suas causas, mas conhece de forma contingente — ou seja, livre — as coisas que dependem da liberdade humana. Assim, o fato de que um evento futuro contingente, dependente da liberdade humana, ocorrerá de uma maneira específica, não é determinado pelo conhecimento divino, mas pela própria liberdade humana. Portanto, a contingência do conhecimento divino sobre esses eventos é tão grande quanto a contingência dos próprios eventos, enquanto suas causas ainda não os produziram. Eles afirmam que, embora seja necessário que Deus saiba tudo o que acontecerá, e que tudo o que Ele sabe que acontecerá de fato acontecerá, isso não significa que os eventos em si sejam necessários. Por exemplo, se Pedro pode escolher não pecar, então também é possível que Deus nunca tenha sabido que Pedro pecaria. Eles concluem que a necessidade dessas proposições está apenas na relação lógica entre elas, e não em uma necessidade intrínseca dos eventos ou do conhecimento divino. Em outras palavras, se Pedro não tivesse pecado, Deus teria conhecido isso desde sempre, sem que Seu conhecimento fosse alterado. Assim, eles afirmam que, em um sentido específico, é verdade que o pecado de Pedro, previsto por Deus, poderia não ter acontecido, não apenas porque Pedro poderia escolher não pecar, mas também porque, se ele não pecasse, Deus teria conhecido isso desde a eternidade. Eles usam o exemplo de uma pessoa que corre: em um sentido lógico, se alguém corre, então necessariamente se move; mas isso não significa que a pessoa não poderia escolher não correr ou não se mover.
O parágrafo aborda a relação entre liberdade humana e presciência divina, um tema central na teologia cristã. O exemplo de Pedro ilustra a discussão sobre como a liberdade humana coexiste com o conhecimento eterno de Deus. O conceito de 'necessidade em sentido composto' versus 'sentido dividido' reflete a distinção medieval entre necessidade lógica e contingência dos eventos, comum em debates sobre predestinação.

2. Da mesma forma, eles harmonizam a liberdade de escolha com a predestinação e a reprovação. Porque, se o réprobo, usando sua liberdade, fizer o necessário para alcançar a vida eterna — o que está realmente ao seu alcance —, Deus fará com que, desde sempre, ele não tenha sido reprovado, mas predestinado. E o contrário também é verdade: se alguém predestinado não quiser fazer — o que está ao seu alcance — o necessário para alcançar a felicidade eterna, Deus fará com que, desde sempre, ele tenha sido reprovado e não predestinado. Por isso, segundo eles, as seguintes afirmações seriam verdadeiras em um sentido amplo: o predestinado necessariamente será salvo; o réprobo necessariamente será condenado. Mas, se considerarmos de forma mais específica, as seguintes afirmações também seriam verdadeiras: o predestinado pode se condenar; o réprobo pode se salvar. Isso porque, primeiro, se o predestinado, usando sua liberdade, fizesse algo que o levasse à condenação eterna — o que está ao seu alcance, sem que a predestinação o impeça —, e se o réprobo fizesse algo que o levasse à vida eterna, então, desde a eternidade, Deus não teria predestinado o primeiro nem reprovado o segundo. E, segundo, porque, nesse caso, Deus faria com que o primeiro nunca tivesse sido predestinado, mas reprovado, e que o segundo nunca tivesse sido reprovado, mas predestinado. Aqui, Molina expande a discussão para predestinação e reprovação, temas profundamente ligados à teologia agostiniana e reformada. A ideia de que a ação humana pode alterar a predestinação divina

reflete uma visão sinergista (cooperação entre graça e liberdade), contrastando com visões calvinistas de predestinação incondicional. A distinção entre 'sentido composto' e 'dividido' mantém-se crucial para entender a contingência na salvação.

3. Fico impressionado com o grande número de teólogos que apoiam essa visão. Entre eles estão, em primeiro lugar, todos aqueles que defendem que Deus tem poder sobre o passado, incluindo os eventos que já aconteceram no tempo, mesmo depois de terem sido causados. Entre esses teólogos estão Guilherme de Auxerre, Gilberto de la Porrée e alguns ingleses, como menciona Gregório de Rimini (In I, dist. 42, q. 1, art. 2), que também apoia essa mesma visão. Discutiremos com eles em nossos comentários à questão 25, artigo 4. A mesma visão é defendida por São Boaventura (In I, dist. 40, p. 2, art. 1, q. 1), Ricardo Middletown (In I, dist. 38), Duns Escoto (In I, dist. 40, q. un.), Guilherme de Ockham e Gabriel Biel (In I, dist. 38, q. 1), Gregório de Rimini (In I, dist. 42, q. 2, concl. 4) e outros nominalistas em geral, assim como Silvestre Mazzolini (Conflatus, q. 22, art. 5), João Driedo (De concordia liberi arbitrii et praedestinationis, p. 2, cap. 2 e 3), Alberto Pighio (De libero arbitrio, lib. 8, cap. 1), André de Vega (In Concilium Tridentinum, lib. 2, cap. 17, ad tertiam; lib. 12, cap. 22) e Antônio de Córdoba (Quaestionarium theologicum, lib. 1, q. 55, dud. 11 e 12).
Molina cita teólogos medievais e renascentistas envolvidos nos debates sobre liberdade e graça. Guilherme de Auxerre e Duns Escoto, por exemplo, são figuras-chave da escolástica. Gregório de Rimini representava uma linha agostiniana mais rigorosa. A menção ao Concílio de Trento (via Andrés de Vega) situa a discussão no contexto da Contrarreforma, onde a relação entre livre-arbítrio e graça foi intensamente debatida.

4. Alguns teólogos defendem essa visão, atribuindo a Deus um poder sobre o passado, incluindo os efeitos que já ocorreram no tempo, após surgirem de suas causas. No entanto, pensadores como Occam, Gabriel Biel, Antônio de Córdoba e outros nominalistas sustentam que Deus exerce poder sobre o passado por meio de Seu ato eterno, ou seja, Sua ciência e vontade divinas. Esse poder não se refere à ciência e vontade divinas em si mesmas, nem aos efeitos que já ocorreram no tempo, mas sim à relação de Deus com os eventos futuros contingentes — ou seja, aqueles que são conhecidos, desejados ou permitidos por Deus. Esses eventos futuros não são futuros porque Deus os prevê; em vez disso, Deus os prevê porque eles acontecerão, graças à liberdade do livre-arbítrio humano.
A distinção entre 'relações de razão' na ciência divina reflete a ontologia nominalista (Ockham, Biel), que negava realismo nas relações divinas. Isso implica que o conhecimento de Deus sobre futuros contingentes depende da decisão livre das criaturas, não determinando-as. Essa visão busca preservar a liberdade humana sem negar a onisciência divina.

5. São Boaventura, Escoto e outros autores defendem essa visão com uma razão diferente e mais plausível. Eles argumentam que o ato livre da vontade divina e, consequentemente, o conhecimento divino sobre eventos futuros contingentes, não estão ligados ao passado. Em vez disso, eles ocorrem no 'agora' eterno de Deus, que nunca se torna passado nem é esperado como futuro. Esse 'agora' eterno está sempre presente e abrange todo o tempo — passado, presente e futuro. Assim, embora possamos pensar e falar sobre o ato livre da vontade divina e o conhecimento divino como se fossem passados em relação ao nosso tempo, na verdade, eles estão sempre presentes em Deus e se desdobram livremente.

Portanto, quando uma pessoa escolhe uma opção no tempo, Deus, em Sua eternidade, determina Sua vontade e conhecimento de tal forma que, desde sempre, Ele conhece essa escolha específica, sem nunca ter conhecido a alternativa. Isso acontece sem mudança ou variação no conhecimento divino, pois Deus sempre soube, em Sua eternidade, o que aconteceria no tempo, dependendo das escolhas livres do ser humano. A liberdade do conhecimento divino em relação a eventos futuros contingentes é tão grande quanto a liberdade das escolhas humanas, permitindo que uma ou outra possibilidade ocorra.
São Boaventura (1221–1274) foi um teólogo franciscano e Duns Escoto (1266–1308) foi um filósofo escolástico, ambos influentes na discussão medieval sobre a relação entre a liberdade divina e humana. O parágrafo aborda a doutrina da eternidade divina, que entende Deus como existindo fora do tempo linear, em um 'agora eterno'. Isso explica como a ciência divina (conhecimento de Deus) abrange todos os eventos temporais sem contradizer a contingência das ações humanas.

6. Essa visão se apoia nos seguintes argumentos. Primeiro: A famosa declaração de Santo Agostinho: 'Se você não foi predestinado, esforce-se para sê-lo.'
Santo Agostinho (354–430) foi um dos Pais da Igreja e teólogo central na doutrina da predestinação. A frase atribuída a ele reflete debates sobre se a predestinação divina anula a responsabilidade humana. Agostinho enfatizava a soberania de Deus, mas também a necessidade de esforço humano, embora sua citação exata não seja encontrada diretamente em suas obras canônicas.

7. Em segundo lugar: No livro de Jeremias, capítulo 18, versículos 8 a 10, lemos: 'Se este povo se arrepender das maldades pelas quais eu havia decidido castigá-lo, eu também mudarei minha decisão e não os castigarei... Mas se eles continuarem a fazer o mal e não ouvirem a minha voz, então eu mudarei minha decisão de abençoá-los'. Como Deus não pode mudar Sua vontade, essa passagem se refere à liberdade de Deus na eternidade. Isso significa que, quando o homem escolhe livremente entre o bem e o mal, Deus, de acordo com essa escolha, decide livremente recompensá-lo ou castigá-lo.
O trecho de Jeremias 18:8-10 ilustra a concepção bíblica da condicionalidade dos decretos divinos: Deus ajusta Sua resposta conforme as ações humanas. Isso não implica mudança em Deus (imutabilidade divina), mas reflete Sua liberdade para interagir com a história de modo contingente, preservando a responsabilidade humana.

8. Em terceiro lugar: A opinião contrária levaria à conclusão de que Deus não criou o mundo livremente, o que seria uma ideia ímpia. Explicação: Se Deus decidiu criar o mundo em um momento específico e esse momento estava se aproximando, o mundo surgiria necessariamente dessa decisão divina, uma vez que ela já estava determinada. Portanto, se Deus sempre quis criar o mundo no exato momento em que o fez, então, ao se aproximar esse momento, Ele não poderia deixar de criá-lo, pois já havia decidido fazê-lo naquele instante. Isso significaria que Deus criou o mundo por necessidade, e não por livre escolha.
O argumento reflete debates sobre a liberdade divina na criação. A doutrina da 'creatio ex nihilo' (criação do nada) afirma que Deus não era obrigado a criar, mas o fez livremente. A crítica à 'necessidade' na criação busca preservar a transcendência e a liberdade absoluta de Deus, evitando visões deterministas.

9. Em quarto lugar: Eventos futuros que dependem de escolhas humanas podem, de fato, não acontecer; caso contrário, não seriam verdadeiramente contingentes. Portanto, é possível que Deus não saiba que esses eventos vão ocorrer. Isso implicaria que Deus os conhecesse de uma maneira, mas que, na realidade, acontecessem de outra. Nesse caso, Deus estaria enganado, e seu conhecimento não seria verdadeira ciência, pois a ciência deve ser verdadeira e certa. Assim, se uma pessoa fizesse, como está em seu poder, o oposto do que realmente fará, então Deus não saberia o que agora sabe que a pessoa fará, mas sim o oposto. No entanto, isso não ocorreria por causa de qualquer mudança ou variação no conhecimento divino, pois em Deus 'não há mudança, nem sombra de variação'. Portanto, se a pessoa fizesse, como está em seu poder, o oposto do que fará, então Deus teria sabido, desde a eternidade, não o que sabe agora, mas sim o oposto.
O termo 'futuros contingentes' refere-se a eventos que dependem do livre-arbítrio humano e podem ou não ocorrer. A citação de Tiago 1:17 reforça a doutrina da imutabilidade divina, essencial para a teologia clássica.

10. Em quinto lugar: No momento em que uma pessoa deseja algo, ela também tem a capacidade de não desejar, como explicamos na disputa 24. Portanto, no instante indivisível da eternidade — que está sempre presente — Deus pode escolher não querer o que Ele quer e não saber o que, na realidade, Ele sabe livremente.

11. Embora muitos teólogos apoiem essa visão, ela não pode ser aceita, pois não está alinhada com as Escrituras Sagradas e diminui a certeza e perfeição do conhecimento divino. Muitos desses teólogos consideram essa visão arriscada e, ao examiná-los de perto, percebemos que eles não são consistentes em seus argumentos. Acredito que a principal razão para tantos teólogos adotarem essa visão é que não encontraram outra maneira de harmonizar o livre arbítrio com a presciência e a predestinação, mesmo que essa visão claramente comprometa a certeza e a perfeição do conhecimento divino.
Os 'Doutores' mencionados são teólogos medievais e patrísticos que debateram a relação entre presciência divina e livre-arbítrio. Molina critica sua abordagem por considerar que compromete a infalibilidade do conhecimento de Deus.

12. Portanto, é necessário concordar com Santo Tomás de Aquino (Suma Teológica, 1, q. 14, art. 13 ad 1) e seus seguidores que, assim como Deus sabia desde a eternidade que algo aconteceria no futuro, é igualmente necessário que Ele continue sabendo disso agora. Deus não pode mudar o que já sabia, porque o passado não pode ser alterado, e em Deus não há mudança ou sombra de variação. Ricardo de São Vítor também defende essa mesma ideia.
Santo Tomás de Aquino (1225-1274) foi o maior expoente da Escolástica, cuja 'Suma Teológica' é obra fundamental. Ricardo de São Vítor (†1173) foi teólogo medieval conhecido por seus escritos sobre a Trindade. A afirmação sobre a imutabilidade do passado remete à filosofia aristotélica adotada pela teologia medieval.

13. Santo Tomás, em sua obra 'De veritate' (questão 6, artigo 3, resposta ao último argumento), não ensina o oposto.

Santo Tomás de Aquino foi um teólogo medieval cujas obras, como 'De veritate', são fundamentais na teologia escolástica. Nesta obra, ele explora questões sobre a verdade, incluindo a relação entre a vontade divina e a predestinação.

Ele apresenta o seguinte argumento contra a ideia de que a predestinação é certa: 'O que pode acontecer ou não acontecer não tem certeza. A predestinação de Deus para a salvação de alguém pode ocorrer ou não ocorrer. Assim como Deus poderia ter predestinado ou não predestinado desde a eternidade, Ele também poderia, neste momento, ter predestinado ou não predestinado, porque na eternidade não há diferença entre passado, presente e futuro. Portanto, a predestinação não tem certeza.'
A discussão sobre a certeza da predestinação reflete o debate teológico sobre a relação entre a onisciência divina e a liberdade humana. Tomás de Aquino argumenta que, embora Deus possa, em termos absolutos, escolher predestinar ou não, Sua decisão é imutável uma vez estabelecida, devido à Sua natureza eterna e imutável.

A pergunta é: 'Deus pode, em termos absolutos, predestinar ou não predestinar cada pessoa, ou ter predestinado ou não ter predestinado alguém?'. A resposta é que, em termos absolutos, sim, porque o ato de predestinação ocorre na eternidade, onde não há passado ou futuro. Portanto, esse ato é sempre visto como algo que flui livremente da vontade divina. No entanto, isso é impossível em termos condicionais. Deus não pode deixar de predestinar se já predestinou, ou predestinar se não predestinou, porque Deus não muda. Assim, a predestinação não pode variar.
O conceito de 'ato de predestinação' aqui se refere à decisão eterna de Deus sobre a salvação. A 'vontade divina' é entendida como imutável, pois Deus, existindo fora do tempo, não muda Suas decisões. A 'impossibilidade condicional' indica que, uma vez que Deus decreta algo, não há variação, preservando Sua perfeita constância.

Portanto, fica claro que São Tomás ensina que, se considerarmos Deus no 'agora' da eternidade — antes de Ele decidir sua vontade em relação a um dos lados de uma contradição —, Ele tem a capacidade de predestinar ou não predestinar Pedro. Em termos absolutos, podemos dizer que Deus pode escolher predestinar ou não predestinar Pedro, ou que Ele poderia tê-lo predestinado ou não. Isso porque o ato de predestinação na eternidade não se torna algo do passado. No entanto, se assumirmos — de forma real, não fictícia — que, nesse mesmo 'agora' da eternidade, mas em um momento posterior por natureza, Deus decide predestinar, então, na eternidade (que corresponde a todo o tempo passado), Ele já teria tomado essa decisão. Nesse caso, não seria possível que Ele não predestinasse, pois em Deus não há mudança. Sem dúvida, essa explicação é a única que se alinha com as palavras de São Tomás e com o que ele ensina em seu artigo.
A ideia do 'agora da eternidade' é central na teologia tomista: Deus existe em um eterno presente, onde passado, presente e futuro são simultâneos. Isso implica que Sua decisão de predestinar é fixa e não sujeita a mudanças, mesmo que, em termos lógicos, outras possibilidades existissem antes de Sua decretação.

14. Vamos apresentar as razões pelas quais acreditamos que a opinião de Santo Tomás merece ser aprovada.

Menciona Santo Tomás de Aquino (1225-1274), teólogo medieval central na tradição católica. Sua obra, especialmente a 'Suma Teológica', influenciou profundamente a teologia escolástica, incluindo debates sobre livre-arbítrio e predestinação, tema abordado por Molina.

Primeiro: Se o ato livre da vontade de Deus na eternidade, que corresponde a cada momento no tempo, pudesse ser alterado de tal forma que, em um instante do tempo, Deus pudesse fazer com que, desde a eternidade, Ele não tivesse querido ou conhecido o que quis e conheceu livremente, isso implicaria que haveria uma capacidade de mudar o passado, incluindo os efeitos que já ocorreram no tempo após terem sido causados. Essa conclusão, como explicaremos na questão 25, é falsa e nem mesmo é aceita por aqueles com quem debatemos. Portanto, a premissa inicial também é falsa.
Discute a 'potência em relação ao passado', conceito teológico que debate se Deus pode alterar eventos já ocorridos. Isso reflete o princípio da imutabilidade divina (cf. Ml 3:6) e a rejeição escolástica à ideia de mudança no conhecimento ou vontade eterna de Deus.

A conclusão também pode ser confirmada pelo seguinte raciocínio: Dado o antecedente, a vontade pela qual, desde a eternidade, Deus decidiu criar o mundo no momento exato em que o fez, continua hoje a se manifestar livremente, de modo que Deus poderia redirecioná-la e fazer com que, desde a eternidade, Ele nunca tivesse desejado criar o mundo. Isso implicaria que haveria uma capacidade de influenciar o passado em relação aos efeitos que já ocorreram no tempo após terem sido causados. Como a decisão livre da vontade divina de criar o mundo no momento específico é a causa imediata e total de sua criação, se Deus pudesse hoje fazer com que Sua vontade nunca tivesse decidido criar o mundo, Ele também poderia fazer com que o mundo nunca tivesse existido. Isso ocorre porque, se a causa total e imediata de um efeito puder ser anulada, o próprio efeito também pode ser eliminado. Se a causa anterior for removida de tal forma que nunca tenha existido, o efeito subsequente também desaparece, já que depende totalmente dela. Não é suficiente argumentar que a vontade divina na eternidade, enquanto corresponde a qualquer momento do tempo, é livre para mudar sua decisão, desde que nenhum efeito tenha sido produzido no tempo. Essa resposta não é satisfatória por duas razões. Primeiro: Porque o anterior não depende do posterior; portanto, se a vontade divina, por si mesma, permanece livre para mudar sua decisão antes de qualquer efeito ocorrer, ela também pode fazê-lo após o efeito ter ocorrido, podendo assim fazer com que o mundo nunca tenha existido. Segundo: Porque, após a ocorrência do efeito, a vontade divina na eternidade está mais determinada a querer criar o mundo no momento em que o fez ou não está. Se assumirmos que não está, então, assim como antes do efeito a vontade divina podia livremente decidir não criar o mundo, ela também pode fazê-lo após o efeito. Se assumirmos que está, então a vontade divina teria sofrido uma mudança em si mesma, o que é absurdo. Além disso, a vontade divina não estaria mais se manifestando livremente em ambos os sentidos na eternidade, correspondendo a qualquer momento e parte do tempo, como afirmamos inicialmente.
Aborda a 'imutabilidade divina', doutrina que afirma que Deus não sofre mudanças (cf. Tg 1:17). A crítica à 'sombra da mudança' alude a Números 23:19, reforçando que a determinação eterna de Deus é consistente, evitando contradições lógicas no plano divino.

15. Em segundo lugar: Como explicamos na disputa 24, embora, no mesmo momento temporal, com prioridade de natureza, nossa vontade seja livre para se inclinar e se decidir de forma indiferente, no mesmo momento, com posterioridade de natureza, ela já se decidiu livremente em um sentido. Uma vez que, com posterioridade de natureza, já se decidiu, não pode, não só nos momentos seguintes, mas no mesmo momento, inclinar-se no sentido oposto, porque, tendo se decidido em um sentido, não pode não estar decidida. O mesmo se aplica à vontade divina no agora da eternidade. Embora, com prioridade de natureza —ou seja, segundo nosso modo de entender, baseado na realidade das coisas—, no agora da eternidade, que abrange todo o tempo, a vontade divina, em relação ao que decide livremente, possa determinar seu ato em um ou outro sentido de forma indiferente e, por isso, esse ato se desdobra livremente na eternidade, no entanto, nessa mesma eternidade, com posterioridade —segundo nosso modo de entender, baseado igualmente na realidade das coisas—, esse ato se desdobrará após ter sido determinado para uma das partes da contradição pelo arbítrio divino. Uma vez que, com posterioridade segundo nosso modo de entender, mas simultaneamente na própria duração indivisível da eternidade, esse ato se desdobrou após ter sido determinado, não pode não se desdobrar da maneira mencionada, porque isso implicaria admitir uma potência tal que algo que aconteceu de um modo poderia acontecer de outro, após ter acontecido do modo anterior, o que é contraditório. Isso é o que Santo Tomás ensina em De veritate (q. 6, art. 3 resp. ad ultimum), ao dizer: 'Dada a suposição, não puramente imaginária, de que no agora da eternidade Deus tenha realmente determinado seu ato livre para predestinar Pedro —como fez na realidade—, Ele não pode não tê-lo predestinado, porque isso implicaria contradição e não poderia acontecer sem variação ou sombra de mudança em Deus.'
Cita 'De veritate' de Santo Tomás de Aquino, obra que explora questões sobre verdade e predestinação. A distinção entre 'prioridade' e 'posterioridade de natureza' refere-se à lógica interna da decisão divina, não a uma sequência temporal, preservando a simplicidade e eternidade de Deus.

Podemos resumir o argumento da seguinte forma: Em cada momento em que algo acontece livremente, há duas coisas que ocorrem ao mesmo tempo: o ato de escolher e o resultado dessa escolha. Ou seja, a decisão livre de agir de uma maneira ou de outra e o resultado específico que surge dessa decisão. Embora, do nosso ponto de vista, pareça que a escolha livre da vontade ou do conhecimento divino acontece antes do evento futuro e contingente que ocorrerá no dia seguinte (de modo que Deus poderia decidir de uma forma ou de outra), na verdade, o resultado já está determinado no mesmo instante. Isso porque a escolha só pode acontecer uma vez que já foi decidida de uma maneira específica, de acordo com a vontade de quem age. Portanto, na eternidade (que inclui o passado e o tempo infinito antes do passado), a vontade e o conhecimento divinos já estão determinados em relação ao que acontecerá no futuro. Além disso, já existe uma conexão com esse evento futuro contingente, pois ele é conhecido por Deus, que já tem esse conhecimento em virtude de sua relação com esse evento. Se, quando a vontade humana se decide, a vontade e o conhecimento divinos pudessem mudar para o oposto e fazer com que nunca tivessem escolhido ou conhecido o outro lado da decisão, isso significaria que haveria uma possibilidade de alterar o passado, tanto em relação à decisão já tomada quanto à conexão prévia com esse evento. No entanto, isso é impossível, pois envolve uma contradição, como explicaremos mais adiante.
O termo 'ciência divina' refere-se ao conhecimento perfeito e eterno de Deus, abrangendo todos os eventos passados, presentes e futuros, incluindo ações livres humanas. 'Livre arbítrio' indica a

capacidade de escolha autêntica das criaturas, tema central na discussão molinista sobre como a liberdade humana coexiste com a presciência divina. A 'relação de razão' é um conceito escolástico que descreve uma conexão mental (não física) entre conceitos, como a relação entre o conhecimento divino e os eventos temporais. O contexto histórico remete à Controversia De Auxiliis (séc. XVI), onde Molina defendeu a compatibilidade entre liberdade humana e soberania divina através da 'ciência média'.

16. Demonstração: Como o mundo surgiu da vontade divina como sua causa direta, e como ele não poderia ter surgido a menos que a vontade divina já tivesse se decidido a produzi-lo, conclui-se que a vontade divina se determinou pelo menos no momento em que o mundo foi criado. Portanto, como essa decisão não poderia ter sido tomada pela primeira vez nesse momento (pois Deus não começa a querer algo no tempo), segue-se que essa decisão já existia desde a eternidade. Além disso, uma vez que Deus decidiu livremente sua vontade em favor de uma das opções, Ele não pode mais mudar essa decisão; caso contrário, Ele poderia fazer com que algo que já aconteceu não tivesse acontecido. Assim, Deus não poderia, em nenhum momento antes da criação do mundo, fazer com que Ele não tivesse decidido criar o mundo no momento em que o fez. Pela mesma razão, Ele não poderia fazer com que não soubesse que o mundo começaria a existir naquele momento. Portanto, como isso se aplica a qualquer outro evento futuro contingente, Deus não poderia, em nenhum momento do tempo, fazer com que Ele, desde a eternidade, soubesse algo diferente sobre qualquer evento futuro contingente do que Ele sabe agora.
A 'vontade divina' aqui se refere ao decreto eterno de Deus que estabelece a criação. O argumento reflete o princípio da imutabilidade divina: uma vez determinado algo em Sua vontade, não pode ser alterado, pois implicaria contradição no ser perfeito de Deus. A menção à criação do mundo alude à doutrina cristã tradicional, baseada em Gênesis, embora sem citação direta.

17. Em terceiro lugar: Na eternidade, que corresponde ao momento presente ou a qualquer momento passado do tempo, Deus sabe com certeza, por causa da grandeza e perfeição de seu conhecimento, para qual lado o livre arbítrio de Pedro se inclinará amanhã. Não podemos pensar que Deus não saiba, porque isso significaria que Ele não prevê os eventos futuros que dependem de escolhas livres, o que seria contrário às claras evidências das Escrituras Sagradas, que discutiremos mais adiante. Se aceitarmos que Deus sabe, então o livre arbítrio de Pedro se inclinará para um lado e não para o outro; caso contrário, Deus não saberia com certeza para qual lado Pedro se inclinaria por sua própria liberdade. Portanto, nunca acontecerá que Pedro se incline para o lado oposto, embora ele pudesse fazer isso se quisesse. Por isso, Deus, desde a eternidade, sempre soube o que sabe agora.
Pedro, apóstolo mencionado nos Evangelhos, serve como exemplo de agente livre. Negar a presciência divina sobre futuros contingentes era considerado heresia, conforme condenado pelo Concílio de Trento (1545-1563). Molina recorre a Isaías 46:10 para fundamentar a certeza do conhecimento divino, enquanto 1 Pedro 1:2 reforça a relação entre eleição divina e presciência.

18. Portanto, vamos resumir brevemente em que pontos discordamos da opinião desses autores.

Embora todos concordemos que, após a decisão livre de Deus de criar o mundo como ele é, o livre-arbítrio humano não age de uma certa maneira apenas porque Deus previu isso, mas sim Deus previu porque o livre-arbítrio agirá livremente — embora pudesse agir de outra forma —, há discordância sobre como Deus conhece esses eventos. Como explicado antes, afirmamos que, devido à perfeição de seu entendimento e de sua natureza, Deus conhece com certeza absoluta o que acontecerá de forma contingente, ou seja, eventos que poderiam ser diferentes. Ele conhece isso não porque o futuro seja certo em si mesmo, mas porque sua sabedoria infinita permite que ele saiba com certeza o que é incerto por natureza. Assim, a liberdade humana e a contingência dos eventos futuros não são afetadas pela presciência divina. Deus conhece os futuros contingentes com certeza absoluta, não porque o futuro seja fixo, mas porque sua natureza perfeita permite que ele saiba o que é incerto. Dessa forma, a liberdade humana e a contingência dos eventos se harmonizam perfeitamente com a ciência e a vontade divinas, que são imutáveis e certas. Seria contraditório imaginar que Deus pudesse ter previsto ou desejado algo diferente do que ele realmente conhece e quer desde a eternidade.
O parágrafo aborda a doutrina molinista da 'ciência média', que busca conciliar a presciência divina com o livre-arbítrio humano. Molina argumenta que Deus conhece os futuros contingentes (eventos dependentes de escolhas livres) não por determinar essas escolhas, mas em virtude de Sua perfeição infinita como sujeito cognoscente.O termo 'contingência' refere-se a eventos que poderiam não ocorrer, dependendo de decisões livres. A 'liberdade inata' do arbítrio aqui mencionada é central no debate entre molinistas e tomistas sobre a relação entre graça divina e liberdade humana.

No entanto, nossos oponentes afirmam que a liberdade de escolha e a natureza contingente das coisas são compatíveis com a presciência divina. Eles argumentam que, se algo acontecesse de forma diferente do que realmente ocorre, Deus, desde a eternidade, saberia apenas o que de fato acontece. Isso sugere que o conhecimento de Deus sobre eventos futuros contingentes depende do próprio desenrolar desses eventos. Dessa forma, antes que esses eventos ocorram, o conhecimento divino não teria uma certeza maior do que o próprio evento contingente. Além disso, isso implicaria que, desde a eternidade, o conhecimento de Deus não teria uma determinação clara sobre qual lado de uma contradição ocorreria, até que o evento se concretizasse no tempo. Quem refletir cuidadosamente sobre essa questão perceberá que essa visão claramente contradiz a perfeição absoluta do conhecimento divino e, na prática, elimina sua certeza, tornando Deus dependente do desenrolar dos eventos.
Os 'adversários' mencionados são principalmente teólogos tomistas e dominicanos que defendiam uma visão mais determinista da presciência divina. A crítica de Molina se baseia na ideia de que tornar a ciência divina dependente do devir temporal compromete sua perfeição absoluta, um argumento crucial nas controvérsias de auxiliis (século XVI).

19. Em quarto lugar: Se tentarmos conciliar a liberdade humana com a presciência divina da seguinte forma - ou seja, se o livre-arbítrio escolhesse uma ação, Deus teria previsto apenas essa ação, e se o livre-arbítrio escolhesse o contrário, Deus teria previsto essa outra ação -, isso levaria à conclusão de que Deus não poderia ter previsto com certeza, por meio dos profetas ou de Cristo encarnado, eventos que dependem da liberdade humana, como o pecado de Pedro ao negar Cristo três vezes e outros eventos semelhantes. Essa conclusão seria considerada herética, a menos que se admita uma espécie de poder sobre o passado - mesmo depois que os eventos já ocorreram no tempo -, de modo que se

pudesse dizer que, se Pedro não tivesse pecado (o que estava ao seu alcance), Deus teria feito com que a revelação anterior sobre o pecado de Pedro nunca tivesse acontecido.
A referência ao pecado de Pedro remete ao evento da negação de Cristo predito em Mateus 26:34-35. O conceito de 'potência em relação ao passado' (potentia ad praeteritum) era rejeitado pela maioria dos teólogos, pois implicaria que eventos já ocorridos poderiam ser alterados, contradizendo a imutabilidade divina.

No entanto, é contraditório pensar que haja poder sobre o passado, especialmente depois que os eventos já aconteceram. A maioria dos autores com os quais debatemos concorda com isso, como mostraremos em nossos comentários sobre a questão 25. Além disso, se aceitarmos essa ideia de poder sobre o passado, a certeza tanto do conhecimento divino quanto das revelações sobre o futuro desapareceria. Afinal, como poderíamos confiar no conhecimento ou nas revelações de Deus se fosse possível que Ele pudesse fazer com que algo nunca tivesse sido conhecido ou revelado? E se isso dependesse de eventos futuros incertos, que poderiam ou não acontecer? Nesse caso, a ação de Deus seria tão incerta quanto a decisão de uma pessoa agir de um jeito ou de outro por causa do livre arbítrio. Se aceitássemos essa ideia — ou melhor, esse erro —, nem a certeza de Pedro, nem a dos outros apóstolos, após a revelação de Cristo sobre a negação futura de Pedro, seria maior antes do pecado de Pedro do que seria se essa revelação nunca tivesse acontecido. Isso porque a decisão de Deus de revelar ou não o futuro dependeria da escolha livre e incerta de Pedro.
A menção à 'revelação que Cristo fez sobre a negação futura de Pedro' destaca a tensão entre profecia bíblica e liberdade humana. A posição rejeitada aqui seria considerada herética por negar a certeza das profecias divinas, fundamentais para a doutrina da inspiração bíblica.

20. Em quinto lugar: Se aceitarmos a forma como esses autores tentam conciliar o livre arbítrio e a contingência das coisas com a presciência divina, não vejo como Deus poderia exercer Sua providência sobre os eventos futuros que dependem do livre arbítrio. Isso porque, dependendo da escolha livre do ser humano, Deus teria que ajustar Seu conhecimento eterno para refletir essa escolha. Assim, não vejo como Deus poderia guiar o arbítrio humano desde a eternidade, como se Ele pudesse prever que, ao oferecer certos meios ou auxílios, uma escolha específica seria feita. Consequentemente, a predestinação e a reprovação divinas perderiam sentido, pois Deus conheceria todos os atos futuros com uma incerteza que dependeria das escolhas humanas. Isso também tornaria incerto o número de predestinados e reprovados, pois Deus teria que ajustar Sua decisão eterna com base nas escolhas futuras. Se isso fosse verdade, por que São Paulo, ao falar sobre a predestinação e eleição, exclamou (Romanos 11:33): 'Ó profundidade da riqueza, da sabedoria e do conhecimento de Deus! Quão insondáveis são Seus juízos e inescrutáveis Seus caminhos!'? Além disso, se seguirmos essa linha de pensamento, não vejo como Deus poderia ter previsto o arrependimento dos habitantes de Tiro e Sidônia, caso os milagres realizados em Betsaida e Corazim tivessem ocorrido lá, pois isso dependeria do livre arbítrio deles. Dependendo da escolha deles, Deus teria que ajustar Seu conhecimento eterno para refletir essa decisão.
O parágrafo aborda o debate teológico entre livre arbítrio e presciência divina, central na obra de Molina. A discussão sobre predestinação e reprovação remonta a Agostinho e foi intensificada na Reforma Protestante. A citação de Romanos 11:33 reflete a tradição paulina de mistério na eleição

divina. A menção a Tiro, Sidônia, Betsaida e Corazim alude à doutrina da graça eficaz, relacionando-se com a responsabilidade humana (cf. Mt 11:21-22).O conceito de 'futuros contingentes' refere-se a eventos que dependem de escolhas livres, mas conhecidos por Deus desde a eternidade. Molina desenvolveu a teoria do 'conhecimento médio' para conciliar liberdade humana e onisciência divina.

As Sagradas Escrituras abordam de maneira distinta a certeza e a determinação da presciência e predestinação divinas. Em II Timóteo 2:19, São Paulo afirma: 'O firme fundamento de Deus permanece, tendo este selo: O Senhor conhece os que são seus'. Outras passagens bíblicas também tratam desse tema. Santo Agostinho, em 'De libero arbitrio' (livro 3, capítulo 3), explica: 'Deus previu nossa vontade, e ela se determinará conforme Ele previu. Mas a vontade não poderia se determinar se não tivesse poder. Portanto, Deus também previu esse poder. Assim, Sua presciência não remove meu poder, mas garante que, como Ele não erra, previu que eu teria esse poder'. Em 'De correptione et gratia' (capítulo 7), ele acrescenta: 'Foram eleitos aqueles que Deus chamou segundo Seu propósito e predestinou. Se algum deles se perdesse, Deus estaria enganado. Mas nenhum se perde, pois Deus não erra. Se algum caísse em vícios humanos, Deus falharia. Mas nenhum se perde, porque nada pode superar Deus'. São Fulgentio, em 'De fide ad Petrum' (capítulo 35), afirma: 'Tenha plena certeza de que, antes da criação do mundo, Deus predestinou, para torná-los Seus filhos adotivos, todos aqueles que Ele transformou em vasos de misericórdia por Sua bondade gratuita. Nenhum daqueles que Deus predestinou para o reino dos céus pode se perder; da mesma forma, nenhum daqueles que Ele não predestinou para a vida eterna pode ser salvo'. Outros testemunhos de Santo Agostinho são omitidos aqui. Diante da autoridade desses grandes pensadores, considero que essa opinião é pouco segura em questões de fé.
Fulgentius de Ruspe (467-532) foi bispo africano e defensor do agostinianismo radical. Sua citação reflete a doutrina da predestinação dupla, posteriormente rejeitada pelos protestantes. A referência a II Timóteo 2:19 era usada pelos reformadores para defender a perseverança dos santos.A distinção entre 'vasos de misericórdia' e 'vasos de ira' (Romanos 9) tornou-se crucial nas controvérsias sobre graça e livre arbítrio no período patrístico e na Reforma.

21. Em relação ao primeiro argumento que apresentamos no início, favorável a essa opinião, devemos dizer que Santo Agostinho não diz nada semelhante. No entanto, alguns tentam inferir tal coisa a partir das últimas palavras do Hypognosticon (livro 6), onde ele fala extensamente sobre a predestinação e diz: 'Na medida em que pudermos, exortemos todos os homens a fazer boas obras, não os conduzamos ao desespero, oremos por uns e por outros e nos humilhemos diante da presença de Deus, dizendo: Seja feita a tua vontade. Em seu poder estará transformar o juízo condenatório que merecemos e prolongar a graça da predestinação que não merecemos'. Agora, dessas palavras se infere muito mal o que esses autores sustentam; pois já antes neste mesmo livro, assim como em outros lugares, Santo Agostinho — ou quem quer que seja o autor deste livro — ensina frequentemente o contrário. Pois ele só queria dizer o seguinte: Em virtude da própria predestinação e sem merecê-la, nos será prolongada a graça — que é efeito da predestinação, pela qual fomos predestinados desde a eternidade —, ou seja, nos será dada ou concedida essa graça, segundo o significado da própria palavra 'prolongar', com aumento dos méritos. Mas Santo Agostinho não pretende dizer que nós, por meio de nossas orações, possamos conseguir que,

sem termos sido predestinados desde a eternidade, Deus faça que o tenhamos sido, como sustentam nossos adversários; tal coisa jamais passou pela cabeça de Santo Agostinho.
O Hypognosticon (século V), atribuído a Agostinho, foi importante na controvérsia semipelagiana. A discussão sobre oração e predestinação antecipa debates calvinistas-arminianos.Molina critica interpretações que sugerem alterabilidade da predestinação divina, mantendo a doutrina da imutabilidade de Deus (cf. Tiago 1:17).

22. Sobre o segundo argumento, devemos entender que, tanto na passagem mencionada quanto em outras semelhantes da Bíblia, o arrependimento não é descrito de uma das duas maneiras que esse argumento sugere. Em vez disso, fala-se de um arrependimento que envolve a revogação — ou, mais precisamente, a não execução — da sentença e da vontade de Deus. No entanto, essa vontade não é absoluta, pois Deus decidiria algo com base em uma condição que Ele mesmo colocou no poder de nossa livre escolha, ajudada por Sua graça. Portanto, o significado da passagem seria: 'Eu também mudarei de ideia', ou seja, não executarei o castigo que planejei, se as pessoas se arrependerem.

23. Quanto ao terceiro argumento, precisamos rejeitar sua conclusão. Para afirmar que Deus cria livremente o mundo e todos os seus efeitos no tempo, basta que Ele tenha decidido livremente na eternidade produzi-los em momentos específicos. Desde a eternidade, Deus já se determinou a realizar esses efeitos em certos momentos do tempo. No entanto, devido à Sua imutabilidade — que não permite qualquer mudança —, esses efeitos ocorrem necessariamente, conforme o decreto eterno e livre que está na mente divina. Isso é o que Santo Tomás ensina na passagem citada do 'De Veritate' (questão 6, artigo 3, resposta final). A demonstração apresentada no argumento não vai além disso. Portanto, é necessário reconhecer que, quando chega o momento em que Deus decidiu criar o mundo desde a eternidade, Ele o faz livremente e, ao mesmo tempo, de maneira necessária, embora por razões diferentes. Dizemos que Ele cria o mundo livremente porque age de acordo com Sua vontade livre e eterna. Mas também o cria de modo necessário, devido à imutabilidade de Sua vontade, após ter-se decidido livremente desde a eternidade.
O conceito teológico de 'decreto livre e eterno' refere-se à doutrina de que Deus, em Sua eternidade, estabeleceu livremente Seus propósitos para a criação, mantendo Sua imutabilidade. A 'imutabilidade de Deus' é um princípio central na teologia clássica, afirmando que Deus não muda em Sua natureza, vontade ou conhecimento (cf. Tiago 1:17). A aparente tensão entre liberdade divina e necessidade surge porque, após o decreto eterno, a execução no tempo torna-se necessária por coerência com a perfeição divina, sem anular a liberdade original do ato criador. A referência a Santo Tomás de Aquino (1225-1274) no 'De veritate' situa o debate no contexto escolástico medieval, onde a relação entre eternidade divina e temporalidade humana era amplamente discutida.

24. Quanto ao quarto argumento, se aceitarmos a premissa inicial ─ou seja, que eventos futuros contingentes podem realmente não ocorrer─, será necessário rejeitar a conclusão de que, na realidade, Deus poderia não conhecê-los. A partir dessa premissa, só se poderia concluir que Deus poderia não conhecê-los e que não os conheceria, caso ─como é possível─ eles não ocorressem. Pois, desde a eternidade, Deus saberia isso com certeza e, nesse caso, desde a eternidade teria sabido algo diferente sobre esse futuro contingente. Justamente porque Ele conheceu e previu com total certeza o que

realmente acontecerá, não pode fazer com que, desde a eternidade, tenha sabido o contrário. Além disso, em um sentido composto, o oposto não pode acontecer, porque Deus o conheceu e previu com total certeza. No entanto, em um sentido dividido ─sem que a presciência divina o impeça, já que não haveria presciência a menos que isso ocorresse pela liberdade da vontade humana─ o oposto poderia simplesmente acontecer, como se Deus não tivesse previsto nada.
A discussão sobre 'futuros contingentes' envolve o problema filosófico-teológico de como eventos futuros dependentes de livre-arbítrio podem ser conhecidos infalivelmente por Deus. Molina aborda aqui a distinção entre 'sentido composto' (considerando a presciência divina como parte da realidade) e 'sentido dividido' (isolando o evento de seu contexto divino), técnica argumentativa medieval para preservar a contingência humana. O termo 'arbítrio humano' remete ao debate pós-Reforma sobre graça e liberdade, central na controvérsia entre molinistas (defensores da 'ciência média') e tomistas bañesianos.

25. Quanto ao quinto argumento, se aceitarmos a premissa inicial, também precisamos aceitar a conclusão sobre o 'agora' indivisível da eternidade, considerado de forma absoluta. Isso é diferente do 'agora' da eternidade que corresponde a um momento específico no tempo. Antes de qualquer momento no tempo, há um período infinito em que a vontade e o conhecimento de Deus se determinam em relação a uma das opções de uma contradição. Uma vez que a vontade e o conhecimento divinos se determinam, é contraditório pensar que Deus, desde a eternidade, poderia ter querido ou conhecido o oposto, como já foi explicado.

# Discussão 52: Deus conhece os eventos futuros que dependem de escolhas livres? E como a liberdade humana e a natureza incerta desses eventos se relacionam com esse conhecimento divino?

1. Embora o que vamos discutir aqui possa ser facilmente compreendido a partir do que já foi dito, ainda assim, é importante apresentar esta discussão para refutar alguns argumentos e para que se entenda com mais clareza como a liberdade humana e a natureza imprevisível das coisas se harmonizam com o conhecimento prévio de Deus.

2. Assim, no texto mencionado, Santo Tomás inicia apresentando três argumentos que defendem a ideia de que Deus não possui conhecimento sobre eventos futuros contingentes.
Santo Tomás refere-se a Tomás de Aquino (1225-1274), teólogo e filósofo medieval, autor da 'Suma Teológica'. Sua obra é central para a teologia escolástica e influenciou debates sobre a relação entre liberdade humana e soberania divina.

Primeiro: Uma causa que age de forma necessária produz um efeito que também é necessário. A ciência de Deus é a causa dos eventos futuros que Ele conhece, pois, como explicamos anteriormente, Deus é a causa de todas as coisas por meio de sua ciência, e Ele age de maneira necessária. Portanto, tudo o que

é conhecido por essa ciência divina acontece de forma necessária. Consequentemente, não pode haver em Deus conhecimento de algo que seja contingente.
O argumento reflete o debate medieval sobre como a onisciência divina (ciência de Deus como causa necessária) coexiste com a contingência dos eventos humanos. Molina, como autor da 'Concordia', opunha-se à visão de que a necessidade causal divina anula a liberdade humana, defendendo a 'ciência média' (conhecimento divino de possíveis contingentes).

3. Em segundo lugar: Se uma afirmação condicional é verdadeira e sua condição inicial é absolutamente necessária, então o resultado também será absolutamente necessário. Caso contrário, em uma relação correta, a condição inicial poderia ser verdadeira e o resultado falso, o que é completamente inaceitável. Mas esta afirmação condicional é verdadeira: Se Deus sabia que algo vai acontecer, então isso realmente acontecerá; caso contrário, o conhecimento de Deus seria falso. Além disso, a condição inicial é absolutamente necessária, pois é eterna e já passou, já que não há poder sobre o passado. Portanto, o resultado também será absolutamente necessário e, assim, nenhum futuro conhecido por Deus será incerto.
O debate sobre proposições condicionais necessárias (ex: 'Se Deus sabe X, então X acontecerá') remonta a Aristóteles (De Interpretatione, cap. 9) e foi ampliado por teólogos medievais. A ideia de que o passado é necessário ('não há poder em relação ao passado') reflete o princípio filosófico chamado 'necessidade do passado', crucial para discussões sobre livre-arbítrio.

4. Em terceiro lugar: Tudo o que Deus sabe deve acontecer, assim como tudo o que os seres humanos sabem também deve ocorrer. No entanto, o conhecimento de Deus é muito mais certo do que o nosso. Mas, como nenhum evento futuro contingente acontece de forma inevitável, conclui-se que Deus não pode conhecer esses eventos futuros contingentes.
O conceito de 'futuro contingente' refere-se a eventos que podem ou não ocorrer, dependendo de escolhas humanas livres. A discussão sobre a compatibilidade entre presciência divina e liberdade humana foi central em debates teológicos medievais, especialmente entre tomistas, molinistas e jesuítas.

5. Podemos também apresentar os seguintes argumentos. Em quarto lugar: Nada que Deus tenha previsto pode deixar de acontecer. Portanto, o que Deus previu não pode ser considerado um evento contingente. A conclusão é clara, pois um evento contingente é aquele que pode ou não acontecer, sem uma determinação prévia. O argumento inicial se prova da seguinte forma: Se algo que Deus previu que aconteceria não ocorresse, então Deus estaria errado; portanto, se esse evento pudesse não acontecer, Deus poderia estar enganado, o que é impensável e completamente impossível.
A argumentação reflete o debate sobre a 'impecabilidade divina', doutrina que afirma ser impossível Deus se enganar. Isso se relaciona com atributos divinos como onisciência (Sl 147:5) e imutabilidade (Tg 1:17).

6. Em quinto lugar: As coisas que são indicadas por declarações sobre eventos futuros incertos não se tornam mais necessárias só porque Deus as conhece de forma definitiva. Isso seria o mesmo que dizer que essas declarações, por si só, tornam os eventos inevitáveis. Aristóteles, em seu livro 'De

Interpretatione', capítulo 9, argumenta que se as declarações sobre eventos futuros incertos fossem definitivamente verdadeiras, então os eventos que elas descrevem aconteceriam necessariamente. Isso significaria que nossas escolhas e decisões não teriam efeito real, e nossa liberdade de escolha seria uma ilusão. Portanto, se o conhecimento de Deus sobre esses eventos é definitivo, isso implicaria que todos os eventos aconteceriam de forma inevitável, sem espaço para o acaso ou a contingência. Nossas deliberações seriam inúteis, e a liberdade de escolha que temos desapareceria completamente.
A referência a Aristóteles (De Interpretatione 9) trata do 'problema dos futuros contingentes', questionando como proposições sobre eventos futuros podem ser verdadeiras sem implicar determinismo. A menção à 'liberdade de arbítrio' alude ao livre-álvio humano, tema crucial na antropologia teológica protestante.

7. Em sexto lugar: A presciência de eventos futuros parece eliminar a liberdade de escolha. Portanto, a liberdade de escolha e a presciência divina de eventos futuros contingentes não podem coexistir, e uma das duas deve ser negada. A conclusão é clara. O argumento é o seguinte: Se Deus, desde a eternidade, previu que Pedro pecará amanhã, então Pedro necessariamente pecará amanhã. Essa conclusão se baseia na certeza do conhecimento divino, que não pode conter erro. Assim, se Deus não pode estar errado em seu conhecimento, a conclusão é inevitável. Se alguém não pode evitar que o antecedente de uma conclusão necessária seja verdadeiro, também não pode evitar que o consequente seja verdadeiro; caso contrário, seria possível que o antecedente fosse verdadeiro e o consequente falso, o que contradiz a natureza de uma conclusão correta. Portanto, como Pedro não pode mudar o fato de que Deus, desde a eternidade, previu que ele pecará amanhã (nem mesmo Deus pode mudar o passado), Pedro também não pode evitar pecar no dia seguinte. Assim, a presciência divina parece anular a liberdade de escolha de Pedro.
Pedro é referência a Pedro Apóstolo, cujo pecado de negação de Cristo (Lc 22:54-62) tornou-se paradigma para discussões sobre presciência divina e responsabilidade humana. O argumento sobre a 'natureza do passado' (não alterável) versus o futuro contingente reflete a distinção entre necessidade consequencial (lógica) e necessidade absoluta.

8. De acordo com as Escrituras Sagradas, é absolutamente claro que Deus tem conhecimento prévio dos eventos futuros que dependem de escolhas humanas. Negar isso não é apenas uma insensatez, como Santo Agostinho afirma em 'A Cidade de Deus' (Livro 5, Capítulo 9), mas também um erro evidente em questões de fé.
Santo Agostinho, mencionado aqui, foi um dos Pais da Igreja no período patrístico (séculos IV-V). Sua obra 'De civitate Dei' (A Cidade de Deus) defende a soberania divina contra acusações pagãs de que o cristianismo enfraquecera Roma. A afirmação sobre a presciência divina está ligada ao debate sobre predestinação e livre-arbítrio, central na teologia agostiniana.

As Escrituras afirmam repetidamente que Deus conhece todas as coisas antes que aconteçam. No Salmo 138, 3-4, lemos: 'De longe conheces meus pensamentos; discernes quando caminho e quando descanso; previste todos os meus caminhos; pois ainda não está a palavra na minha língua e Tu já, Senhor meu, sabes tudo'. Da mesma forma, o livro da Sabedoria (8, 8) ensina que Deus conhece os milagres e os eventos antes de sua realização. O Eclesiástico reforça essa ideia, afirmando que 'os olhos

do Senhor são mais claros que o sol' e que 'antes que todas as coisas fossem criadas, já as conhecia Ele' (Eclo 23, 28-29). Além disso, o profeta Isaías testemunha a presciência divina, declarando que Deus revela o futuro para mostrar sua soberania (Is 41, 23; 48, 5). No Novo Testamento, Jesus confirma essa verdade ao dizer: 'Eu vo-lo disse agora, antes que acontecesse, para que, quando acontecer, creiais' (Jo 14, 29). O autor da Carta aos Hebreus (4, 13) também enfatiza que 'não há coisa criada que não seja manifesta aos seus olhos'. Portanto, Deus não apenas conhece os eventos à medida que ocorrem, mas os sabe desde sempre, pois sua ciência é eterna e imutável. Se Deus não conhecesse os futuros contingentes, a profecia perderia sua validade e as Escrituras seriam comprometidas. Tertuliano reforça esse argumento ao afirmar que 'a presciência de Deus tem tantas testemunhas quantos profetas Ele criou' (*Adversus Marcionem*, Livro 2). Assim, a doutrina cristã sustenta firmemente que Deus possui conhecimento absoluto de tudo o que acontecerá, reafirmando sua soberania e fidelidade.
Tertuliano (século II-III) foi um apologista cristão. Em 'Adversus Marcionem', combateu a heresia de Marcion, que rejeitava o Deus do Antigo Testamento. A citação reforça a ideia de que a profecia bíblica depende da presciência divina.Os livros de Sabedoria e Eclesiástico são deuterocanônicos, aceitos na tradição católica mas não no cânone protestante. Molina, como teólogo católico, os utiliza como autoridade, refletindo o contexto da Contra-Reforma.

9. Precisamos entender que Deus possui três tipos de conhecimento, se quisermos conciliar corretamente a liberdade humana e a natureza imprevisível das coisas com a presciência divina. O primeiro é o conhecimento puramente natural, que não pode mudar em Deus. Por meio dele, Deus conhece tudo o que o Seu poder pode realizar, seja diretamente ou através de causas secundárias. Isso inclui tanto as coisas que são necessárias por natureza quanto as que são contingentes, ou seja, que podem ou não acontecer. No entanto, esse conhecimento não determina se essas coisas vão ou não ocorrer; ele apenas reconhece que elas poderiam acontecer de maneira indiferente. Essa é uma característica essencial desses eventos futuros, e por isso eles fazem parte do conhecimento natural de Deus.
A distinção entre 'ciência natural', 'livre' e 'média' (esta última implícita) é central no molinismo. A 'ciência natural' refere-se ao conhecimento divino de todas as possibilidades lógicas, antecedente à vontade de Deus. Este conceito busca harmonizar onisciência divina com liberdade humana, tema da controvérsia 'De auxiliis' (século XVI) entre jesuítas e dominicanos.

Outra forma de conhecimento é totalmente livre, onde Deus, sem qualquer condição ou hipótese, conhece de maneira absoluta e definitiva, a partir de todas as possibilidades contingentes e após o ato livre de sua vontade, quais eventos realmente ocorrerão e quais não ocorrerão.
A 'ciência livre' (scientia libera) representa o conhecimento divino das escolhas reais que ocorrerão no tempo, dependente do decreto soberano de Deus. Esta divisão tripartite foi proposta por Molina para resolver o dilema entre presciência e liberdade, tornando-se marco da teologia arminiana e debates sobre graça eficaz.

Por fim, a terceira é a ciência média, pela qual Deus, em sua essência, vê — graças à sua compreensão suprema e insondável de todo livre-arbítrio — o que cada pessoa faria por sua própria liberdade, se

fosse colocada em qualquer uma das infinitas ordens de coisas possíveis. No entanto, na realidade, a pessoa também poderia escolher o oposto, se assim desejasse, como já explicamos nas disputas 49 e 50.
O termo 'ciência média' é central no molinismo, sistema teológico desenvolvido por Luis de Molina para harmonizar a onisciência divina com o livre-arbítrio humano. Refere-se ao conhecimento que Deus teria de possíveis ações contingentes de criaturas livres em diferentes circunstâncias, antes de Sua decisão de criar um mundo específico. As 'disputas 49 e 50' mencionadas são partes da estrutura argumentativa da obra de Molina.

10. Alguém pode se perguntar se esse conhecimento médio deve ser chamado de 'livre' ou 'natural'.
A distinção entre conhecimento 'livre' (dependente da vontade divina) e 'natural' (inerente à essência divina) remonta à teologia medieval. A questão reflete debates entre tomistas, escotistas e molinistas sobre a natureza do conhecimento divino.

Primeiro, devemos responder que esse conhecimento não pode ser chamado de 'livre', pois ele vem antes de qualquer decisão livre da vontade de Deus e porque Deus não pode saber algo diferente do que Ele realmente sabe por meio dele. Segundo, também não pode ser chamado de 'natural', como se fosse algo inato a Deus de tal forma que Ele não pudesse saber o contrário do que sabe por meio dele. Afinal, se o livre-arbítrio das criaturas escolhesse o oposto, o que está ao seu alcance, Deus saberia isso mesmo e não o que Ele sabe atualmente. Portanto, não é mais natural para Deus saber uma parte da contradição — que depende do livre-arbítrio das criaturas — do que saber o oposto.
A argumentação reflete a posição molinista contra o determinismo teológico: Deus conhece contrafatuais (o que criaturas fariam em diferentes cenários) sem determinar suas escolhas. Isso diferencia o molinismo do baianismo e do jansenismo, que limitavam mais radicalmente o livre-arbítrio.

Portanto, é preciso entender que esse conhecimento pode ser visto de duas maneiras. Em parte, ele é um conhecimento natural, porque existe antes de Deus decidir livremente o que fazer e porque Deus não pode saber algo diferente por meio dele. Em outra parte, ele é um conhecimento livre, porque o fato de que um lado de uma escolha acontece antes do outro depende da liberdade humana. Ou seja, se as pessoas fossem criadas em diferentes situações, elas escolheriam uma coisa em vez de outra, mesmo que pudessem escolher qualquer uma das duas opções igualmente.
A solução de Molina busca equilíbrio entre transcendência divina e liberdade humana, característica da Contra-Reforma. A 'parte natural' corresponde à onisciência essencial de Deus, enquanto a 'parte livre' relaciona-se com Sua decisão de atualizar certas possibilidades contingentes.

Certamente, isso é necessário por causa da liberdade da vontade humana, que, mesmo diante da presciência divina, continua sendo um ponto de fé tão importante quanto a própria presciência e a predestinação, como explicamos detalhadamente na disputa 23. Isso também é claramente confirmado pelos testemunhos dos santos, que citaremos mais adiante. Esses testemunhos estão em harmonia com a opinião comum dos teólogos, que já mencionamos parcialmente na disputa anterior e sobre a qual falaremos um pouco mais.

O parágrafo aborda conceitos-chave como 'liberdade do arbítrio criado' (capacidade humana de escolher, mesmo sob a presciência divina), 'presciência divina' (conhecimento prévio de Deus sobre todos os eventos) e 'predestinação' (doutrina sobre o destino determinado por Deus). Molina alinha-se à tradição teológica medieval, citando disputas acadêmicas (como a disputa 23) que refletem debates pós-Reforma sobre graça e livre-arbítrio.A menção aos 'Santos' refere-se a autores patrísticos e medievais (como Agostinho e Tomás de Aquino), cujas obras eram usadas para validar posições teológicas. A 'opinião comum dos Teólogos' indica o consenso escolástico sobre a coexistência da liberdade humana com a soberania divina.

No entanto, para evitar que esta doutrina cause inquietação ao leitor à primeira vista, é importante lembrar que tudo o que será discutido a seguir está em plena harmonia e coerência em todos os aspectos.

Não há nada que uma criatura possa fazer que Deus também não possa fazer.

Por causa de seu poder infinito, Deus pode direcionar nossa liberdade de escolha para onde Ele quiser, exceto para o pecado; pois isso criaria uma contradição, como já explicamos na disputa 31.
A afirmação sobre Deus não inclinar ao pecado relaciona-se ao princípio da 'impecabilidade divina': Deus, sendo santo, não pode ser autor do mal (Tiago 1:13). A 'disputa 31' mencionada refere-se aos debates de Molina sobre a natureza do concurso divino, tema central na controvérsia De Auxiliis (1590-1607) entre jesuítas e dominicanos.

Tudo o que Deus realiza por meio de causas secundárias, Ele também pode realizar diretamente, a menos que o efeito exija que venha dessas causas secundárias.
O conceito de 'causas segundas' refere-se à doutrina teológica de que Deus age no mundo através de meios criados (como leis naturais ou ações humanas), mantendo Sua soberania. Essa ideia foi desenvolvida por teólogos como Tomás de Aquino na 'Suma Teológica'.

Deus pode permitir que os pecados aconteçam, mas Ele não os ordena, nem os incentiva ou leva as pessoas a cometê-los.
A distinção entre 'permitir' e 'ordenar' o pecado está alinhada com a doutrina da providência divina, evitando atribuir a Deus a autoria do mal. Isso reflete debates históricos como o do Concílio de Trento (1545-1563) sobre a relação entre graça e liberdade humana.

Da mesma forma, quando algo com livre arbítrio se inclina para um lado ou outro, em uma determinada situação e circunstâncias, isso não ocorre por causa da presciência divina. Na verdade, Deus prevê isso porque o ser com livre arbítrio age livremente. Também não ocorre porque Deus deseja que ele faça algo, mas porque o ser com livre arbítrio escolhe livremente fazer isso. Isso mostra claramente que o conhecimento pelo qual Deus prevê, antes de decidir criar esse ser com livre arbítrio, o que ele faria se fosse colocado em certas condições, depende do que o ser com livre arbítrio escolherá livremente fazer. Por outro lado, o conhecimento pelo qual Deus sabe, de forma absoluta e sem

hipóteses, o que realmente acontecerá por causa do livre arbítrio criado, é sempre livre em Deus e depende de Sua vontade livre, pela qual Ele decide criar esse livre arbítrio em uma ou outra situação.
O 'conhecimento médio' (scientia media) é um conceito central em Molina, descrevendo como Deus conhece as escolhas livres das criaturas em todas as circunstâncias possíveis. Isso gerou a Controversia De Auxiliis (séc. XVI-XVII), confrontando jesuítas (molinistas) e dominicanos (tomistas) sobre graça e livre-arbítrio.

11. Alguém pode perguntar se essa ciência média pode ser atribuída a algum santo ou, pelo menos, à alma santíssima de Cristo, de modo que, assim como Deus, em sua natureza divina, vê o que acontecerá livremente por meio do livre-arbítrio criado, supondo que ele seja criado em uma ordem específica de coisas, da mesma forma, aquela alma santíssima veria, por meio da visão da essência divina e da ciência beatífica, o que aconteceria por meio do livre-arbítrio, especialmente do homem já criado por Deus.
A 'ciência beatífica' refere-se à visão beatífica, conhecimento perfeito de Deus experimentado pelos santos no céu. A menção à alma de Cristo relaciona-se à doutrina da união hipostática (Concílio de Calcedônia, 451 d.C.), que afirma Sua natureza divina e humana plenas.

É importante destacar que nem mesmo a alma de Cristo pode ser considerada como possuidora de tal conhecimento. Isso ocorre porque a alma de Cristo não compreende a essência divina. No entanto, figuras como São Jerônimo e Santo Agostinho, entre outros Padres da Igreja, atribuem esse conhecimento a Deus em relação às coisas criadas. Isso se deve ao fato de que Deus existe e, por isso, de Sua posição suprema, Ele compreende plenamente qualquer livre-arbítrio criado. Para saber em que direção algo dotado de liberdade irá se inclinar, não basta apenas compreender essa coisa, nem mesmo uma compreensão maior do que a coisa em si. É necessária uma compreensão extremamente elevada e eminente, que, em relação às criaturas, só pode ser encontrada em Deus.
São Jerônimo foi um padre e teólogo cristão conhecido por traduzir a Bíblia para o latim (Vulgata). Santo Agostinho, bispo de Hipona, é um dos Padres da Igreja mais influentes, cujas obras moldaram a teologia ocidental. A discussão sobre a alma de Cristo não compreender plenamente a essência divina reflete debates cristológicos sobre as naturezas humana e divina de Cristo (união hipostática).O termo 'livre arbítrio' aqui se refere à capacidade das criaturas de escolher entre alternativas, um conceito central na teologia molinista, que busca harmonizar a onisciência divina com a liberdade humana.

Por isso, não aceitamos que Deus, por meio de uma ciência natural ou média — que neste caso negamos —, possa ver, antes de decidir sua própria vontade, para qual direção Ele mesmo se inclinará. Isso porque o entendimento divino não ultrapassa sua essência e sua vontade com a mesma grandeza e excelência com que supera — e muito mais — as essências e vontades das criaturas. Assim como o ser humano e os anjos não sabem, antes de decidirem livremente suas vontades, para qual direção se inclinarão, porque seus entendimentos não transcendem infinitamente suas próprias essências e vontades, da mesma forma, Deus não conhece, antes de determinar sua vontade, para qual direção ela se inclinará.
A 'ciência média' é um conceito-chave de Molina, definido como o conhecimento divino de como as criaturas livres agiriam em quaisquer circunstâncias possíveis. Distingue-se da 'ciência natural'

(conhecimento de possibilidades) e da 'ciência livre' (conhecimento do que Deus decidirá criar).A comparação entre o conhecimento divino e o humano/angelical reflete a controvérsia de auxiliis (século XVI) sobre graça divina e liberdade humana, na qual o molinismo foi parte central.

É difícil compreender como a liberdade de Deus permaneceria intacta se Ele já soubesse, antes de decidir, para qual direção Sua vontade se inclinaria. Se esse conhecimento prévio existisse, a vontade de Deus não poderia, em nenhuma situação, escolher o contrário. Portanto, se antes de tomar uma decisão, Deus já soubesse para onde Sua vontade se inclinaria, não vejo como Ele teria a liberdade de escolher o oposto.
O debate sobre a compatibilidade entre liberdade divina e conhecimento prévio remonta a discussões patrísticas (e.g., Orígenes) e medievais (e.g., Tomás de Aquino). Molina argumenta que até Deus não pode ter conhecimento 'natural' de Suas próprias decisões futuras sem comprometer Sua liberdade.

12. Para facilitar a compreensão, é importante notar que há uma grande diferença entre um ser superior saber, por meio de ciência média, o que outro ser escolherá livremente, e um ser saber, por ciência média, o que ele mesmo escolherá livremente. Quando um ser que compreende infinitamente outro sabe, de maneira natural e não livre, o que esse outro escolheria em sua liberdade, isso não prejudica a liberdade do segundo ser. No entanto, é difícil entender como um ser pode saber, de maneira natural e não livre, o que ele mesmo escolherá antes de realmente fazer essa escolha, sem que isso prejudique sua liberdade. Se ele soubesse de maneira natural o que escolheria, não teria a possibilidade de escolher o contrário, o que seria contraditório e prejudicial à sua liberdade. Essa contradição será mais claramente demonstrada na próxima discussão.
O termo 'suposto' (suppositum) na escolástica refere-se a um indivíduo concreto dotado de existência própria. A distinção entre conhecimento inter-supostos (Deus-criaturas) e intra-suposto (Deus sobre Si mesmo) é crucial para a defesa molinista da contingência das decisões divinas.

Não se pode argumentar que Cristo, por meio de sua ciência beatífica, sabia com certeza como seu livre-arbítrio se inclinaria, sem que isso prejudicasse sua liberdade. Isso não pode ser usado como objeção, porque a alma santíssima de Cristo não recebeu esse conhecimento de si mesma como homem, mas da Trindade como um todo. Além disso, a divindade revelou à humanidade o que Cristo escolheria livremente como homem, e isso não anula sua liberdade, assim como a liberdade de Pedro não foi anulada quando Cristo revelou seu pecado futuro. Nesse caso, uma natureza superior conhecer e revelar algo sobre outra natureza, devido à sua eminência, é semelhante a alguém prever e revelar algo sobre outra pessoa. Além disso, o que afirmamos — motivados pela necessidade de proteger a liberdade do arbítrio humano, que experimentamos e que, segundo as Escrituras, é tão certa quanto a presciência divina — não deve ser aplicado a outros contextos sem uma razão extremamente convincente, que, no momento, não se apresenta.
O parágrafo aborda a relação entre a ciência beatífica (conhecimento divino perfeito) e a liberdade de Cristo, mencionando a união hipostática (união das naturezas divina e humana em Cristo, definida no Concílio de Calcedônia em 451 d.C.). A referência a Pedro e seu pecado futuro alude à negação de Pedro (João 13:38), exemplificando que o conhecimento prévio não anula a liberdade humana.A

distinção entre as naturezas divina e humana de Cristo reflete debates cristológicos patrísticos, como os confrontos contra o monofisismo.

13. Aqui tambem devemos notar que ha uma diferenca entre dizer que Deus nao sabe, pela ciencia que precede o ato livre de sua vontade, como Ele decidiria livremente, embora Ele saiba, por meio dessa mesma ciencia, como qualquer vontade livre criada decidiria, supondo que fosse colocada em uma das infinitas ordens de coisas ou circunstancias possiveis; e dizer que Deus nao sabe como Sua vontade livre teria se decidido, em qualquer situacao que nao aconteceu, mas poderia ter acontecido, como, por exemplo, se Ele tivesse escolhido que a encarnacao do Verbo assumisse uma humanidade sem sofrimento, supondo que Adao nao tivesse pecado.
O texto discute a 'ciência média' (conceito molinista que descreve o conhecimento divino de possíveis escolhas humanas em diferentes circunstâncias). A menção à encarnação 'em humanidade isenta de sofrimento' remete à doutrina do *felix culpa* (pecado original como ocasião para a redenção), vinculada à teologia agostiniana.A hipótese de Adão não pecar relaciona-se ao debate sobre a contingência histórica do pecado original (Gênesis 3:6) e sua relação com o plano salvífico.

No entanto, nunca afirmei o segundo ponto, nem nesta discussão nem em qualquer outro lugar. Pelo contrário, minha doutrina leva à conclusão oposta. Embora Deus, por meio do conhecimento que precede Sua decisão livre, não conheça as decisões de Sua vontade que ocorreriam sob certas condições — e, portanto, não haja 'ciência média' em Deus em relação a essas decisões —, Ele as conhece por meio de uma 'ciência livre', que surge após o ato livre de Sua vontade. Esse ato livre, que é infinito, ilimitado e imutável em relação ao que Deus pode fazer, também se determina livremente em relação a todos os objetos possíveis, escolhendo um lado de uma contradição. Isso acontece não apenas quando Deus decide livremente realizar ou permitir algo, mas também quando Ele decide o que teria feito ou permitido sob condições que poderiam ter existido, mas não existiram. Esse ato divino é baseado em uma deliberação plena e ilimitada, que inclui tanto o conhecimento natural quanto a 'ciência média', e precede o ato de Sua vontade. Seria absurdo e contrário à perfeição de Deus decidir algo sem antes tê-lo deliberado, especialmente porque Deus não pode deliberar posteriormente o que não deliberou antes. Portanto, Deus conhece, por meio de Sua 'ciência livre', o que Ele decidiria em qualquer situação ou sob qualquer condição que poderia ter existido. Por outro lado, afirmo que Deus não conhece, por meio do conhecimento que precede Sua vontade, como Ele decidiria em relação a qualquer objeto possível. No entanto, com base nesse mesmo conhecimento, e sob a hipótese de que Sua vontade se determinasse de uma maneira específica, Ele saberia o que qualquer ser criado escolheria ou faria livremente. Isso ocorre porque o entendimento e o conhecimento divino superam infinitamente o livre-arbítrio criado, compreendendo-o de maneira eminente. No entanto, esse conhecimento não supera a vontade divina nem a compreende de uma maneira que ultrapasse como ela mesma é conhecível. Portanto, não se segue que esse conhecimento seja imperfeito, pois ele compreende plenamente a vontade divina ao conhecer todas as coisas para as quais ela pode se determinar. Deus conhece todas essas coisas com precisão antes de realizar qualquer ato. Da mesma forma, não se pode considerar esse conhecimento imperfeito, pois ele não precisa ser 'ciência livre' antes da determinação da vontade divina. Assim como não consideramos imperfeita a vontade divina ou o próprio Deus por não terem realizado um ato de vontade em um determinado momento, também não podemos considerar esse conhecimento

imperfeito. Em Deus, há apenas um conhecimento simples e perfeito, por meio do qual Ele conhece todas as decisões livres de Sua vontade.
Molina diferencia 'ciência natural' (conhecimento de Deus sobre possíveis realidades), 'ciência média' (conhecimento de escolhas livres em contextos hipotéticos) e 'ciência livre' (conhecimento da vontade divina após sua decisão).A menção ao 'desdobramento do Espírito Santo' alude à processão trinitária, tema central no Credo Niceno-Constantinopolitano e no conflito Filioque entre Igreja Oriental e Ocidental.

Também não é correta a seguinte conclusão: Por meio deste conhecimento, entendido de forma precisa, Deus não conhece as decisões livres de sua vontade; ou então: Deus não conhece a decisão livre de sua vontade antes de decidir livremente; portanto, Deus não conhece essas mesmas decisões de sua vontade. Pois, como dissemos, Ele as conhece pela seguinte razão: porque realiza o ato de sua vontade e o decide livremente, sendo isso algo simultâneo na realidade, mas posterior em nossa compreensão, que, no entanto, se baseia na realidade das coisas. Da mesma forma, também dizemos, em relação à nossa vontade, que no momento em que ela realiza o ato livre e se decide por um dos dois lados de uma escolha, com prioridade de natureza, ela é livre e indiferente para se decidir por um ou outro lado, mas com posterioridade de natureza, ela já está decidida e realiza um ato específico.

14. Alguns acreditam que, em relação aos eventos futuros que dependem de escolhas livres, uma parte de uma afirmação contraditória é sempre verdadeira desde a eternidade de forma determinada, e a outra parte é falsa de forma determinada. Por isso, eles afirmam que, por sua própria natureza, uma parte vai acontecer de forma determinada, e a outra não, também de forma determinada. Isso porque Deus conheceria de maneira natural, antes de qualquer ato de sua vontade, tudo o que pode ser conhecido por sua própria natureza. Assim, eles consideram que Deus, antes de qualquer ato livre de sua vontade, não apenas sabe o que vai acontecer por meio da liberdade das criaturas, em qualquer situação hipotética, mas também o que Ele mesmo vai querer livremente no futuro, de acordo com a realidade das coisas. Isso porque, de maneira semelhante, tal coisa seria verdadeira de forma determinada antes que Deus a decidisse.

15. No entanto, afirmar que os eventos futuros incertos são verdadeiros de forma determinada pela própria natureza das coisas contradiz tanto a doutrina de Aristóteles e a opinião comum dos teólogos, quanto a própria natureza dos eventos futuros incertos. Isso porque cada um desses eventos pode ou não acontecer, dependendo da natureza deles, como explicamos em nossos comentários sobre o 'De Interpretatione' (capítulo 9). Portanto, o fundamento em que esses autores se apoiam falharia e iria além da natureza dos eventos futuros incertos, que dependem da vontade livre das criaturas, para que Deus os conheça. Pelo contrário, isso se deve à perfeição infinita e ilimitada de Deus, que compreende cada uma das vontades criadas de maneira suprema e excelente, como já explicamos. Por isso, o fundamento que usamos não pode ser aplicado a Deus em relação à decisão livre de Sua vontade — que nenhum conhecimento pode superar em perfeição — e o que admitimos em Deus em relação à vontade criada — obrigados pela necessidade de uma compreensão excelente que vai além da perfeição do objeto — não deve ser aplicado em outros contextos. Assim, não devemos dizer que Deus conhecia, antes da decisão livre de Sua vontade, como ela se determinaria, mas que, nesse momento anterior, o

entendimento divino apenas mostraria a Deus todas as coisas em geral, incluindo o que aconteceria por qualquer vontade criada, em qualquer hipótese e ordem de coisas. Dessa forma, com essa deliberação completa por parte do entendimento divino, a vontade de Deus decidiria e organizaria tudo conforme Sua vontade, e, sem prejudicar a liberdade da vontade criada, proveria tudo e predestinaria ou decidiria guiar com misericórdia para a felicidade eterna aqueles que Ele quisesse.
O parágrafo menciona Aristóteles e os 'Doutores', referindo-se aos Padres da Igreja e teólogos medievais. A discussão sobre futuros contingentes remonta ao 'De Interpretatione' de Aristóteles (cap. 9), que debate a verdade de proposições sobre eventos futuros. A posição de Molina rejeita a determinação prévia desses futuros, alinhando-se à visão tomista da liberdade divina e humana.O termo 'arbítrio criado' refere-se ao livre-arbítrio das criaturas, central na teologia molinista. Molina argumenta que o conhecimento divino (ciência média) coexiste com a liberdade humana sem determiná-la.

16. Alguém poderia argumentar o seguinte: Para que haja conhecimento, basta que exista uma relação entre a capacidade de conhecer e o objeto a ser conhecido, de modo que a capacidade de conhecer seja proporcional à natureza ou cognoscibilidade do objeto. Portanto, quem compreendesse uma vontade perceberia como ela se determinaria livremente. Consequentemente, Deus saberia de antemão como a vontade se determinaria livremente, e especialmente a alma de Cristo, por meio da ciência beatífica, saberia como tanto a sua vontade humana quanto as vontades dos outros homens se determinariam livremente, pois as compreenderia por meio dessa ciência com uma superioridade que ultrapassaria a própria cognoscibilidade natural dessas vontades.
A 'ciência beatífica' é o conhecimento perfeito de Deus experimentado pelos bem-aventurados no céu (visio beatifica). A objeção levantada questiona se Cristo, em sua humanidade, teria acesso a esse conhecimento sobre decisões livres futuras. Isso reflete debates cristológicos medievais sobre os limites do conhecimento humano de Jesus.

17. Sobre este argumento, devemos afirmar que a premissa inicial é verdadeira quando se refere a coisas que podem ser conhecidas principalmente por sua própria natureza. No entanto, ela não é verdadeira quando se trata de coisas que, além de sua natureza, só podem ser conhecidas devido à perfeição ilimitada e à capacidade superior do sujeito que as conhece. Isso inclui, por exemplo, a decisão do livre-arbítrio antes que ela ocorra, bem como todos os eventos futuros que dependem de escolhas livres antes que aconteçam. Para conhecer essas coisas, não basta que o sujeito que conhece tenha uma capacidade adequada para entender a raiz da contingência desses eventos. É necessário um entendimento supremo e excepcional dessa raiz, algo que só Deus possui em relação ao livre-arbítrio de todas as Suas criaturas. Portanto, como os bem-aventurados não podem possuir esse conhecimento médio, afirmamos em nossos 'Commentaria in primam D. Thomae partem' (questão 12, artigo 8) e em outros textos que os bem-aventurados não podem conhecer com certeza, apenas pela visão da essência divina e pela determinação da vontade divina de ordenar o livre-arbítrio de alguém em um certo contexto, os eventos futuros que dependem desse livre-arbítrio. Por isso, acreditamos que essas coisas são reveladas aos bem-aventurados, mostrando-lhes o conhecimento que Deus tem delas ou por algum outro meio.
A referência aos 'Commentaria in primam D. Thomae partem' alude ao comentário de Molina sobre a 'Suma Teológica' de Tomás de Aquino (Parte I, questão 12, artigo 8), onde Aquino discute a visão da

essência divina. Molina reafirma que os bem-aventurados não conhecem futuros contingentes por si mesmos, mas apenas mediante revelação divina.

18. Depois de explicar isso, consideramos que, entre todas as coisas criadas, algumas vêm diretamente de Deus, outras resultam da ação necessária das causas secundárias (sem depender do livre arbítrio criado), e outras dependem do livre arbítrio criado ou podem ser alteradas por ele. Por isso, em primeiro lugar, Deus é a causa — seja particular ou universal — de todas as coisas do primeiro e do segundo tipo, usando apenas o conhecimento natural que mencionamos antes, junto com a decisão livre de Sua vontade. Esse conhecimento natural determina como Deus produz esses efeitos, como explicamos em nossos 'Comentários sobre a Primeira Parte de São Tomás' (questão 14, artigo 8). Esse conhecimento é como a 'arte' que Deus usa para saber como criar e organizar essas coisas para que cumpram seus propósitos. No entanto, a 'arte' só age quando a vontade do artesão a coloca em prática. Assim, quando a vontade divina decide criar essas coisas, o conhecimento natural de Deus é a causa remota, e a decisão livre de Sua vontade é a causa próxima e suficiente. Embora o livre arbítrio dos anjos e dos humanos seja uma criação direta de Deus, Ele os criou de tal forma que, com Sua ajuda, eles podem alcançar tanto o fim natural quanto o sobrenatural — ou se desviar de ambos por causa de suas escolhas. Portanto, para que Deus seja a causa — às vezes universal e às vezes particular — das coisas que dependem do livre arbítrio, e para que Ele possa exercer Sua providência sobre o livre arbítrio em relação a ambos os fins (seja treinando o homem através de diferentes situações, tolerando seus erros, ou guiando-o para o bem), e para que Ele possa predestinar alguns homens ou anjos e ordenar tudo para o fim adequado, foi necessário não apenas o conhecimento natural, mas também o 'conhecimento médio'. Esse conhecimento médio permite que Deus, ao decidir criar uma certa ordem de coisas, preveja com certeza tudo o que aconteceria por causa do livre arbítrio dos anjos e dos humanos em cada uma dessas ordens. Assim, Deus é às vezes a causa universal e outras vezes a causa particular das coisas que dependem do livre arbítrio — remotamente, por meio do conhecimento natural e do conhecimento médio, e proximamente, pela decisão de Sua vontade, que colocou os homens e os anjos na ordem atual e decidiu cooperar com o livre arbítrio deles de maneiras específicas. No entanto, Deus nunca é a causa do pecado, pois a culpa e a responsabilidade pelo pecado só podem ser atribuídas ao livre arbítrio, como discutimos na disputa 32.
O conceito de 'ciência média' mencionado por Molina refere-se à doutrina molinista que afirma o conhecimento divino das ações contingentes de criaturas livres em todas as circunstâncias possíveis. Isso foi central no debate histórico entre jesuítas (molinistas) e dominicanos (tomistas) sobre graça e livre-arbítrio.A referência aos 'Commentaria in primam D. Thomae partem' alude à obra de Molina comentando a 'Suma Teológica' de Tomás de Aquino (Parte I, Questão 14, Artigo 8), mostrando o diálogo com a tradição tomista.

No entanto, o conhecimento livre pelo qual, após a decisão de sua vontade, Deus conheceu de forma absoluta e sem qualquer condição o que acontecerá em qualquer um desses três tipos de situações, não é de forma alguma a causa das coisas. Isso porque esse conhecimento surge após a decisão livre de sua vontade, que completa toda a razão da causa e do princípio de agir diretamente por parte de Deus.
A 'ciência livre' divina mencionada aqui diferencia-se da ciência média, sendo o conhecimento de Deus sobre o que efetivamente ocorrerá após sua decisão soberana, relacionada ao decreto divino final.

19. Com base nisso, fica claro que, embora Deus não obtenha seu conhecimento das coisas, mas conheça e compreenda tudo em sua própria essência e na livre decisão de sua vontade, ainda assim, algo não acontece porque Deus sabe que vai acontecer. Pelo contrário, Deus sabe que algo vai acontecer porque isso ocorrerá por meio de suas causas.
Esta afirmação aborda o debate teológico clássico entre presciência divina e liberdade humana, rejeitando a acusação de determinismo ao afirmar que o conhecimento divino acompanha (não determina) as decisões das criaturas.

Pois, como as coisas do primeiro tipo são produzidas exclusivamente pela vontade livre de Deus como causa imediata e total, por essa razão, uma vez que essas coisas acontecerão, Deus sabe por ciência livre — que aparece nEle após a determinação de sua vontade — e na própria determinação de sua vontade como causa, que elas acontecerão; e não ocorre o contrário, ou seja, que essas coisas vão acontecer porque Deus sabe que assim será, uma vez que essas coisas acontecerão em virtude da determinação livre da vontade divina anteriormente — segundo nosso modo de entender, baseado na realidade das coisas — a que Deus o saiba a partir dessa mesma determinação.

Além disso, as coisas do segundo tipo acontecem de tal forma que nenhuma outra causa poderia impedir esses efeitos. Isso ocorre, em parte, pela livre vontade de Deus — pela qual Ele decidiu criar diretamente as causas secundárias e cooperar com elas como causa universal — e, em parte, pela influência necessária das próprias causas secundárias. Por isso, a ciência natural de Deus, que permite que Ele preveja que essas coisas acontecerão necessariamente, já existe. Dado que Deus decidiu criar essas causas, Ele já conheceu, por meio da determinação de Sua vontade — pela qual decidiu criar essas coisas — e por meio de Sua ciência livre, que surge após essa decisão, que esses efeitos ocorrerão de forma absoluta e sem condições. Isso porque eles acontecerão por meio das causas mencionadas e não de outra forma. Ou seja, essas causas produzirão esses efeitos, pois Deus já sabia que seria assim.
O conceito de 'causas segundas' refere-se às causas criadas por Deus (como leis naturais ou ações humanas), que operam sob Sua soberania. Molina aborda aqui a relação entre a presciência divina (conhecimento natural e livre) e a liberdade humana, baseando-se na 'ciência média' — conhecimento divino de como as criaturas agiriam livremente em qualquer circunstância possível. Essa discussão é central no molinismo, sistema teológico que busca harmonizar a onisciência de Deus com o livre-arbítrio.

Por fim, as coisas do terceiro tipo, que dependem da cooperação de outras causas secundárias e da cooperação de Deus —em parte como causa universal e em parte como causa particular—, são produzidas por meio do livre-arbítrio criado ou em dependência dele. Isso significa que poderiam não acontecer. Por isso, Deus, ao prever por meio de sua ciência natural e de sua ciência média —que está entre a ciência puramente natural e a livre— que essas coisas aconteceriam por causa da liberdade do arbítrio, considerando que Ele decidiu criar os homens e os anjos na ordem em que os colocou, soube, por meio da livre determinação de sua vontade, que decidiu criá-los assim. E, por meio de sua ciência livre —que surge após essa determinação—, Ele soube que essas coisas aconteceriam, porque

ocorreriam dessa forma devido à liberdade do arbítrio, e não de outra maneira. Em outras palavras, essas coisas aconteceram ou acontecerão porque Deus previu que assim seria.
O 'livre-arbítrio criado' é um pilar da antropologia teológica molinista, enfatizando que a liberdade humana não contradiz a soberania divina. A 'ciência média' (termo cunhado por Molina) situa-se entre o conhecimento natural de Deus (de todas as possibilidades) e Seu conhecimento livre (de Suas decisões efetivas). A menção a 'anjos' remete aos debates medievais sobre a queda de Lúcifer e a perseverança dos santos, temas tratados na escatologia cristã.

20. Todos os teólogos que mencionamos na discussão anterior concordam com o que acabamos de afirmar. Eles ensinam que, como o livre-arbítrio, por sua liberdade natural, pode escolher fazer algo ou o oposto no futuro, Deus, desde a eternidade, não pressabe outra coisa senão essa escolha. Isso significa que algo não acontece porque Deus já o sabia de antemão, mas, ao contrário, Deus sabe porque isso vai acontecer. A maioria dos teólogos escolásticos parece compartilhar essa visão, embora Santo Tomás de Aquino, em sua 'Suma Teológica' (1, q. 14, art. 8, resposta ao primeiro argumento), pareça defender o oposto. Ele tenta interpretar de maneira diferente uma citação de Orígenes, que discutiremos mais adiante, onde Orígenes claramente ensina a mesma ideia.
Molina contrasta sua posição com a de Tomás de Aquino (Suma Teológica I, q.14, a.8), representante do tomismo, que defendia a primazia da causalidade divina. A referência a Orígenes alude ao debate patrístico sobre liberdade vs. predestinação. Os 'Doutores escolásticos' mencionados incluem figuras como Duns Scotus e Francisco Suárez, que debatiam a relação entre graça divina e ação humana.

21. A visão comum dos Santos Padres é, sem dúvida, a mesma.
A afirmação sobre os 'Santos Padres' refere-se a autores patrísticos como Agostinho (século IV-V) e Irineu (século II), que discutiam a presciência divina. Porém, há divergências históricas: Agostinho enfatizava a predestinação, enquanto autores como Clemente de Alexandria (século II-III) destacavam o livre-arbítrio, mostrando que não havia consenso absoluto entre os Padres.

São Justino Mártir, em sua obra 'Questões e Respostas aos Ortodoxos' (questão 58), ao discutir a traição de Judas e a presciência de Deus, afirma: 'A presciência não é a causa do que vai acontecer, mas o que vai acontecer é a causa da presciência. O que vai acontecer não depende da presciência, mas a presciência depende do que vai acontecer. Assim, Cristo não é a causa da traição, mas a traição é a causa da presciência do Senhor.' Justino também aplica esse raciocínio à presciência do pecado dos anjos e dos primeiros pais. Ele não se refere apenas à presciência de Cristo como homem — já que essa não existia antes dos pecados dos anjos e dos primeiros pais —, mas também à presciência de Deus como Deus. No entanto, quando ele fala de 'causa', não se refere a uma causa real — pois as coisas não são a causa da presciência de Cristo, e a presciência incriada que Cristo possui como Deus não deriva das coisas em si, assim como a presciência criada dos futuros contingentes que Cristo possui como homem. Em vez disso, ele se refere à razão pela qual essa presciência existe, no sentido de que a relação entre o conhecimento divino e as coisas que Deus sabe que vão acontecer depende do fato de que essas coisas ocorrem por meio de suas causas, como já explicamos.
São Justino Mártir (c. 100–165 d.C.) foi um dos primeiros apologetas cristãos, conhecido por defender a fé contra críticas pagãs e judaicas. Sua distinção entre presciência divina e causalidade reflete debates

patrísticos sobre liberdade humana e soberania de Deus. O termo 'presciência' aqui se refere ao conhecimento prévio de Deus sobre eventos futuros, sem que isso anule a responsabilidade humana, como no caso de Judas (cf. Mt 26:14-16).A discussão sobre a relação entre presciência divina e contingência dos eventos futuros ('futuros contingentes') é central na teologia molinista, que busca harmonizar a onisciência de Deus com a liberdade humana.

22. Orígenes, ao comentar as palavras 'aos que predestinou, a estes também os chamou' (In epistolam ad Romanos, livro 7), diz: 'Algo não acontece porque Deus sabe que vai acontecer, mas Deus sabe que vai acontecer porque realmente vai acontecer. Por exemplo, mesmo que Deus não tivesse previsto o futuro, Judas ainda teria se tornado um traidor, e os profetas ainda teriam predito isso. Portanto, Judas não se tornou um traidor porque os profetas o predisseram, mas os profetas predisseram sua traição porque ele escolheu trair. Judas tinha o poder de se tornar como Pedro ou João, se quisesse, mas ele escolheu o dinheiro em vez da glória de ser um apóstolo. Os profetas, prevendo sua escolha, escreveram sobre isso. Para entender que a salvação de cada um não depende da presciência de Deus, mas das escolhas e ações de cada pessoa, observe como Paulo, temendo que, mesmo pregando para outros, ele mesmo pudesse ser reprovado, disciplinou seu corpo e o submeteu à servidão.'
Orígenes (c. 185–254 d.C.), teólogo alexandrino, defendeu o livre-arbítrio contra determinismos. Sua interpretação de Romanos 8:30 enfatiza que a predestinação divina está baseada na presciência das escolhas humanas, não as determinando.A menção a Judas e Pedro (cf. Jo 21:15-19) ilustra a tese de que a traição foi uma decisão livre, não causada pela previsão divina. A referência a Paulo (1Co 9:27) destaca a responsabilidade humana na perseverança espiritual.

23. São João Damasceno, em seu 'Diálogo contra os Maniqueus', afirma: 'É claro que a presciência não foi a razão pela qual o diabo se tornou mau. Isso pode ser entendido com um exemplo: um médico, ao prever uma doença, não é a causa dela. A causa da doença está em um estilo de vida desregulado e desviado. No entanto, a capacidade do médico de prever a doença mostra sua habilidade. A causa de sua presciência é simplesmente o fato de que isso acontecerá.'
São João Damasceno (c. 675–749), teólogo bizantino, combateu o maniqueísmo (dualismo que atribuía a origem do mal a um princípio cósmico rival de Deus). Sua analogia médica nega que a presciência divina cause o mal, atribuindo-o ao uso deficiente do livre-arbítrio (cf. Tg 1:13-15).O termo 'relação de razão' refere-se à dependência lógica (não causal) do conhecimento divino em relação aos eventos, um conceito-chave na escolástica medieval.

24. São João Crisóstomo (Comentário sobre Mateus, homilia 60) — ao comentar as palavras de Mateus 18:7: 'Ai do mundo por causa dos escândalos!' — afirma: 'Os escândalos não ocorrem porque foram preditos, mas foram preditos porque iriam acontecer. Eles não aconteceriam se pessoas más e perversas não os causassem; e não teriam sido preditos se não fossem ocorrer. No entanto, os escândalos aconteceram porque muitos, estando gravemente doentes espiritualmente, se recusaram a abandonar seus maus caminhos. Por isso, foi predito que isso aconteceria. Alguém poderia perguntar: se essas pessoas tivessem se arrependido e não houvesse ninguém para causar escândalos, as palavras de Jesus seriam falsas? Certamente, se todos tivessem escolhido se curar e se corrigir, Ele não teria dito: 'É

necessário que venham escândalos.' Mas, como Ele sabia que muitos, por sua própria vontade, não se curariam, predisse que esses eventos ocorreriam.'
São João Crisóstomo (c. 349–407), patriarca de Constantinopla, enfatizava a exegese literal e a responsabilidade moral. Sua interpretação de Mt 18:7 rejeita que a predição de escândalos os torne inevitáveis, mas os atribui à obstinação humana (cf. Rm 1:28-32).A expressão 'é necessário que venham' (em grego: ἀνάγκη ἐλθεῖν) não indica decreto divino, mas consequência previsível da liberdade corrompida, conforme a teologia patrística da permissão divina do mal.

25. São Jerônimo, ao comentar as palavras de Isaías 16:13, 'Esta é a palavra que o Senhor pronunciou sobre Moabe', afirma: 'A presciência de Deus não foi a causa da queda, mas a majestade de Deus previu a queda futura'. Ao comentar o início do capítulo 26 de Jeremias, ele diz: 'Algo não acontece porque Deus o saiba, mas Deus o sabe porque vai acontecer, pois Ele tem presciência dos futuros'. Da mesma forma, ao comentar Ezequiel 2:4, 'Dize-lhes...', ele declara: 'Não porque Ele saiba que algo acontecerá, faremos necessariamente o que Ele previu, mas Ele sabe que, por nossa própria vontade, acontecerá o que vamos fazer, porque Ele é Deus'. No 'Diálogo contra os Pelagianos' (livro 3), ele afirma: 'Adão não pecou porque Deus soubesse que assim aconteceria, mas Deus previu o que ele faria por sua própria vontade'.
São Jerônimo (Jerome) foi um Padre da Igreja conhecido por traduzir a Bíblia para o latim (Vulgata). Suas citações abordam a relação entre presciência divina e livre-arbítrio, rejeitando que a presciência de Deus cause eventos. O pelagianismo, mencionado no Diálogo contra os Pelagianos, foi uma heresia que negava o pecado original e enfatizava a autossuficiência humana na salvação, combatida por Jerônimo e Agostinho.

26. Santo Agostinho, em 'A Cidade de Deus' (livro 5, capítulo 10), afirma: 'O homem não peca porque Deus previu que ele pecaria. Na verdade, quando ele peca, ele não hesita em fazê-lo, porque Aquele cuja previsão é infalível já sabia que não seria o destino, a sorte ou qualquer outra coisa, mas ele mesmo quem escolheria pecar. Se ele não quisesse pecar, de forma alguma pecaria; mas se ele não quisesse pecar, Deus também saberia disso'. No livro 'Sobre a Predestinação e a Graça' (capítulo 15), o autor desta obra diz: 'Se alguém argumenta que o faraó não poderia mudar porque Deus previu que ele não mudaria, a resposta é que a previsão de Deus não força o homem a agir como Deus previu. Em vez disso, Deus prevê o futuro como ele realmente acontecerá, mesmo que Ele não tenha determinado que fosse assim'.
Santo Agostinho (Aurelius Augustinus) foi um teólogo fundamental na doutrina da graça e na refutação do pelagianismo. A citação de 'De Civitate Dei' defende que a presciência divina não anula a responsabilidade humana. O exemplo do Faraó (Êxodo) ilustra a tensão entre soberania divina e liberdade humana, comum nos debates sobre predestinação.

27. São Cirilo (Comentário sobre João, livro 9, capítulo 10) afirma: 'Como algumas pessoas agiriam por sua própria vontade, o Espírito Santo, por meio de sua presciência, previu que isso aconteceria.'
São Cirilo de Alexandria foi um Padre da Igreja envolvido nas controvérsias cristológicas do século V. Sua afirmação reforça que a presciência do Espírito Santo não determina ações humanas, mas as antevê como fruto da vontade livre.

28. São Leão I Magno (Sermão 67, capítulo 2) afirma: 'O Senhor não ordenou que as mãos ímpias dos insensatos se voltassem contra Ele, mas permitiu que isso acontecesse; tampouco fez com que isso ocorresse simplesmente porque previu que assim seria.'
São Leão I Magno (Papa Leão I) destacou-se por defender a ortodoxia cristã, incluindo a doutrina das duas naturezas de Cristo. A citação refere-se à Crucifixão: Deus permitiu o ato ímpio (livre arbítrio humano) sem causá-lo diretamente, mesmo prevendo-o.

29. Com base em tudo o que discutimos, tanto nesta seção quanto nas anteriores, acredito que fica claro como a liberdade da nossa vontade e a natureza contingente das coisas se harmonizam com a presciência divina.

As ações que dependem do livre-arbítrio humano não ocorrem porque Deus as prevê, mas Deus as prevê porque elas ocorrerão conforme a liberdade do arbítrio. Se acontecessem de forma diferente, Ele também as conheceria dessa maneira desde a eternidade. A presciência divina não causa os eventos, mas, uma vez estabelecida a ordem do mundo pela vontade divina, os efeitos surgem de suas causas: as naturais agem naturalmente, e as livres agem livremente e de modo contingente. Assim, Deus sabe com certeza o que cada ser fará em qualquer circunstância, mas isso não compromete a liberdade do arbítrio.
Santo Agostinho, em seu diálogo com Evódio (*De libero arbitrio*, Livro 3, capítulo 4), explica essa relação. Evódio questiona como conciliar a presciência divina com o livre-arbítrio, já que aquilo que Deus prevê deve necessariamente acontecer. Agostinho responde que a presciência de Deus não impõe necessidade às ações humanas, pois Ele apenas prevê o que os seres humanos escolherão livremente. Da mesma forma que um ser humano pode prever com certeza o pecado de outro sem forçá-lo a pecar, Deus conhece todas as ações humanas sem determinar sua ocorrência. Além disso, assim como a memória humana não causa os eventos passados, a presciência divina não força os eventos futuros. Deus prevê todas as ações, mas não é o autor de todas elas. Assim, Ele julga com justiça, pois não impõe o pecado a ninguém, mas pune aqueles que escolhem livremente o mal e recompensa os que fazem o bem. Sua presciência não interfere na liberdade humana, mas garante que nada do futuro esteja oculto a Ele e que seu julgamento seja justo.
O diálogo mencionado entre Santo Agostinho e Evódio refere-se a Evódio de Uzalis, bispo e amigo de Agostinho, que participou de debates teológicos no século IV/V.Orígenes foi um teólogo cristão do século III, conhecido por suas obras exegéticas e contribuições à doutrina da liberdade humana.A distinção entre 'presciência como causa' versus 'presciência como conhecimento prévio' reflete o debate patrístico sobre a relação entre onisciência divina e liberdade humana.

30. Com base em tudo o que discutimos até agora, é importante destacar que, embora os teólogos estejam corretos ao afirmar que, considerando a presciência de que Pedro pecará amanhã, em um sentido dividido — mas não em um sentido composto — Pedro poderia não pecar, é crucial evitar dois erros extremos relacionados a esses dois sentidos.
A expressão 'sentido dividido' (in sensu diviso) versus 'sentido composto' (in sensu composito) é um conceito da lógica medieval que distingue entre possibilidade lógica abstrata e realidade concreta determinada.

O primeiro erro diz respeito ao chamado 'sentido dividido', que já refutamos anteriormente. Não devemos pensar que podemos evitar o pecado de forma independente, como se, independentemente do que Pedro fizer no futuro, Deus também agisse de maneira indiferente, sem ter conhecido desde a eternidade algo diferente. Esse erro destruiria a certeza e a determinação do conhecimento divino sobre eventos futuros antes que eles acontecessem, o que seria completamente contrário à perfeição do conhecimento de Deus e levaria a grandes absurdos, como já explicamos antes. Portanto, devemos reconhecer que, desde a eternidade, há uma base sólida: 'Deus conhece os que são seus'.
A citação 'Deus conhece os que são seus' vem de 2 Timóteo 2:19, base para a doutrina da eleição na teologia protestante.O erro mencionado sobre a 'indeterminação da ciência divina' refere-se ao debate molinista sobre a ciência média (scientia media) e sua relação com os decretos divinos.

O segundo erro diz respeito ao 'sentido composto'. Devemos evitá-lo para não afirmar que, por causa da presciência divina, Pedro não pode evitar o pecado, como se ele tivesse perdido sua liberdade e capacidade de não pecar, se assim escolhesse. Considero esse entendimento como um erro em questões de fé. Na realidade, mesmo com a presciência divina, Pedro tem o poder de não pecar. Ele pode, de fato, evitar o ato que o tornou objeto da presciência divina como um futuro pecador, como se essa presciência não existisse, conforme já expliquei. Por isso, o 'sentido composto' não reflete o pensamento dos teólogos. Eles afirmam corretamente que, com a presciência divina, Pedro não pode evitar o pecado no 'sentido composto', porque é impossível conciliar duas coisas ao mesmo tempo: que Pedro não peque e que Deus saiba que ele vai pecar. No entanto, se Pedro escolhesse não pecar, como ele realmente tem o poder de fazer, Deus não teria essa presciência. Assim, sem que a presciência divina seja um impedimento — pois, se Pedro não pecasse, como está em seu poder, essa presciência não existiria —, ele poderia não pecar no 'sentido dividido', como se a presciência divina não existisse.
O termo 'sentido composto' (em latim, 'sensu composito') e 'sentido dividido' (sensu diviso) são conceitos da lógica medieval que discutem a modalidade de proposições. No contexto teológico, referem-se à relação entre a liberdade humana e a presciência divina.Luis de Molina, jesuíta do século XVI, desenvolveu a doutrina do 'conhecimento médio' (ciência média) para harmonizar a onisciência divina com o livre-arbítrio humano, opondo-se às visões tomistas e calvinistas.Pedro, referido aqui, é o apóstolo bíblico, conhecido por seu livre-arbítrio (como em sua negação de Jesus), usado como exemplo clássico na discussão sobre contingência e presciência.

31. Sobre o primeiro argumento: Primeiro, devemos afirmar que a premissa principal é verdadeira se se refere a uma causa total em sentido absoluto — mas não é verdadeira se se refere a uma causa total em algum grau causal, como universal, conforme explicamos na disputa 26 — ou se se refere a uma causa necessária que não apenas existe necessariamente, mas também age necessariamente, pois de tal causa resulta um efeito necessário. Quanto à primeira parte da premissa menor, se ela se refere ao conhecimento livre de Deus, pelo qual Ele conhece os futuros contingentes de maneira absoluta e sem hipóteses, devemos negar que esse conhecimento seja a causa dos futuros contingentes, como já explicamos em nossos comentários a este artigo e ao artigo 8. Porém, se a premissa menor se refere ao conhecimento de Deus, tanto o natural quanto o médio — pelo qual, antes de qualquer ato livre de Deus, Ele conhece os futuros contingentes, não como futuros absolutos, mas como futuros que

dependem da hipótese de que Deus queira estabelecer uma determinada ordem das coisas, com certas criaturas dotadas de livre-arbítrio —, então devemos admitir que esse conhecimento seria uma causa dos futuros contingentes, mas não uma causa total, pois, em relação aos futuros contingentes que dependem do livre-arbítrio criado, o próprio livre-arbítrio seria parte de uma causa total, da qual dependeria não apenas se esses futuros aconteceriam ou não, mas também a ordem em que ocorreriam. Quanto à segunda parte da premissa menor, devemos dizer o seguinte: Embora esse conhecimento, uma vez concebido, seja necessário — seja considerado natural a Deus ou sujeito a variação em Deus, caso o livre-arbítrio, por sua liberdade, se inclinasse em sentido oposto, como está em seu poder —, ele não produz necessariamente os futuros contingentes, mas depende da determinação livre da vontade divina e da escolha livre do arbítrio criado, pelo qual este abraçará um dos lados de uma contradição antes do outro. Assim, da determinação livre dessas partes de uma única causa total podem surgir efeitos contingentes, sem que isso implique qualquer impedimento à necessidade do conhecimento mencionado, como ensina Santo Tomás.
'Ciência natural' e 'ciência média' são categorias molinistas: a primeira é o conhecimento divino de todas as possibilidades; a segunda, o conhecimento de como as criaturas agiriam em circunstâncias específicas, baseado em sua liberdade.Santo Tomás (Tomás de Aquino, século XIII) defendia que a presciência divina não determina os atos humanos, mas Molina argumenta que o conhecimento médio permite conciliar essa presciência com a contingência.

32. Sobre o segundo argumento: É importante entender que uma afirmação que, considerando a natureza de seus elementos e suas causas — ou seja, o princípio que conecta o sujeito ao predicado —, é inicialmente contingente, pode se tornar absolutamente necessária devido a uma condição específica. No entanto, essa necessidade não surge apenas ao imaginar ou supor que a condição existe, mas sim ao reconhecer que ela já existe de fato, de modo que sua remoção seria contraditória. Por exemplo, embora algumas condições criem uma necessidade relativa ou hipotética (como dizer que, se um cavalo voasse, ele teria asas, ou que tudo o que existe, por existir, existe necessariamente), outras condições geram uma necessidade absoluta. Assim, embora a existência de Adão fosse originalmente contingente, pois Deus o criou livremente, hoje sua existência passada é necessária, pois seria contraditório afirmar que ele nunca existiu, já que sua existência não pode ser apagada. Da mesma forma, embora a presciência de Deus sobre o pecado do Anticristo fosse contingente (pois, se o Anticristo não tivesse escolhido pecar, Deus não teria previsto isso), agora é absolutamente necessário que Deus tenha previsto esse pecado, pois o passado não pode ser alterado e Deus não muda. Santo Tomás se refere a essa necessidade absoluta ao afirmar que certas proposições sobre o passado são absolutamente necessárias.
Adão, o primeiro homem na narrativa bíblica, é citado para ilustrar a contingência passada: sua existência, inicialmente contingente, torna-se necessária após ocorrer (princípio filosófico 'o passado é imutável').O Anticristo, figura escatológica do Novo Testamento, representa eventos futuros contingentes que, mesmo previstos por Deus, dependem do livre-arbítrio humano.A 'necessidade absoluta' mencionada remete à doutrina de Tomás de Aquino sobre a imutabilidade do conhecimento divino, mesmo em relação a eventos contingentes.

33. Além disso, é importante entender que - como podemos deduzir do que já foi dito - o conhecimento divino sobre eventos contingentes, que dependem da vontade livre das criaturas, tem uma característica única. Devido à sua perspicácia e à perfeição suprema de seu entendimento, Deus prevê o que acontecerá porque a própria vontade livre, em sua liberdade, agirá de determinada maneira. E se o oposto acontecesse - o que é possível -, Deus também saberia disso. Por isso, Deus conhece com certeza algo que, em si mesmo, é incerto. Essa certeza não vem do objeto em si, mas da perspicácia e da perfeição suprema do entendimento divino, embora dependa de que a vontade livre aja de determinada forma.
A 'perspicácia' divina refere-se à onisciência de Deus, que conhece não apenas os atos humanos, mas também as escolhas que fariam em qualquer circunstância (base do conhecimento médio).Molina enfatiza que a contingência humana não limita a perfeição divina, pois Deus coordena sua vontade com a liberdade criada sem anulá-la.

34. Uma vez estabelecido isso, devemos negar a premissa principal do argumento, porque o antecedente é absolutamente necessário apenas devido à necessidade que acabamos de mencionar. O conhecimento formado depende de que algo aconteça de forma livre ou contingente. Se o oposto fosse possível, o conhecimento teria que ser diferente, pois ele não é certo por causa do objeto, mas sim pela perfeição e agudeza do sujeito que conhece. Embora a proposição condicional seja necessária — porque é impossível conciliar duas coisas: que Deus preveja algo e que isso não aconteça como Ele previu — e embora o antecedente também seja necessário (pois nem o passado nem Deus podem mudar), o consequente pode ser puramente contingente. Quanto à demonstração da premissa principal, que sugere que, em uma consequência correta, o antecedente poderia ser verdadeiro e o consequente falso, devemos negar isso. Se o oposto do consequente acontecesse, o antecedente nunca teria existido, pois ele foi conhecido pela perfeição do entendimento divino. Portanto, o antecedente nunca seria verdadeiro e o consequente falso. Assim, dado o antecedente, o consequente só é necessário por necessidade de consequência — ou seja, pode ser inferido dele —, mas não por necessidade do consequente em si. A condição mencionada não torna o consequente absolutamente necessário, como faz com o antecedente, pois o consequente pode ser verdadeiro ou não. No entanto, se não fosse verdadeiro (o que é possível), o antecedente nunca o precederia, e essa condição, que vem da perfeição divina, não se aplicaria.

35. Sobre o terceiro argumento: A premissa principal deve ser aceita no sentido de que é necessária a seguinte conclusão: se Deus sabe que algo vai acontecer, então isso realmente acontecerá. No entanto, essa premissa não deve ser entendida como se a coisa que Deus sabe que vai acontecer fosse, por si mesma, necessária ou certa. Se interpretarmos a demonstração como se tudo o que os humanos sabem fosse necessário ou certo por si mesmo — usando 'saber' em um sentido amplo, incluindo o conhecimento baseado na experiência sensorial sobre eventos contingentes —, então teríamos que negar essa conclusão. Isso porque o conhecimento humano depende da certeza ou necessidade dos objetos em si, e nossa certeza não pode ser maior do que a dos próprios objetos. Já o conhecimento divino, devido à superioridade e perfeição de Deus, é capaz de ver com certeza o que vai acontecer, mesmo que o objeto em si seja incerto. Por isso, apenas Deus pode ter conhecimento dos futuros contingentes, como discutimos em nossos Comentários sobre a primeira parte de Tomás de Aquino

(questão 1). Portanto, o fato de o conhecimento de Deus ser mais certo que o nosso apoia nossa posição. Isso mostra que não podemos dizer que, assim como nosso conhecimento só se aplica a objetos já certos, o conhecimento de Deus também se limita a objetos desse tipo. Deus, em Sua sabedoria infinita, conhece com certeza até mesmo os futuros contingentes, que são incertos por natureza. O profeta real, ao receber revelações divinas, disse: 'Tu me revelaste as incertezas e os segredos da Tua sabedoria'. Aqui, 'incertezas' se refere à natureza das revelações, enquanto 'Tua sabedoria' aponta para o conhecimento infalível de Deus, que transcende a incerteza dos eventos. Embora o texto hebraico use apenas uma palavra que significa 'segredo' ou 'escondido', entendemos que ela abrange tanto o que é incerto quanto o que não é. Essa interpretação é confirmada pela tradução dos Setenta e pelo texto da Vulgata, reforçando a verdade da doutrina que apresentei.
O termo 'Setenta intérpretes' refere-se à Septuaginta, a tradução grega do Antigo Testamento hebraico realizada no século III a.C. em Alexandria, amplamente utilizada no cristianismo primitivo. A 'Vulgata' é a tradução latina da Bíblia feita por São Jerônimo no século IV, tornando-se o texto oficial da Igreja Católica.A expressão 'necessidade de consequência' (necessitas consequentiae) distingue-se de 'necessidade do consequente' (necessitas consequentis). A primeira indica que a inferência lógica é necessária, enquanto a segunda implicaria uma necessidade intrínseca no evento previsto, o que Molina rejeita para preservar a contingência humana.A citação 'Me manifestaste as incertezas e os segredos de tua sabedoria' alude ao Salmo 51:6 (Sl 51:6 na numeração hebraica), utilizado para fundamentar a ideia de que Deus conhece os eventos contingentes (incertos por natureza) através de Sua sabedoria transcendente.

36. Sobre o quarto argumento: Se interpretarmos o antecedente de forma composta ─ou seja, que nenhum futuro conhecido por Deus pode deixar de acontecer─, ao aceitar esse antecedente, devemos negar a consequência. Quanto à demonstração, devemos afirmar que, para que algo seja verdadeiramente um futuro contingente, basta que, em sentido dividido, possa acontecer ou não acontecer. Se não fosse acontecer, como é possível na realidade sem que a presciência divina o impeça, essa presciência não existiria, pois não poderia coexistir com o fato de que esse futuro não acontecesse. Mas se interpretarmos o antecedente em sentido dividido, devemos negá-lo. Por outro lado, em relação à seguinte demonstração: Se algo que Deus previu que aconteceria não acontecesse, então Deus estaria enganado; portanto, se, apesar dessa presciência, tal futuro pudesse não acontecer, então Deus poderia estar enganado. Em primeiro lugar, devemos dizer que, se tomarmos o antecedente e o consequente em sentido composto, teremos de aceitar essa demonstração, pois ela não serve para demonstrar o antecedente em sentido dividido; além disso, também não afirmamos que, existindo essa presciência, tal coisa possa não acontecer em sentido composto. Mas, como sustentamos que uma presciência em ato não pode impedir que outra coisa possa acontecer ─dessa forma, sem que essa presciência sirva de impedimento, tal coisa poderia não acontecer em sentido dividido, porque se não acontecesse, como é possível na realidade, essa presciência nunca teria existido─, ao aceitar o antecedente dessa demonstração, teremos que negar a consequência, porque não há contradição enganosa entre algo poder não acontecer em ato e esse algo acontecer como foi previsto, pois se não fosse acontecer como previsto, como é possível na realidade, Deus nunca teria previsto que aconteceria. Portanto, que tal coisa aconteça de outro modo não pode coexistir com a presciência divina, embora com ela se possa conciliar muito bem o fato de que, em termos absolutos, tal coisa poderia acontecer de outro modo; no

entanto, se assim acontecesse, não existiria essa presciência, que não impõe às coisas futuras nenhuma necessidade ─nem certeza─ de consequência, mas as deixa tão incertas por si mesmas e em relação às suas causas como se não houvesse havido nenhuma presciência.
A distinção entre 'sentido composto' (in sensu composito) e 'sentido dividido' (in sensu diviso) é crucial na escolástica. No primeiro, a necessidade lógica da presciência divina não elimina a contingência do evento; no segundo, considera-se a possibilidade abstrata de o evento não ocorrer, preservando-se o livre-arbítrio.

37. Sobre o quinto argumento: Devemos rejeitar a premissa principal. A razão para isso já foi explicada em nossa resposta ao terceiro argumento. Como nosso conhecimento e ciência não têm mais certeza do que o próprio objeto que estamos considerando, se tivéssemos certeza absoluta sobre eventos futuros incertos e as afirmações que fazemos sobre eles fossem verdadeiras de forma definitiva, isso significaria que esses eventos futuros aconteceriam de maneira inevitável por sua própria natureza. No entanto, o conhecimento divino, devido à perfeição e à clareza de Deus, tem certeza total mesmo sobre eventos futuros incertos, que, por si mesmos e por suas causas, não têm certeza alguma, como já explicamos várias vezes. Portanto, o fato de Deus conhecer com certeza os eventos futuros incertos não significa que eles acontecerão necessariamente por sua própria natureza, como seria o caso se nosso conhecimento sobre eles fosse certo ou se nossas afirmações sobre eles fossem verdadeiras de forma definitiva.
'Futuros contingentes' são eventos não determinados por causas necessárias, mantendo-se em aberto até sua realização. Molina argumenta que a ciência média divina (conhecimento dos atos livres em suas circunstâncias) compatibiliza a presciência com a liberdade humana.

38. Sobre o sexto argumento: Devemos rejeitar sua premissa inicial. Quanto à explicação, se aceitarmos a primeira parte, a conclusão será necessariamente correta: Deus previu desde a eternidade que Pedro pecará amanhã; portanto, Pedro pecará amanhã. Se entendermos a segunda parte como significando que, para alguém que não tem o poder de evitar o que a premissa inicial afirma, também não terá o poder de evitar o que a conclusão afirma (ou seja, não realizar o que a conclusão diz que deve acontecer), então devemos rejeitar essa segunda parte. Isso porque, se fosse possível que o que a conclusão afirma não acontecesse, Deus nunca teria previsto que Pedro pecaria, e a premissa inicial não seria verdadeira. Assim, embora nem Pedro nem Deus possam mudar o fato de que Deus tem essa presciência, Pedro ainda tem o poder de não pecar. E se ele escolhesse não pecar, como está em seu poder, a premissa inicial nunca teria sido formulada. Portanto, o poder de Pedro de não pecar não implica que, em uma conclusão correta, a premissa inicial possa ser verdadeira e a conclusão falsa, porque se Pedro não pecasse, como está em seu poder, essa premissa inicial nunca teria sido formulada.
O parágrafo aborda a relação entre a presciência divina e o livre-arbítrio humano, usando o exemplo hipotético de Pedro. O conceito teológico central aqui é a 'presciência divina', que se refere ao conhecimento eterno de Deus sobre todos os eventos futuros, incluindo ações humanas. A discussão reflete o debate histórico entre determinismo teológico e liberdade humana, comum na escolástica tardia e na obra de Molina, que propôs a 'ciência média' para conciliar soberania divina e contingência humana. O termo 'consequência correta' alude à lógica modal usada na teologia medieval para analisar relações de necessidade e possibilidade.

39. Com base em tudo o que foi discutido até agora, acredito que fica bastante claro que a liberdade de nossa vontade e a natureza imprevisível das coisas podem ser harmonizadas com a presciência divina. Além disso, essa presciência não é, de forma alguma, a razão pela qual, mesmo com a ajuda de Deus — que sempre oferece o auxílio necessário a cada um —, não esteja em nosso poder evitar todos os pecados graves, nos reerguer após cairmos neles ou, finalmente, alcançar ou perder a vida eterna. Se não a alcançarmos, a culpa será nossa, exatamente como se Deus não tivesse conhecimento prévio do futuro.
O texto defende a compatibilidade entre liberdade humana e presciência divina, negando que esta imponha necessidade às ações. O termo 'pecados mortais' refere-se a transgressões graves que, segundo a teologia católica, rompem a relação com Deus. A menção ao 'auxílio de Deus' remete à doutrina da graça eficaz, tema central nas controvérsias entre molinistas, tomistas e calvinistas durante a Reforma. A comparação final com a ausência de presciência reflete a influência de Agostinho (De Libero Arbitrio) no pensamento de Molina.

Por isso, como Deus prevê nossa salvação ou condenação da mesma forma que prevê outros eventos futuros incertos, e como a presciência divina não torna a salvação mais necessária do que qualquer outro evento, devemos entender que seria absurdo agir de forma negligente por causa dessa presciência. Imagine um agricultor que, sabendo que Deus já previu tudo, decidisse não semear ou semear menos, pensando que o resultado já está determinado. Isso seria tolice, pois a colheita depende diretamente do esforço do agricultor. Se ele não semear, não colherá nada, e a culpa será dele, não da presciência divina. Da mesma forma, seria ainda mais insensato alguém, sabendo que Deus prevê suas ações, tornar-se preguiçoso em sua busca por santidade e salvação. Essa pessoa não pode culpar a presciência ou a predestinação divina por seu fracasso, mas apenas a si mesma. Afinal, enquanto o agricultor pode perder sua colheita por fatores externos, como o clima, a pessoa que busca a salvação só pode falhar por sua própria escolha, mesmo sabendo que Deus está sempre disposto a abençoá-la conforme seu esforço e dedicação.
A analogia do agricultor ilustra a responsabilidade humana apesar da presciência divina, ecoando debates patrísticos (ex: Crisóstomo, Homilias sobre Mateus) sobre ação prática versus fatalismo. O termo 'predestinação' aqui é diferenciado do calvinismo, mantendo a ênfase molinista na cooperação humana. A referência à 'beatitude' (felicidade eterna) remete à visão tomista da visio Dei como fim último, reinterpretada por Molina em chave voluntarista.

O exemplo do agricultor pode ser comparado ao de um doente que, confiando na presciência divina sobre o futuro, se recusa a tomar remédios; ou ao de um soldado que, pela mesma razão, vai para a batalha sem armas. Esses exemplos se aplicam a muitas outras situações semelhantes.
Os exemplos adicionais (doente, soldado) derivam de lugares-comuns da retórica patrística e medieval contra o quietismo. A figura do soldado desarmado evoca Efésios 6:11-17 (armadura espiritual), embora não citado explicitamente. Essas analogias reforçam a doutrina da sinergia (cooperação graça-liberdade), central no semipelagianismo ibérico que influenciou Molina.

Portanto, sem nos preocuparmos excessivamente com a presciência divina, devemos buscar garantir nossa vocação e eleição, seguindo o conselho de São Pedro. Assim como o diabo — que sabe muito melhor do que nós que Deus prevê todas as coisas —, sem se importar com a presciência divina, não descansa, move-se por toda a Terra e age com astúcia, procurando a quem devorar, nós também, livres de qualquer ansiedade sobre a presciência divina e confiando na ajuda de Deus, devemos trabalhar diligentemente pela nossa salvação. Sem dúvida, dessa forma alcançaremos a felicidade eterna. Basta que cada um reconheça que Deus é Deus — ou seja, sabedoria, bondade e infinito em todos os aspectos —, de modo que, em questões que vão além da compreensão humana, confiemos plenamente na bondade e na providência divinas. Ao mesmo tempo, devemos fazer tudo o que estiver ao nosso alcance, com máxima dedicação e com a ajuda de Deus, para cumprir nossa parte.

# Discussão 53: Sobre as predefinições e a origem da certeza do conhecimento divino sobre os eventos futuros contingentes

Apêndice: Para facilitar a compreensão e evitar que o texto se torne cansativo, vamos dividir esta discussão em quatro partes.

## Seção I: O que outros autores pensam sobre essas duas questões

1. Com o objetivo de apresentar e defender certas ideias sobre Deus ─relacionadas a todos os atos não malévolos do livre-arbítrio─ que acabam por limitar a liberdade de escolha para realizar esses atos, alguns questionam e tentam negar com toda a força a 'ciência média' que defendemos em discussões anteriores. Essa doutrina, que deduzimos a partir de seus próprios princípios e confirmamos com base nas Sagradas Escrituras, nos escritos dos Santos Padres e até mesmo de teólogos escolásticos, embora não seja mencionada com o mesmo nome por todos.
O termo 'ciência média' é um conceito teológico central de Molina, referindo-se ao conhecimento divino que abrange todas as possíveis escolhas contingentes das criaturas livres, harmonizando a presciência de Deus com o livre-arbítrio humano.'Santos Padres' são os teólogos e escritores cristãos dos primeiros séculos (período patrístico, c. século II-VIII), cujos escritos formaram a base da doutrina e tradição da Igreja.

2. Eles afirmam que, de modo geral, o fato de todas as coisas ─exceto os atos de pecado─ acontecerem com certeza ou não acontecerem com certeza depende unicamente da decisão livre da vontade divina.

Por isso, eles argumentam que, assim como Deus tem conhecimento puramente natural — que existe antes de qualquer decisão livre de Sua vontade — sobre todas as coisas que vêm diretamente dEle ou que acontecem por necessidade da natureza, e conhecimento puramente livre — que surge depois de

Sua decisão —, o mesmo se aplicaria aos eventos futuros que dependem do livre-arbítrio humano. Isso vale desde que esses eventos não sejam atos moralmente ruins.
'Ciência puramente natural' (scientia naturalis) na teologia escolástica refere-se ao conhecimento divino das verdades necessárias (como princípios lógicos). 'Ciência puramente livre' (scientia libera) é o conhecimento de Deus sobre eventos contingentes que dependem de Sua vontade livre.'Futuros contingentes' são eventos não necessários, dependentes de escolhas livres, tema amplamente debatido na filosofia medieval e na teologia da providência divina.

Portanto, eles afirmam que, assim como as coisas que só Deus pode criar diretamente, ou aquelas que resultam dessas por necessidade natural antes de qualquer decisão livre de Deus, só podem ser conhecidas de forma natural e como possibilidades, até que a decisão divina seja adicionada - ou seja, o ato livre da vontade de Deus, pelo qual Ele decide criá-las ou influenciá-las através de Sua cooperação geral para que o que deve acontecer, aconteça -, então, na própria decisão ou no ato livre de Sua vontade, Deus as conhece livre e certamente como futuras. Da mesma forma, Ele só conhece, com conhecimento puramente natural - e de forma alguma, nem mesmo hipoteticamente, com conhecimento médio, do qual poderia prescindir - todas as coisas que dependem do livre-arbítrio criado - tanto angélico quanto humano - e que não são moralmente más, independentemente de Deus cooperar com elas através de ajuda particular e sobrenatural ou apenas com ajuda geral, antes da decisão divina ou do ato livre da vontade divina pelo qual Ele decide criar o arbítrio, colocá-lo em uma determinada ordem de coisas e circunstâncias, ajudá-lo de maneira natural ou sobrenatural, de uma forma ou de outra, e cooperar com ele. Além disso, como Deus previu tudo isso, Ele conhece com certeza e com conhecimento livre - apenas em Sua previsão e por causa dela - que essas coisas acontecerão, pois a vontade ou previsão divina de cooperar dessa maneira com o livre-arbítrio criado nada mais é do que a própria vontade divina e eficaz para que cada um desses futuros contingentes aconteça. Finalmente, a cooperação - seja natural, seja sobrenatural - pela qual Deus decide, por Sua parte, cooperar dessa maneira no momento apropriado, é uma cooperação eficaz e, portanto, uma vez que a previsão divina tenha ocorrido, o efeito não pode deixar de acontecer no sentido composto, embora afirmem que, no sentido dividido, possa não ocorrer.
O conceito de 'ciência natural' refere-se ao conhecimento que Deus possui de todas as coisas possíveis, enquanto a 'ciência média' (termo central na teologia molinista) é o conhecimento divino de como as criaturas livres agiriam em diferentes circunstâncias. Molina rejeita a ciência média aqui, defendendo que o conhecimento divino dos atos livres surge apenas após Sua decisão de cooperar com o livre-arbítrio. Isso reflete o debate entre molinistas e tomistas sobre a relação entre presciência divina e liberdade humana.

Por isso, esses autores não apenas separam os auxílios sobrenaturais de Deus em dois tipos: aqueles que, por si mesmos, são capazes de mover a vontade humana, e aqueles que, por natureza, não têm esse poder. Eles também fazem uma distinção semelhante entre os auxílios e ações naturais de Deus que influenciam as escolhas humanas que não são más. Eles afirmam que, quando Deus oferece um auxílio ou ação eficaz, a vontade humana certamente concordará e agirá de maneira não má, porque Deus está guiando essa vontade. No entanto, se a vontade humana não receber esse auxílio eficaz, mesmo que receba um auxílio ou ação que, por si só, não é suficiente, essa concordância certamente não

acontecerá. Além disso, eles defendem que a força de uma ação da vontade humana depende apenas da força do auxílio ou ação eficaz que Deus usa para mover essa vontade. Assim, a certeza de que uma ação ocorrerá, ou de que será mais ou menos intensa, depende totalmente da qualidade da ação de Deus que move e coopera com a vontade humana.
A distinção entre auxílios 'eficazes por si mesmos' e 'ineficazes' remete à controvérsia sobre a graça eficaz. Os jesuítas (seguidores de Molina) defendiam que a eficácia da graça depende da cooperação humana, enquanto os dominicanos (tomistas) argumentavam que a graça é intrinsecamente eficaz. A 'cooperação geral' refere-se à ação divina que sustenta a criação (ato 17:28), enquanto o 'auxílio particular' alude à graça especial para atos sobrenaturais.

Assim, eles afirmam que toda a certeza do conhecimento divino sobre se esses eventos futuros contingentes vão ou não acontecer depende apenas da decisão prévia de Deus de cooperar de uma forma ou de outra com o livre-arbítrio, levando-o a realizar atos que não são maus. Se Deus decide mover o livre-arbítrio com uma ajuda eficaz, ele certamente consentirá e realizará o ato de maneira infalível, porque a vontade divina tem o poder de garantir que isso aconteça, e nada pode impedir isso. No entanto, se Deus decide não mover o livre-arbítrio dessa forma, mesmo que o mova com uma ajuda que não é eficaz por si só, o livre-arbítrio não consentirá nem realizará o ato de maneira certa e infalível, porque essa ajuda não tem o poder de garantir o resultado. Portanto, como Deus decidiu desde a eternidade — com base apenas em seu conhecimento natural de todas as possibilidades que o livre-arbítrio pode realizar — cooperar de uma forma ou de outra e mover ou determinar o livre-arbítrio com eficácia (ou seja, com uma ajuda que é eficaz por si mesma), Ele sabe com certeza e infalivelmente, por meio de sua própria decisão prévia, quais atos não maus do livre-arbítrio vão acontecer. Isso não depende de um conhecimento médio, no qual Deus prevê o que aconteceria se Ele decidisse mover e ajudar o livre-arbítrio de uma certa maneira, porque, como Ele já decidiu mover e determinar o livre-arbítrio dessa forma, o livre-arbítrio não pode deixar de realizar o ato. Além disso, o fato de que a ajuda e a ação de Deus sejam eficazes não depende de forma alguma do livre-arbítrio, como se estivesse no poder do livre-arbítrio tornar essa ajuda eficaz ou ineficaz, consentindo ou não com ela.
Aqui se explicita o cerne do molinismo: a infalibilidade do conhecimento divino deriva não da ciência média, mas da 'predefinição' eficaz de Deus. Isso contrasta com o tomismo, que baseia a certeza divina na causalidade primeira de Deus. O 'sentido composto' (em distinção ao 'sentido dividido') é um conceito escolástico: no contexto da moção divina, o livre-arbítrio não pode resistir (em sentido composto), embora mantenha capacidade teórica de resistir (sentido dividido).

3. Além disso, eles afirmam que, antes da predestinação eterna, Deus escolhe, com uma vontade absoluta e eficaz, algumas pessoas para desfrutarem da felicidade eterna, sem considerar qualquer ação ou uso do livre arbítrio, ou qualquer situação futura hipotética. Da mesma forma, a rejeição dos outros também seria decidida por Sua vontade absoluta. Eles acreditam que a predestinação de um adulto depende da decisão ou vontade de Deus de fornecer ajuda eficaz, que leva o livre arbítrio a se decidir de tal maneira que, com certeza, realiza boas obras e persevera nelas para alcançar a vida eterna. Eles atribuem toda a certeza de que o livre arbítrio será usado corretamente, e de que as boas obras serão realizadas e perseveradas até o fim da vida, à eficácia da ajuda divina e à decisão eterna, absoluta e eficaz de Deus de fornecer essa ajuda em um momento específico. Eles argumentam que a certeza e

infalibilidade do conhecimento livre de Deus, pelo qual Ele conhece, após essa decisão, o bom uso do livre arbítrio e a realização dessas obras, não vêm de um conhecimento médio pelo qual Deus saberia o que o livre arbítrio faria sob essa ajuda, como se o livre arbítrio pudesse agir de maneira oposta. Eles negam que, sob essa ajuda ou após a decisão eterna de Deus, o livre arbítrio possa agir de maneira oposta, e, portanto, negam o conhecimento médio pelo qual Deus saberia indiferentemente que uma coisa ou outra aconteceria, dependendo apenas da liberdade do arbítrio criado, supondo que Deus quisesse ajudar dessa maneira.
A predestinação 'antes de prever qualquer meio' refere-se à doutrina calvinista da dupla predestinação, que Molina rejeita. A visão molinista da predestinação do adulto baseia-se na 'predefinição' de auxílios eficazes, ligada à presciência divina do consentimento humano. Isso reflete o debate pós-Tridentino (Concílio de Trento, 1545-1563) sobre como conciliar a graça eficaz com a liberdade humana.

4. Eles também ensinam, com base no mesmo argumento e irritando-se com quem pensa diferente, que Deus cuida de cada ação ou efeito não prejudicial do livre arbítrio de uma maneira especial. Isso significa que, com certeza e sem erro, essa ação só acontece por causa da ordem estabelecida pela providência ou pela decisão divina. Esses autores acreditam que nenhuma ação desse tipo — mesmo que seja natural e moralmente neutra, e muito fácil de fazer — pode acontecer sem a ajuda de Deus. Essa ajuda é eficaz por si só para mover o livre arbítrio e levá-lo a realizar a ação. Além disso, uma vez que o livre arbítrio recebe essa ajuda e a ação preliminar de Deus, ele não pode — em termos gerais — deixar de concordar ou de realizar a ação. Por isso, eles afirmam que, como Deus cuida desde sempre de cada ação ou efeito do livre arbítrio por meio dessa ação preliminar eficaz e da sua decisão sobre o livre arbítrio, então, por causa da decisão divina que dá essa ação preliminar, cada uma dessas ações é certa e sem erro por causa dessa decisão ou ordem da providência divina.
O conceito de 'concurso eficaz' mencionado aqui está relacionado à teologia molinista da graça, que busca harmonizar a soberania divina e o livre-arbítrio humano. Molina rejeita a visão tomista da predeterminação absoluta, propondo que Deus coopera com atos humanos livres através de uma 'premovência' (praemotio physica) que não anula a liberdade.O termo 'predefinição divina' refere-se à doutrina da providência divina, onde Deus ordena todos os eventos contingentes sem violar a liberdade humana, um tema central nas disputas entre jesuítas (molinistas) e dominicanos no século XVI.

5. Esses mesmos autores também questionam se Deus sabe sobre eventos futuros que nunca aconteceram, mas que as Escrituras mencionam como possíveis, dependendo de certas condições que nunca se cumpriram. Eles chamam esses eventos de 'futuros contingentes condicionados'. Entre esses eventos estão: o arrependimento dos tírios e sidônios, se tivessem testemunhado os milagres que ocorreram em Corazim e Betsaida; a descida de Saul a Queilá e a captura de Davi por Saul, se Davi não tivesse fugido; e a queda de alguns homens justos em pecado mortal, se Deus não os tivesse protegido da morte neste mundo mau.
A menção aos 'futuros contingentes condicionados' (futuribilia) refere-se ao cerne da teoria molinista da 'ciência média' - conhecimento divino de como criaturas livres agiriam em quaisquer circunstâncias. Isso foi debatido na Controversia De Auxiliis (1588-1607), opondo jesuítas e dominicanos.Os exemplos bíblicos citados (Tírios/Sidônios e Saul em Queilá) são casos clássicos usados na teologia

medieval para discutir o conhecimento condicional de Deus. A referência a Davi em Queilá vem de 1Samuel 23, onde a decisão humana interage com a presciência divina.

6. Após rejeitar como perigosa a opinião daqueles que negam que Deus conheça o que teria acontecido sob certas condições, esses autores defendem corretamente o contrário. No entanto, eles acrescentam que, como esses eventos nunca ocorrerão, Deus os conhece apenas como possíveis, assim como todas as outras coisas que poderiam acontecer, mas nunca acontecerão. Para evitar a ideia de uma 'ciência média', eles se recusam a admitir um meio-termo entre o futuro absoluto e a pura possibilidade. No entanto, nesta questão — a menos que queiram cair na doutrina perigosa que rejeitam e que, segundo eles, contradiz claramente as palavras de Cristo em Mateus 11 —, é necessário admitir esse meio-termo. Ou seja, um futuro que, sob certa condição, se aproxima mais do futuro absoluto do que se este futuro não ocorresse sob essa condição e, nessa hipótese, fosse apenas possível. Por exemplo, o arrependimento dos tírios e sidônios era tão possível quanto o dos habitantes de Corazim e Betsaida. Cristo afirmou que, se os mesmos milagres tivessem ocorrido em ambos os lugares, os tírios e sidônios teriam se arrependido — embora, sob a mesma hipótese, o arrependimento dos habitantes de Corazim e Betsaida não tenha ocorrido, permanecendo apenas como uma possibilidade. Portanto, é preciso admitir o meio-termo que propomos entre o futuro absoluto e a pura possibilidade. Sob essa hipótese, os tírios e sidônios estariam em uma situação melhor do que os habitantes de Corazim e Betsaida, devido a uma menor culpa e dureza de coração. Por isso, Cristo preferiu os tírios e sidônios e disse que, no dia do juízo, eles seriam tratados com menos rigor. Concluí que eles devem admitir esse meio-termo, a menos que queiram cair na doutrina perigosa que rejeitam, pois os defensores dessa doutrina não negam que Deus conheça esses futuros condicionados como possíveis, mas apenas como um meio-termo entre os futuros absolutos e as puras possibilidades que dependem do livre-arbítrio, ou seja, futuros não absolutos, mas relativos a uma hipótese que nunca se realizará.
A discussão sobre Mateus 11:21-23 revela o debate sobre a graça suficiente vs. eficaz. Molina argumenta que os milagres em Tiro/Sidônia seriam 'graça suficiente' para conversão, diferindo da eficácia intrínseca tomista, pois dependia da resposta livre.O 'termo médio' mencionado é exatamente a ciência média - conhecimento divino de respostas livres a graças hipotéticas, posição rejeitada pelos tomistas que consideravam isso limitar a soberania divina.

7. Aqui é importante notar que os autores com quem debatemos atribuem toda a certeza de que eventos contingentes ocorrerão com segurança ao auxílio eficaz e à predefinição divina de conceder esse auxílio. Dessa forma, os milagres que aconteceram em Corazim e Betsaida não teriam sido, por si só, auxílios eficazes, já que os habitantes dessas cidades não se converteram por meio deles. Portanto, esses autores argumentam que, se os milagres tivessem ocorrido em Tiro e Sidom, os habitantes dessas cidades também não teriam se convertido, a menos que Deus tivesse predefinido conceder-lhes um auxílio eficaz adicional. Se Deus tivesse feito o mesmo para Corazim e Betsaida, eles também teriam se convertido. Isso mostra que a ideia de auxílios eficazes por si mesmos e as predefinições divinas, usadas para evitar a noção de 'ciência média', distorcem as palavras de Mateus 11. Se os tírios e sidônios não se converteriam sem um auxílio eficaz adicional, que Deus não lhes concedeu, por que Cristo repreenderia os habitantes de Corazim e Betsaida? Afinal, ambos os grupos precisariam do mesmo tipo de auxílio para se converter, e a decisão final dependeria igualmente do livre-arbítrio de

cada um. No entanto, como já explicamos na Disputa 40, a eficácia da graça não depende da natureza do auxílio, mas da disposição do livre-arbítrio em cooperar com ela, conforme definido pelo Concílio de Trento.
A referência ao Concílio de Trento (1545-1563) alude ao decreto sobre justificação (Sessão VI, Cap.5) que afirma a cooperação humana com a graça, base para a posição molinista contra a reforma protestante e o calvinismo.A crítica aos 'auxílios eficazes por si mesmos' dirige-se à posição tomista (Báñez) onde a eficácia da graça é intrínseca, enquanto Molina defendia que a eficácia dependia da livre aceitação humana, preservando a responsabilidade moral.

8. Para nossa conversão, são necessárias duas coisas: primeiro, que Deus ative e mova nosso livre-arbítrio com o auxílio da graça que Ele concede; e segundo, que o livre-arbítrio consinta e coopere com essa graça. Deus está sempre pronto, como alguém que espera à porta, para nos impulsionar e mover com Sua graça — especialmente quando não temos a capacidade de nos mover por nós mesmos. Além disso, os milagres realizados diante de nossos olhos têm um poder extraordinário para nos mover e nos levar a consentir com a graça — como já demonstramos em outro lugar. Por isso, Cristo — que deseja ajudar a todos por meio da graça que precede e coopera com nossa vontade — repreendeu justamente os moradores de Corazim e Betsaida. Apesar de terem testemunhado tantos milagres e sinais, eles se recusaram a consentir em se arrepender e se converter. No entanto, se esses mesmos milagres tivessem sido realizados diante dos tírios e sidônios, eles teriam prontamente oferecido seu consentimento para se arrependerem.
Cristo repreendeu Corazim e Betsaida por sua falta de arrependimento apesar dos milagres (cf. Mateus 11:21-22). Essas cidades da Galileia foram cenários de milagres de Jesus, mas rejeitaram sua mensagem, em contraste com cidades pagãs como Tiro e Sidônia.O conceito de 'graça preveniente' refere-se à iniciativa divina que antecede a resposta humana, enquanto a 'graça cooperante' atua junto ao livre-arbítrio no processo de conversão, base na teologia semipelagiana discutida nos debates sobre sinergismo.

9. Depois de lerem nossas obras, os autores com os quais debatemos, além de explicar como Deus predetermina especificamente os atos do livre-arbítrio criado por meio de seu concurso ou auxílio eficaz, também ensinam outra maneira pela qual Deus conheceria com certeza e infalibilidade quais eventos futuros contingentes ocorrerão ou não. No entanto, ao longo de suas obras, eles não utilizam essa segunda maneira, limitando-se apenas ao primeiro método, que é o único que ensinaram anteriormente e que usam para explicar todo o restante.

10. Eles afirmam que Deus, ao compreender Sua própria essência, na qual Ele conhece todas as coisas de maneira superior e mais excelente do que elas são em si mesmas, também sabe tudo o que o livre-arbítrio criado fará. Isso acontece sob a condição de que Deus decida colocar esse livre-arbítrio em uma determinada ordem de coisas e circunstâncias, guiando-o para que aja de certa forma, mas sem determinar especificamente o que ele fará. Deus permite que o livre-arbítrio escolha entre agir ou não, ou entre uma ação e outra, mantendo sua liberdade. Além disso, eles dizem que Deus conhece essas ações por meio de uma ciência natural, que está presente em Sua essência e nas ideias que representam todas as coisas, não apenas como possíveis, mas também como futuras. Isso significa que, se o livre-

arbítrio for criado e colocado em certas condições, uma das possibilidades de ação se tornará realidade. Essa possibilidade já está presente em Deus desde a eternidade, antes mesmo de Sua vontade livre decidir, porque todas as coisas, incluindo os futuros contingentes, estão contidas em Sua essência de maneira eminente.
A 'ciência natural' divina mencionada refere-se ao conhecimento de Deus sobre todas as possibilidades (incluindo futuros contingentes) através de Sua essência, em contraste com a 'ciência média' molinista que trata do conhecimento divino das escolhas livres em circunstâncias específicas.

11. Embora tudo isso tenha sido extraído de nossa doutrina, com apenas algumas variações, o que eles afirmam está, de fato, distante dela. No entanto, na medida em que essas ideias diferem da nossa, parece que foram concebidas para evitar nossa compreensão da ciência média. Por essa mesma razão, eles acabam suprimindo a liberdade do arbítrio que aparentemente defendem, ao rejeitarem as predefinições divinas que agiriam de forma eficaz para determinar o arbítrio em casos específicos. Assim, deixam o arbítrio livre para se inclinar na direção que desejar.
A discussão sobre 'concurso eficaz' remete ao debate entre molinistas e tomistas sobre como Deus concorre com as ações humanas sem determinar o livre-arbítrio, questão central nas controvérsias de auxiliis (séc. XVI-XVII) entre jesuítas e dominicanos.

12. Primeiro, parece que, de acordo com essa doutrina, uma das duas possibilidades em relação a eventos futuros que dependem do nosso livre-arbítrio seria verdadeira de forma determinada antes que esses eventos acontecessem. Por isso, Deus teria em Sua mente ou em Sua essência divina a ideia de que essa possibilidade ocorreria de forma determinada. No entanto, isso é algo que rejeitamos, pois vai contra o pensamento de Aristóteles e a opinião comum dos teólogos. Também é contrário à natureza dos eventos futuros, que podem ou não acontecer de forma igualmente possível, como mostramos em nossos comentários sobre o 'De Interpretatione' (capítulo 9). Portanto, não faz sentido como, em relação ao livre-arbítrio, a outra possibilidade poderia ocorrer e como o próprio arbítrio poderia ser livre, de modo que realmente pudesse escolher entre uma coisa ou outra de forma igualmente possível.
Luis de Molina discute a problemática dos futuros contingentes e o livre-arbítrio, aludindo ao debate aristotélico (De interpretatione, cap. 9) sobre proposições futuras. A rejeição mencionada refere-se à visão de que verdades determinadas sobre ações livres futuras contradiriam a natureza contingente desses eventos, um tema central na disputa entre tomistas e molinistas sobre a presciência divina e a liberdade humana.

13. Em segundo lugar, podemos argumentar da seguinte forma: Ou a ideia divina representa que o livre-arbítrio criado vai escolher uma das duas opções contraditórias, considerando que ele foi criado em uma ordem específica de coisas e circunstâncias, porque o arbítrio, devido à sua liberdade, se inclinará para essa escolha ─podendo a ideia representar a opção oposta, se o arbítrio, por sua própria liberdade, decidisse se inclinar para o outro lado─, ou então essa ideia não representa isso dessa forma, mas de maneira completamente natural, ou seja, como se não pudesse representar de forma alguma a opção oposta e, portanto, o arbítrio estivesse determinado a fazer tal coisa.

Se assumirmos o primeiro ponto, ou seja, que o conceito da ideia divina e o conceito da ciência divina que corresponde a essa ideia são idênticos, então teremos que admitir a ciência média, da qual muitos fogem e frequentemente negam, mas que é essencial para preservar a liberdade do nosso livre-arbítrio. Pois, assim como essa ideia pode representar o oposto e realmente o representaria se o livre-arbítrio criado, estando em seu poder, escolhesse fazer o oposto, da mesma forma Deus saberia o oposto por meio da ciência que corresponde a essa ideia e que precede o ato livre de Sua vontade. Embora essa ciência seja natural a Deus, ela é distinta da ciência livre, mas não da ciência inata a Deus, pela qual Ele saberia tal coisa como se o oposto não pudesse acontecer de forma alguma, assim como também saberia o oposto por meio dela.
O termo 'ciência média' é central no molinismo: conhecimento divino hipotético sobre como criaturas livres agiriam em diferentes circunstâncias. Molina argumenta que essa 'ciência média' (distinta da ciência natural de verdades necessárias e da ciência livre de decretos divinos) preserva a liberdade humana, posição contestada por dominicanos tomistas que a viam como limitação à soberania divina.

Mas, se considerarmos a segunda opção, ou seja, que Deus conhece o futuro por meio de ideias ─por exemplo, o consentimento de Pedro em cometer fornicação─, seria natural pensar que Deus representa esse consentimento como algo que inevitavelmente acontecerá. Isso significaria que essa representação é tão intrínseca a Deus que não poderia deixar de ocorrer, e, consequentemente, a vontade de Pedro estaria determinada a dar esse consentimento, que não poderia ser evitado. Nesse caso, como a liberdade de Pedro para não pecar seria preservada? O mesmo raciocínio se aplica a todos os outros atos livres de Pedro.
A menção a Pedro é um exemplo hipotético comum na teologia escolástica para debater ações morais livres. O problema levantado é como conciliar a representação divina infalível de um ato futuro (como um pecado) com a liberdade real do agente para evitá-lo, questionando se a presciência implicaria determinação causal.

14. Além disso, há algo nessa opinião que também não me agrada, ou seja, a ideia de que as ideias representariam diante de Deus as coisas em seu estado futuro antes do ato livre da vontade divina. A ideia só representaria a coisa em seu estado possível, ou seja, como ela poderia existir, e como poderia ser produzida. Ela só representaria a futura existência dessa coisa como uma possibilidade, e como ela poderia se tornar real. As coisas só alcançariam a existência real através do conhecimento do Criador, que é guiado por Sua vontade livre, para realizar as coisas de acordo com a ideia e o conhecimento mencionados. Por isso, nenhuma dessas coisas seria conhecida como futura, exceto na vontade livre do Criador. Antes de Sua vontade livre, elas só seriam conhecidas como futuras de forma hipotética, caso o Criador decidisse realizá-las. Mas quando algumas coisas dependem de duas vontades livres, como as que são produzidas pela escolha de seres criados (anjos ou humanos), elas dependerão tanto de Deus — que coloca a vontade criada em uma determinada ordem e decide cooperar com ela de uma forma ou de outra — quanto da influência da vontade criada. Portanto, para conhecer essas coisas como futuras de forma hipotética, seria necessário que as duas vontades livres se determinassem. Devido à perfeição infinita e ilimitada de Seu entendimento, e à Sua compreensão suprema, pela qual Ele entende a vontade criada em sua essência de uma forma muito mais profunda do que ela mesma pode se compreender, Deus conheceria a decisão da vontade criada antes que ela ocorresse. Assim, se Deus

decidisse colocar a vontade criada em uma determinada ordem de coisas e circunstâncias, Ele saberia para qual direção a vontade se inclinaria, devido à sua liberdade. Também é importante notar o seguinte: como a essência e a existência dessas coisas seriam totalmente idênticas — seja como possibilidades, seja como realidades —, para compreendê-las, não seria necessário conhecer seu estado futuro. Portanto, Deus não só não teria se compreendido a Si mesmo se tivesse decidido não criar nada, mas também agora não se compreenderia, porque não poderia conhecer em seu estado futuro todas as coisas que estão sob Seu poder. Para compreender essas coisas, Deus só precisaria conhecer em seu estado possível tudo o que Ele pode fazer e a existência de cada uma delas, como já discutimos em nossos 'Comentários sobre a Primeira Parte de Santo Tomás'.
Molina discute a relação entre a vontade divina e o conhecimento de futuros contingentes, um tema central na teologia molinista. A menção aos 'tírios e sidônios' refere-se à passagem em que Jesus critica cidades por não se arrependerem (Mt 11:21-22). A 'descida de Saul a Queilá' e 'entrega de Davi' aludem ao conflito entre Saul e Davi em 1Sm 23:1-13.O termo 'ciência média' (conhecimento médio) é um conceito-chave de Molina: conhecimento divino de como as criaturas livres agiriam em quaisquer circunstâncias possíveis, intermediário entre o conhecimento natural (de possíveis) e o conhecimento livre (de decretos divinos).

15. Esses mesmos autores também ensinam uma terceira maneira pela qual Deus saberia com certeza — mesmo antes de exercer Sua vontade livremente — quais atos contingentes aconteceriam. Eles afirmam que, nesse momento anterior e por meio do conhecimento que precede o ato de Sua vontade, Deus compreenderia Sua própria essência, Seu poder e Sua vontade. Assim, nesse momento, Ele saberia como Sua vontade se determinaria e, consequentemente, saberia quais atos contingentes realmente ocorreriam e quais ocorreriam se Ele decidisse de outra forma. Isso significaria que Deus conheceria não apenas os atos contingentes que realmente aconteceriam, mas também os atos condicionados, como o arrependimento dos tírios e sidônios, a descida de Saul a Queilá e a entrega de Davi nas mãos de Saul.
A referência ao arrependimento hipotético de Tiro e Sidom segue a lógica da ciência média: conhecimento divino de respostas contingentes a graças não realizadas (cf. Mt 11:21).

16. Demonstração: A vontade de Deus seria, por assim dizer, guiada pelo Seu entendimento e pelas razões eternas de Sua sabedoria infinita. Nas ideias de Deus, como o artífice supremo, todas as coisas estariam contidas e brilhariam, inclusive as coisas futuras. Embora as coisas futuras contingentes não tivessem estabilidade — como coisas que realmente vão acontecer — antes do decreto livre da vontade de Deus, nem pudessem ser conhecidas como realmente futuras, exceto em relação a esse decreto, elas estariam contidas e brilhariam nas razões ideais de Deus. Nesse momento anterior, o decreto seria compreendido e conhecido como futuro, e, portanto, se saberia quais atos contingentes realmente ocorreriam em virtude desse decreto ou da determinação livre da vontade de Deus. Se, nesse momento anterior, não se conhecesse essa determinação — nem, portanto, quais atos contingentes realmente ocorreriam em virtude dela —, a ciência de Deus não seria abrangente, universalíssima e perfeita, porque algo se ocultaria de Deus que Ele saberia posteriormente. Mas isso não pode ser dito da ciência divina nesse momento anterior.

A 'ciência média' é explicada em relação à liberdade divina: Deus conhece suas próprias decisões futuras (decretos) através de sua autocompreensão, sem determinar necessariamente os atos livres das criaturas.O termo 'razões ideais' remete à doutrina agostiniana das ideias divinas (rationes aeternae), modelos exemplares da criação na mente de Deus.

17. Primeiro, aqueles que afirmam isso não podem negar que Deus tenha um conhecimento médio dos futuros contingentes, baseado no decreto de Sua vontade e na medida em que esses futuros dependem desse decreto. A menos que queiram negar que Deus tenha liberdade de escolha em relação ao Seu decreto. Pois, o conhecimento pelo qual Deus sabe — antes do decreto de Sua vontade — como esse decreto será determinado e, consequentemente, quais atos contingentes ocorrerão por causa dessa determinação, certamente não poderia existir em Deus, porque esse decreto poderia ter sido determinado de outra forma ou Deus poderia ter decidido não criar nada. E se isso tivesse acontecido — sendo possível —, Deus não teria tido esse conhecimento. Portanto, embora esse conhecimento — tanto da determinação de Seu decreto quanto dos futuros que dependem dele — fosse natural para Deus, na medida em que é distinto do livre, porque precederia o ato livre da vontade divina, ainda assim, seria inato a Deus de tal forma que não poderia deixar de existir e, consequentemente, seria um conhecimento médio, do qual, segundo os autores com quem discutimos, Deus careceria antes do ato livre de Sua vontade. Observe que, como esse conhecimento não apenas precederia qualquer ato da vontade divina, mas também seria um conhecimento que — por assim dizer — iluminaria e guiaria essa vontade para a decisão — ao mostrar o objeto, tanto aquele para o qual a vontade só pode ser conduzida naturalmente, quanto aquele, ou aqueles, para os quais pode se dirigir livremente —, de modo algum poderia ser livre, mas deveria ser totalmente natural, na medida em que distinto do livre.
18. Segundo, também não consideramos correto esse ponto de vista, quando seus autores afirmam que a ideia divina contém a representação dos futuros contingentes em seu ser futuro, porque, como já dissemos, tanto suas entidades quanto suas existências, em termos ideais, só são representadas e conhecidas como possíveis — incluindo como podem alcançar o ser —, mas não como futuras, porque isso dependeria da determinação da vontade do artífice, que é posterior à ideia, sendo as ideias posteriores à representação. Além disso, a ideia não pode representar a determinação da vontade divina: porque não há uma ideia da vontade divina e da determinação desta, mas apenas das criaturas; e porque a vontade divina permanece em si mesma indiferente e livre para se determinar como quiser e, consequentemente, antes dessa determinação, em Deus não há, nem pode haver, algo que represente como Sua vontade deve se determinar. Como não há uma natureza superior a Deus que O contenha de modo eminentíssimo, da maneira como Ele contém qualquer arbítrio criado, portanto, não acontecerá que, assim como Ele mesmo — por causa da superioridade infinita de Seu conhecimento sobre a entidade e a perfeição de qualquer arbítrio criado e por causa do modo eminentíssimo em que o compreende — sabe como o arbítrio criado se inclinará por causa de sua liberdade, também Ele mesmo ou qualquer outro vá conhecer, antes da determinação de Sua vontade, como essa vontade se inclinará. Isso não é necessário para dizer que, nesse momento anterior, Deus Se compreende a Si mesmo, porque para compreender-Se a Si mesmo basta que Ele saiba todas as coisas às quais podem se estender Seu poder, Seu entendimento e Sua vontade; por isso, basta que em Sua vontade Ele saiba, sobre qualquer objeto, de quantas maneiras pode se determinar. Pois, assim como, por não conhecer posteriormente que Ele Se determinou das múltiplas maneiras que estiveram em Seu poder sobre diferentes objetos —

e teria conhecido cada uma delas, se assim tivesse decidido —, Ele não deixa de compreender-Se a Si mesmo, porque sabe que todas elas foram possíveis e teriam ocorrido, se Ele tivesse decidido se determinar dessa forma, também nesse momento anterior Ele não deixa de compreender-Se a Si mesmo por não conhecer, antes de Sua determinação, como vai se determinar, porque conhece todas as maneiras como pode se determinar e todas elas estão em Seu poder ou arbítrio, que nesse momento pode ser reconhecido como livre e de forma alguma determinado sobre qualquer objeto suscetível de criação.
Distinção entre ciência natural (conhecimento de possíveis), ciência média (conhecimento de condicionais) e ciência livre (conhecimento de decretos) - estrutura clássica do molinismo.A 'indiferença' da vontade divina refere-se à liberdade divina não determinada por fatores externos, preservando a aseidade (auto-suficiência) de Deus na teologia escolástica.

19. Além disso, como mencionamos anteriormente, não compreendo como Deus poderia saber, antes de decidir sua vontade, de que maneira Ele decidiria e, depois, decidir livremente e não por necessidade. Esse conhecimento seria infalível e certo, pois é divino, e natural, distinto do conhecimento livre, como já explicamos. Ele precederia qualquer ato livre da vontade divina e, de certa forma, iluminaria e guiaria a vontade divina em direção à decisão. Consequentemente, essa decisão não poderia ser ordenada pela vontade nem ser livre, mas necessária. Também não entendo como o mesmo sujeito poderia conhecer previamente, por meio desse conhecimento certo e natural, a futura decisão de sua vontade e, depois, decidir livremente e não por necessidade. Portanto, como todas as coisas não ocorreriam por necessidade natural, já que dependem de tal conhecimento e decisão da vontade.
O parágrafo aborda a discussão teológica sobre o conhecimento divino (ciência natural vs. livre) e a determinação da vontade de Deus, tema central na obra de Molina. Reflete o debate escolástico sobre como conciliar a presciência infalível de Deus com a liberdade humana, base da doutrina molinista da 'ciência média' (scientia media).

20. Em resposta ao argumento dos que defendem a visão oposta, devemos afirmar o seguinte: Para que o entendimento divino e as razões ideais —por assim dizer— orientem a vontade divina em direção à decisão, não é necessário que as ideias representem as coisas em seu estado futuro, nem que o conhecimento do entendimento divino as conheça em seu estado futuro. Basta que as ideias representem as coisas em seu estado possível e de acordo com o modo como podem ser produzidas, e que o conhecimento do entendimento também as reconheça dessa forma. Por isso, devemos negar que as coisas futuras sejam representadas ou conhecidas pelas ideias divinas de outra maneira, ou que a ciência divina as conheça nesse momento anterior.

Sobre a compreensão do decreto divino e a ciência de Deus no momento anterior à criação, podemos dizer o seguinte: Para compreender algo, não é necessário conhecer seu estado futuro — pois, se assim fosse, Deus não compreenderia coisas que nunca acontecerão. Basta conhecer todos os modos possíveis de algo existir, e é isso que Deus conhece em seu decreto livre no momento anterior. Deus conhece toda a essência, virtude e perfeição de cada coisa, bem como todos os modos pelos quais ela pode ser determinada. Ele sabe, no eterno 'agora', se cada um desses modos acontecerá ou não, dependendo de como Ele decidirá determiná-los posteriormente — segundo nossa maneira de entender, baseada na

realidade das coisas. Isso é suficiente para a compreensão de algo, especialmente quando considerado no estado anterior ao decreto divino — segundo nossa perspectiva. Assim como não é absurdo pensar que Deus, naquele momento anterior, não tenha decidido ainda seu decreto ou o ato de sua vontade — não apenas como algo livre, mas também natural, como o amor a si mesmo —, também não é absurdo pensar que, naquele mesmo momento, sua ciência não seja considerada livre ou um conhecimento da decisão final do decreto, mas apenas dos possíveis modos em que essa decisão poderia ocorrer. Isso porque a decisão final do decreto, em um sentido ou outro, não acrescenta nada além de uma relação de razão, como explicaremos em nossos 'Comentários à Primeira Parte de Santo Tomás'. Essa relação também seria conhecida no momento anterior como possível e futura, mas não de forma absoluta, apenas como uma possibilidade caso a vontade divina se determine dessa maneira.
Menciona 'Commentaria in primam D. Thomae partem', referindo-se aos comentários de Molina à Suma Teológica de Tomás de Aquino. Isso situa o texto no diálogo crítico com a tradição tomista, comum na teologia contrarreformista do século XVI.

É importante entender que a 'anterioridade' que mencionamos, baseada na nossa compreensão da realidade, não significa que haja um momento específico, seja natural ou temporal, em que uma coisa acontece e outra não — mais adiante, em nossos 'Comentários sobre a Primeira Parte de Santo Tomás', explicaremos por que isso é incorreto. Em vez disso, falamos de anterioridade porque o ato da vontade depende do conhecimento do entendimento, e não o contrário. Assim, concebemos uma coisa pressupondo-a, mesmo que ainda não tenhamos concebido outra, embora, na realidade, ambas estejam sempre unidas. Além disso, o ato do entendimento divino e o da vontade de Deus, junto com os outros atributos divinos, estão mutuamente interligados, como explicaremos ao tratar da Santíssima Trindade. Portanto, assim como pensar nos atributos divinos separadamente não significa que algum deles realmente careça da perfeição dos outros, da mesma forma, ao considerar a ciência divina como um requisito para o ato posterior da vontade, ainda que separada do conhecimento da decisão desse ato, isso não implica que em algum momento a ciência divina realmente careça desse conhecimento, como se Deus tivesse ciência natural sem que ela pudesse ser simultaneamente considerada como ciência livre.
Cita Duns Scotus ('Escoto'), teólogo medieval franciscano (1266-1308) conhecido por defender distinções modais como 'instantes de natureza'. Molina rejeita essa visão, mantendo a simplicidade divina. A menção à Trindade reforça o contexto da discussão sobre atributos divinos na teologia clássica.

21. Para responder completamente ao argumento, devemos acrescentar o seguinte: A ciência divina não se torna mais universal ou perfeita simplesmente porque Deus sabe que algo vai acontecer. Caso contrário, Deus poderia parecer carecer de alguma perfeição, ou a própria ciência divina poderia parecer incompleta, já que muitas coisas que Deus poderia decidir criar não aconteceriam. Se Deus decidisse criá-las, em algum momento saberia que essas coisas aconteceriam, mesmo que antes não as tivesse conhecido como futuras. Portanto, Deus conhece como possíveis coisas que não vão acontecer, mas também as conheceria como futuras se decidisse que acontecessem. E o fato de Deus conhecer algo como futuro não implica uma perfeição maior ou diferente do que conhecê-lo como possível e futuro, caso Ele decidisse assim. Por isso, tanto se Deus conhece algo como futuro de forma absoluta,

quanto se o conhece apenas como possível e futuro de forma hipotética, sua ciência não perde em perfeição ou universalidade. Além disso, a ciência divina natural está sempre unida à ciência livre, como já mencionamos, mesmo que possamos conceber uma sem a outra.
O parágrafo aborda a distinção entre a 'ciência divina natural' e a 'ciência livre'. A primeira refere-se ao conhecimento de Deus sobre todas as possibilidades lógicas (mundos possíveis), enquanto a segunda é seu conhecimento do que *efetivamente* acontecerá, dependente de Sua vontade. Molina argumenta que a perfeição da ciência divina não depende de saber eventos futuros *absolutamente*, mas de abranger todas as possibilidades e hipóteses, mantendo a coerência com a liberdade humana.

## Seção II: Refutando a opinião anterior

1. Os defensores da visão apresentada anteriormente não podem, nem parecem negar que Deus tenha um conhecimento médio em relação aos atos moralmente maus realizados pelo livre-arbítrio.
A 'ciência média' é um conceito central em Molina, referindo-se ao conhecimento divino de como as criaturas livres agiriam em qualquer circunstância possível. Este parágrafo destaca que mesmo os atos moralmente maus (pecados) são conhecidos por Deus via ciência média, sem que isso implique determinação divina. Isso reflete a tentativa de Molina conciliar onisciência divina com liberdade humana, evitando o determinismo calvinista e o risco de atribuir o mal a Deus.

2. Primeiro: Em relação a esses atos, não se estabelece um concurso divino eficaz. Em vez disso, atribui-se corretamente a ocorrência desses atos à decisão e influência do livre arbítrio. Graças à sua liberdade, o livre arbítrio determinaria o concurso geral de Deus, que é neutro por si mesmo e, portanto, pode resultar em atos muito diferentes. Por isso, assim como nós, eles não atribuem os pecados — nem mesmo em termos materiais — a Deus ou à Sua influência por meio de Seu concurso geral. Em vez disso, atribuem os pecados ao próprio arbítrio como causa direta e específica, como explicamos na seção anterior e na disputa 27. Por outro lado, para os atos moralmente maus, não se estabelece um concurso geral divino que permita a Deus mover a causa e aplicá-la à ação. Em vez disso, apenas um concurso geral — junto com a causa — e imediato sobre o efeito, como explicamos na disputa 27.
O 'concurso divino eficaz' (associado ao tomismo) contrasta com o 'concurso geral' aqui defendido. Molina nega que Deus determine especificamente atos maus, atribuindo-os à autodeterminação do livre-arbítrio. O 'concurso geral' significa que Deus sustenta a existência e capacidade de agir da criatura, mas não direciona sua escolha moral. Isso alinha-se com a doutrina protestante da *concurrencia generalis*, evitando implicar Deus no mal (cf. Tiago 1:13-14).

3. Em segundo lugar: Porque, em relação a esses mesmos atos, não há predefinições de Deus, como já vimos no item anterior, pois Deus não força a vontade criada a realizar esses atos. Em vez disso, a própria vontade se decide a realizá-los por causa de sua liberdade e de sua inclinação para o mal.
A rejeição das 'predefinições' refere-se à crítica de Molina ao determinismo teológico (e.g., predestinação calvinista). Ele enfatiza que o livre-arbítrio é autodeterminante em atos maus, preservando a responsabilidade humana. Historicamente, isso opõe-se à visão agostiniana/tomista da graça eficaz irresistível, marcando a polêmica *De Auxiliis* entre jesuítas (molinistas) e dominicanos (tomistas).

4. Em terceiro lugar: Os ensinamentos dos Santos Padres, que usamos na discussão anterior para defender a 'ciência média', mostram que os atos do nosso livre-arbítrio não acontecem porque Deus previu que assim seria. Pelo contrário, Deus os previu porque eles aconteceriam por causa da liberdade do livre-arbítrio. No entanto, esses autores acreditam que isso só é verdade em relação aos atos de pecado, já que Deus não os predetermina, nem os causa, nem move o livre-arbítrio para cometê-los. Já os atos bons do livre-arbítrio, segundo eles, acontecem porque Deus os predetermina. Assim, só por causa dessa predeterminação é que se pode ter certeza de que esses atos bons vão ocorrer, e não por causa de uma 'ciência média' que pressuporia com certeza esses atos, considerando que o livre-arbítrio foi criado e colocado em certas condições e circunstâncias, sem outra predeterminação.
O termo 'Santos Padres' refere-se aos teólogos e escritores cristãos dos primeiros séculos (período patrístico), cujos escritos são considerados fundamentais para a doutrina cristã.'Ciência média' é um conceito teológico desenvolvido por Luis de Molina para explicar como Deus conhece as ações livres futuras de suas criaturas, harmonizando onisciência divina e liberdade humana.

5. Portanto, como o conhecimento que Deus tem sobre quais pecados qualquer ser humano cometerá é certo, e esses autores não podem atribuir essa certeza a uma predeterminação da vontade divina ou a uma determinação pela qual a vontade divina forçaria o ser humano a realizar esses atos — isso é evidente pelo que já discutimos, baseando-nos na própria opinião desses autores —, e como não há outra explicação para essa certeza além da certeza do conhecimento médio — através do qual, devido à profunda compreensão divina da liberdade humana, Deus conhece com certeza algo que em si mesmo é incerto e contingente, ou seja, como o ser humano agiria em sua liberdade, considerando as diferentes circunstâncias em que poderia estar, embora também soubesse o contrário, se o ser humano, em sua liberdade, decidisse evitar o pecado ou escolher o bem —, conclui-se que, em relação aos atos de pecado, esses autores parecem aceitar o conhecimento médio, como demonstrado por muitos de seus ensinamentos sobre o pecado.
A discussão sobre a 'predefinição da vontade divina' reflete debates históricos entre calvinistas, luteranos e molinistas sobre predestinação e liberdade humana, especialmente durante a Reforma Protestante.

6. Isso é assim, exceto que, talvez, alguns tentem reduzir a certeza do conhecimento de Deus sobre quais pecados serão cometidos à certeza e infalibilidade do fato de que a vontade criada pecaria em relação a qualquer virtude porque a vontade divina não a determinaria eficazmente a agir bem. Ou seja, como se Deus, ao predefinir os atos não maus para os quais Ele determina o livre-arbítrio criado por meio de um auxílio eficaz, observasse com certeza tanto os atos não maus que o livre-arbítrio realizará quanto os pecados em que cairá — por ação ou omissão —, incluindo a intensidade, o momento e as circunstâncias. Como se, por isso, a vontade não pudesse evitá-los, mas, uma vez estabelecida essa predefinição para os atos não maus, estivesse determinada a pecar por ação ou omissão contra a razão e a lei de Deus. E como se fosse inerente à natureza de qualquer arbítrio criado, seja angélico ou humano, a condição de que, mesmo estando na graça, o livre-arbítrio pecaria por omissão ou ação contra a razão e a lei de Deus, cometendo os pecados com a máxima intensidade possível, a menos que Deus o retivesse e o afastasse deles com Seu auxílio eficaz. Assim, seria necessário dizer que todo arbítrio

criado se deixaria levar, por necessidade de natureza, para todos os pecados que pudesse cometer, evitando-os apenas se fosse refreado por um auxílio eficaz para realizar atos não maus. De fato, segundo essa explicação, tudo isso seria necessário para proteger a certeza do conhecimento de Deus sobre os pecados futuros. Pois, se o livre-arbítrio não tivesse essa propensão inata e necessidade de natureza para pecar, Deus não poderia conhecer com certeza e infalibilidade quais pecados, de que tipo e até que ponto culpáveis, seriam cometidos. Isso é evidente por si mesmo. Leia-se o que objetamos na disputa 50 contra essa explicação.
A menção aos 'primeiros pais antes de cair em pecado' alude a Adão e Eva no Jardim do Éden (Gênesis 3), um tema central na teologia do pecado original.A referência à 'disputa 50' remete a uma seção anterior da obra de Molina, onde ele critica visões deterministas sobre o livre-arbítrio.

Certamente, se Deus conhece todos os atos futuros não pecaminosos do livre-arbítrio humano, porque Ele decidiu, por Sua própria vontade, conceder ao livre-arbítrio uma ajuda eficaz para realizar esses atos — sem a qual o arbítrio não poderia realizá-los, e, uma vez concedida, não poderia deixar de realizá-los —, e se Ele também conhece com certeza todos os pecados futuros, porque decidiu não conceder essa ajuda eficaz para evitar que o arbítrio caísse em pecado, então não vejo como a liberdade do arbítrio poderia ser mantida — seja para fazer o bem, o mal ou atos indiferentes — e como poderíamos evitar uma necessidade inevitável em relação a tudo isso. Da mesma forma, não entendo como evitar os graves problemas que discutimos na disputa 50, decorrentes dessa visão, e por que essa visão não deveria ser considerada um erro claro em questões de fé. Embora a espontaneidade e a vontade do nosso arbítrio — reconhecidas até pelos luteranos e presentes até em uma mula — permaneçam intactas, no sentido de que, nos atos não pecaminosos, o arbítrio consente e coopera de boa vontade com a ajuda eficaz que o move a realizá-los, e que, por sua natureza, o arbítrio cai em pecado quando não recebe essa ajuda eficaz para evitar o pecado, ainda assim, não entendo como, no momento do ato, o arbítrio poderia escolher não cooperar com a ajuda eficaz para o bem — algo necessário para que haja verdadeira liberdade, mérito e moralidade — ou como, na ausência dessa ajuda, poderia evitar cair em pecado — algo necessário para que haja liberdade de pecar e, portanto, pecado real. Caso contrário, seria contraditório chamar de pecado agir dessa forma naquele momento.
A comparação com os luteranos reflete controvérsias da Reforma: enquanto os protestantes enfatizavam a escravidão da vontade após o pecado original (como em Lutero), os molinistas defendiam uma liberdade real.A analogia da 'mula' critica reduções da liberdade humana a mera espontaneidade animal, sem responsabilidade moral.

Por outro lado, não entendo como não seria necessário atribuir nossos pecados a Deus, como autor da natureza, por ter dado à vontade criada uma tendência para o pecado. Assim como, devido às tendências e forças que Deus dá aos agentes que agem por necessidade da natureza, os atos e efeitos desses agentes são atribuídos a Deus — e, por isso, os filósofos chamam a obra da natureza de 'obra da inteligência' e, consequentemente, de Deus —, da mesma forma, teríamos que atribuir os atos de nossos pecados a Deus, como autor da natureza, por ter colocado na vontade criada essa tendência de cair no pecado.

O termo 'propensão para os pecados' refere-se à discussão teológica sobre a inclinação humana ao pecado após a Queda (Gênese 3). Molina aborda a relação entre a autoria divina da natureza humana e a responsabilidade humana, tema central no debate sobre a graça e o livre-arbítrio na escolástica tardia.

Afirmar que, em certo sentido, o livre-arbítrio tem o poder de não realizar um ato mau e de não pecar — no sentido de que, se Deus não decidisse conceder Sua ajuda eficaz, o livre-arbítrio não realizaria o ato bom, e se Deus concedesse essa ajuda para o ato bom, o livre-arbítrio não pecaria — não significa, de forma alguma, atribuir liberdade ao livre-arbítrio criado. Pelo contrário, significa atribuir a Deus a liberdade de mover ou não mover o livre-arbítrio para um ato bom e de impedi-lo ou não de cair no pecado. É como quando alguém conduz uma mula com as rédeas para um lado ou outro: a mula não tem liberdade, mas o homem que a conduz sim, como já discutimos na disputa 50 e em outros lugares. A analogia da mula ilustra a visão molinista de 'concurso eficaz' (cooperação divina que respeita a liberdade humana). A referência à 'disputa 50' alude à estrutura acadêmica medieval de debates teológicos, comuns em obras como a 'Suma Teológica' de Tomás de Aquino.

7. Se alguém afirma que Deus conhece com certeza todos os pecados futuros de qualquer ser humano, decidindo livremente permiti-los, porque seria contraditório que Deus decidisse permitir um pecado e ele não ocorresse, essa pessoa deve considerar que a permissão para pecar pressupõe duas coisas: primeiro, que, em certas circunstâncias, o ser humano cairá em pecado; e segundo, que Deus prevê que isso acontecerá, a menos que intervenha com ajuda adicional. A vontade de permitir o pecado significa que Deus, sabendo que poderia impedi-lo, escolhe não agir para evitá-lo. Assim, permitir o pecado é, em essência, não fornecer a ajuda necessária para impedi-lo. Portanto, como a permissão do pecado depende da previsão de Deus de que o ser humano o cometerá livremente, a menos que intervenha, seria contraditório que Deus permitisse o pecado e ele não ocorresse.
O conceito de 'permissão divina' está ligado à doutrina do pecado como ausência de graça especial (privatio boni). A discussão sobre 'presciência' e 'auxílios maiores' reflete o debate entre molinistas e tomistas sobre a predestinação no século XVI.

8. No entanto, sobre a origem da certeza da presciência de que o livre-arbítrio criado vai pecar — que precede à vontade livre de Deus de permitir o pecado —, resta-nos investigar se essa certeza se deve ao fato de que o próprio livre-arbítrio é, por si só, inclinado a pecar a tal ponto que — a menos que um auxílio eficaz o direcione para um ato não malvado, refreando-o assim e evitando que caia em pecado — ele se deixará levar, por necessidade de natureza, para esse pecado. E, por isso, Deus saberia com certeza, a partir da própria natureza do objeto, que isso vai acontecer — como alguns defendem, suprimindo de forma evidente a liberdade do livre-arbítrio criado, como temos contestado até aqui. Ou se, ao contrário, isso não seria assim, mas sim que Deus, em virtude da profundidade de seu entendimento e de sua penetração suprema do livre-arbítrio criado, além da natureza do objeto, saberia que isso vai acontecer em razão da liberdade do livre-arbítrio, embora também soubesse o contrário, se, em razão dessa mesma liberdade, fosse acontecer o contrário, como é possível. Isso implicaria atribuir a Deus uma ciência média em relação aos futuros contingentes que dependem do livre-arbítrio criado.

A 'ciência média' é conceito central no molinismo: conhecimento divino dos atos livres que criaturas fariam em quaisquer circunstâncias. A crítica à 'supressão da liberdade' alude aos debates com o calvinismo e o bañesianismo sobre determinismo e livre-arbítrio.

9. Portanto, como os autores com quem discutimos não parecem estabelecer — como fazem os luteranos e outros hereges — predefinições, moções e determinações pelas quais, com seu concurso eficaz, Deus mova e determine o livre-arbítrio criado para os atos pecaminosos de tal modo que, nelas, possa conhecer com certeza quais pecados os livres-arbítrios criados vão cometer; e como também não parecem reduzir a certeza dessa presciência à certeza e infalibilidade de que a vontade criada pecará, exceto que Deus, por meio do concurso eficaz dirigido para atos não malvados, a refreie e a impeça de cair em pecado — como se fosse propensa a cair nele até tal ponto que, por necessidade de natureza, se deixaria levar para o pecado, exceto que outra coisa a refreasse —, porque isso é errado em matéria de fé e não pode ser reduzido a outra coisa que não seja a certeza da ciência média, através da qual Deus conhece com certeza em sua essência, em virtude da altivez de seu entendimento e de sua compreensão eminentíssima do livre-arbítrio criado, em quais pecados cairá qualquer livre-arbítrio criado, em razão de sua liberdade, dada a hipótese de que seja colocado em uma ou outra ordem de coisas e de circunstâncias, apesar de que, na realidade, dada essa mesma hipótese, poderia não cair neles e, se assim fosse acontecer, Deus saberia isso e não o anterior: por tudo isso, parece que é preciso afirmar que esses autores não negam que Deus possua uma ciência média dos pecados futuros, principalmente porque, quando tratam dos pecados, falam como se admitissem a ciência média e ensinam coisas que não poderiam ser sustentadas sem recorrer à ciência média, como em parte já dissemos antes, embora, a dizer a verdade, às vezes pareçam dar a entender a opinião que impugnamos na disputa 50, refugiando-se na permissão dos pecados; por isso, apenas sustentam que há certeza na presciência divina dos pecados futuros, sem nenhuma ciência média prévia.
O termo 'ciência média' refere-se à doutrina molinista de que Deus conhece os futuros contingentes condicionais (como as escolhas humanas em cenários hipotéticos), distinta da ciência natural (conhecimento do necessário) e da ciência livre (conhecimento do que Deus decidiu criar). A crítica aos luteranos aqui alude aos debates da Reforma Protestante (séc. XVI) sobre predestinação versus livre-arbítrio.Os 'luteranos e outros hereges' mencionados referem-se às controvérsias entre católicos e protestantes sobre a graça eficaz e a liberdade humana, especialmente após a publicação de Lutero 'De Servo Arbitrio' (1525), que defendia a escravidão da vontade humana ao pecado sem a graça irresistível.

10. No entanto, é importante destacar o seguinte: Se alguém aceita a ideia de uma 'ciência média' em relação aos pecados, não faz sentido rejeitá-la de forma geral. Além disso, ao discutir sobre eventos futuros que dependem de certas condições (futuros contingentes condicionados), e ao reconhecer, com razão, que Deus tem conhecimento desses eventos, não é lógico tentar preservar a certeza do conhecimento divino recorrendo a 'predefinições' que Deus teria estabelecido caso as condições fossem cumpridas. Isso daria a entender que Deus pressupõe com certeza os eventos futuros com base nessas condições. Por exemplo, se Saul tivesse descido a Queilá para capturar e matar Davi, e se Davi tivesse permanecido lá, isso teria sido um pecado mortal de Saul. Da mesma forma, se os habitantes de Queilá tivessem entregado Davi, sendo ele inocente e tendo feito tanto bem a eles, isso também teria sido um

pecado mortal. Além disso, os pecados em que os justos teriam caído, se a morte não os tivesse levado, também teriam sido pecados mortais. Portanto, Deus não poderia ter predefinido todas essas ações, nem poderia ter determinado e movido eficazmente a vontade humana para realizá-las, a fim de conhecer com certeza esses futuros com base nessas predefinições. Essa certeza sobre os pecados só poderia vir da 'ciência média', que depende da hipótese de que essas condições seriam cumpridas.
A referência a Saul em Queilá vem de 1 Samuel 23:7-13, onde Davi, perseguido por Saul, pergunta a Deus se os habitantes de Queilá o entregariam. Molina usa este episódio para ilustrar como Deus conhece hipóteses condicionais (ciência média) sem determinar moralmente o pecado.A crítica à 'predefinição' divina para o pecado reflete a rejeição católica ao determinismo calvinista, defendendo que Deus permite o mal sem ser seu autor (Concílio de Trento, Sessão VI, 1547).

11. Na seção anterior, explicamos que, ao discutir o arrependimento dos tírios e sidônios, recorrer a uma predefinição baseada em um auxílio eficaz por si só — que teria ocorrido se os milagres realizados em Corazim e Betsaida tivessem acontecido entre eles — e não à certeza da ciência média, sem dúvida, enfraquece e tira o significado das palavras de Cristo. Portanto, de modo geral, a certeza que Deus tem em relação a todos os futuros condicionados contingentes que acontecerão é a certeza da ciência média, e não de uma predefinição que, por meio de um concurso eficaz, determinaria o livre-arbítrio criado a realizar esses atos, caso tais condições fossem cumpridas.
A menção ao arrependimento de Tírios e Sidônios refere-se a Mateus 11:21-22, onde Jesus afirma que essas cidades pagãs teriam se arrependido com os milagres feitos em Corazim. Isso exemplifica a ciência média: Deus conhece respostas livres a graças hipotéticas.Corazim e Betsaida eram cidades galileias condenadas por Jesus por sua incredulidade (Lucas 10:13-15), contrastando com cidades gentias que teriam respondido à graça – tema usado para defender a sinergia entre liberdade humana e presciência divina.

12. Vamos agora discutir os atos não malévolos do livre-arbítrio. Se o livre-arbítrio criado, sem a predefinição e o auxílio eficaz de Deus, pode realizar todos os atos pecaminosos que, sem dúvida, realiza — mesmo aqueles que são difíceis, como atacar um inimigo ou escalar um muro em uma guerra injusta e perigosa, onde a natureza se mostra relutante, entre outros atos pecaminosos —, não vejo por que, sem esse auxílio eficaz e com apenas um concurso geral imediato de Deus sobre os atos e seus efeitos (como alguns teólogos defendem para os atos pecaminosos), o livre-arbítrio não poderia realizar atos moralmente neutros ou até mesmo bons, que não envolvem dificuldade, mas sim prazer e satisfação. Por exemplo, deitar-se, comer (quando feito sem pecado e com prazer), cumprir deveres conjugais, passear, brincar para se divertir e outras ações semelhantes. Seria absurdo negar isso, especialmente porque Deus não restringe nem força a liberdade natural das causas secundárias quando o que deve ser feito não é ruim, mas bom. Além disso, não há necessidade de multiplicar ou aumentar desnecessariamente a intervenção de Deus, especialmente em atos puramente naturais. Seria estranho, por exemplo, que aqueles que lutam em uma guerra injusta o façam sem a predefinição e o auxílio eficaz de Deus, enquanto aqueles que lutam de maneira justa precisariam desse auxílio para resistir e lutar. Portanto, se o livre-arbítrio pode realizar esses atos sem uma predefinição e um auxílio eficaz de Deus, e esses atos variam de acordo com as circunstâncias (começando ou terminando em momentos específicos, sendo mais ou menos intensos, como um passeio mais rápido ou mais lento, entre outras

variações), então a certeza de Deus sobre esses atos não pode ser reduzida à predefinição e à determinação do livre-arbítrio por meio de um auxílio eficaz divino. Em vez disso, essa certeza vem da ciência média, pela qual Deus, em Sua infinita sabedoria, conhece como o livre-arbítrio se inclinará, em virtude de sua liberdade, dadas as circunstâncias em que Ele o colocou. Isso não seria possível se, devido à mesma liberdade do livre-arbítrio e nas mesmas circunstâncias, algo muito diferente acontecesse.
O 'concurso divino eficaz' era um conceito tomista discutido na escolástica barroca: ação divina que determina fisicamente o ato livre. Molina rejeita isso para atos não malévolos, preservando a autonomia criatural.A referência a guerras justas vs. injustas alude à teoria da guerra justa de Agostinho, desenvolvida por teólogos medievais, questionando como Deus concorre com atos humanos em contextos morais distintos.

13. Podemos confirmar isso, porque na disputa 33 mostramos que um mesmo ato natural, realizado aqui e agora de maneira indiferente, pode ser moralmente bom ou mau dependendo apenas de uma circunstância que não está relacionada à natureza do ato em si. Por exemplo, o mesmo consentimento para ter relações com uma mulher específica pode ser um ato de castidade conjugal, se houver um contrato matrimonial prévio, ou um ato de fornicação e pecado, se não houver. Também mostramos que, com o mesmo influxo da causa segunda e de Deus que produz esse ato natural, surge, sem qualquer outro influxo divino ou da causa segunda, uma razão formal moral, seja virtuosa ou pecaminosa. Portanto, se não houver um contrato matrimonial antes desse ato, ele não ocorrerá com um concurso eficaz pelo qual Deus premova e determine o arbítrio, mas apenas com um influxo geral divino sobre o ato, que é indiferente para que o ato ocorra ou não. Assim, o ato ocorrerá sem um concurso divino eficaz se houver um contrato matrimonial e o consentimento for um ato de castidade conjugal. Portanto, Deus não previu com certeza, por meio de uma predefinição e de um concurso eficaz, que esse ato bom ocorreria, mas pela certeza da ciência média, que vem da altivez e eminência de um sujeito cognoscente que conhece com certeza algo que em si é incerto.
O conceito de 'concurso eficaz' refere-se à doutrina teológica sobre como Deus coopera com as ações humanas, determinando moralmente o ato. Molina contrasta isso com o 'influxo geral', que seria uma cooperação divina não determinante.A 'ciência média' é um conceito central em Molina, afirmando que Deus conhece os atos livres futuros condicionais (o que cada criatura faria em qualquer circunstância possível), diferenciando-se da ciência natural (conhecimento do necessário) e da ciência livre (conhecimento do que Deus mesmo decidirá realizar).

14. É realmente surpreendente que esses autores apliquem as predefinições e os auxílios eficazes a todos os atos que não são maus, incluindo os atos naturais. Eles afirmam que algumas predefinições e auxílios são destinados apenas a atos sobrenaturais, mas não aos atos realizados por anjos ou por humanos no estado de inocência. Esses auxílios são reservados apenas para os atos praticados pelos humanos no estado de natureza caída, e eles acreditam que essa é a graça concedida por Cristo.
O 'estado de inocência' refere-se à condição humana antes do Pecado Original, baseado na narrativa de Gênesis 2-3. A 'natureza caída' é a doutrina paulina (Romanos 5:12) sobre a corrupção herdada de Adão.A 'graça de Cristo' aqui alude à teologia da redenção, desenvolvida especialmente por Agostinho

e consolidada no pensamento medieval, que entende a graça como necessária para superar os efeitos do pecado original.

15. Da mesma forma, se os autores com quem discutimos aceitam, em relação aos atos pecaminosos, uma ciência média nos termos que já explicamos anteriormente, então, como a maior parte das ações realizadas e a serem realizadas pelo livre-arbítrio humano desde o início do mundo até o fim dos tempos depende desses atos pecaminosos, por essa razão, Deus não conhece esses futuros com uma certeza absoluta, mas com a certeza da ciência média, através da qual Ele prevê, considerando a hipótese de que o livre-arbítrio cometa estes ou aqueles pecados, que também serão cometidos estes ou aqueles outros pecados, que de outra forma não seriam cometidos.

A menor parte — ou seja, dos atos pecaminosos depende a maior parte das ações realizadas pelo livre-arbítrio humano, que não ocorreriam se esses atos pecaminosos não tivessem acontecido antes — é demonstrada da seguinte forma: O pecado dos anjos levou à tentação e sedução de Eva; se os anjos não tivessem pecado, não haveria demônios para tentar Eva. Da mesma forma, a tentação e o pecado de Eva levaram Adão a cair no pecado, o que contaminou e condenou toda a humanidade. O pecado de Adão fez com que, após a perda da justiça original, a humanidade oscilasse entre pecados e boas ações. Além disso, esse ato fez com que as gerações seguintes tomassem rumos muito diferentes do que teriam sido no estado de inocência — como discutiremos mais adiante — e que as circunstâncias variassem de forma surpreendente em relação ao tempo, lugar e outras condições. Isso resultou em ações muito diferentes — tanto boas quanto más — realizadas por pessoas ao longo da história, que não teriam ocorrido em outras circunstâncias. Da mesma forma, os pecados dos descendentes de Adão influenciaram muitos eventos: os pecados dos judeus levaram à morte de Cristo e à redenção da humanidade; os pecados de tiranos resultaram na glória dos mártires; adultérios, incestos e outras formas de imoralidade levaram ao nascimento de pessoas que, por sua vez, realizaram ações — boas ou más — que não teriam acontecido de outra forma. Guerras injustas e assassinatos impediram que muitas ações fossem realizadas por aqueles que morreram, assim como por seus descendentes. Da mesma forma, batalhas, disputas injustas e outras ações más impediram que muitas mulheres se casassem ou se casassem com quem teriam se casado em outras circunstâncias. Tudo isso também levou à migração de pessoas e a uma grande variação no nascimento e na vida das pessoas. Portanto, Deus não conhece com certeza absoluta muitos atos bons que o livre-arbítrio humano realizaria desde o início do mundo até o fim dos tempos. Em vez disso, Ele os conhece por meio da ciência média, que leva em conta os pecados futuros dos quais esses atos dependem, com base na ordem das coisas que Ele mesmo estabeleceu desde o princípio.
A menção à queda dos anjos refere-se à tradição judaico-cristã sobre a rebelião de Lúcifer (baseada em interpretações de Isaías 14:12-15 e Ezequiel 28:12-19), que na teologia medieval (ex: Tomás de Aquino) explica a origem dos demônios.A conexão entre o pecado de Adão e a perdição humana reflete a doutrina do Pecado Original, formalizada por Agostinho no século V em debates contra Pelágio.A referência à morte de Cristo como dependente dos pecados humanos ecoa Atos 2:23, unindo soberania divina e responsabilidade humana na teologia da expiação.

16. Vamos agora analisar de forma geral as predefinições, como propostas por nossos adversários, que envolvem um concurso eficaz pelo qual Deus moveria, aplicaria e determinaria o livre-arbítrio em todos os seus atos não malvados. Antes de apresentar meu primeiro argumento, é importante esclarecer que, para que haja pecado, não basta que ele seja espontâneo, como são os atos dos animais. É necessário que seja livre, com liberdade de contrariedade ou contradição, como se costuma dizer. Isso significa que, no momento de consentir em pecar, o livre-arbítrio deve ter a capacidade de não consentir, considerando todas as circunstâncias presentes. Caso contrário, se não houver a possibilidade de não consentir, não há pecado, mesmo que haja consentimento naquele momento, pois ninguém peca ou merece castigo por fazer algo que não pode evitar. No entanto, se houver a possibilidade de evitar alguma das circunstâncias que levam ao pecado, então o pecado ocorre. Por exemplo, alguém que se embriaga livremente, sabendo que pode cometer homicídio nesse estado, peca ao se embriagar, não apenas por perder o uso da razão, mas também por se expor ao risco de cometer um ato violento. Esse pecado ocorre independentemente de o homicídio ser cometido ou não. Se o homicídio ocorrer, a pessoa não peca por matar, pois, naquele momento, ela já não tem o poder de evitar o ato. Santo Agostinho ensina que a liberdade, conforme explicamos, é essencial para que haja pecado, e essa liberdade depende da vontade. Ele também afirma que, se algo não acontece voluntariamente, não pode ser considerado pecado.
Santo Agostinho foi um dos mais influentes teólogos do período patrístico (séculos II-VIII), conhecido por suas reflexões sobre o pecado, a graça e o livre-arbítrio. Sua ênfase na necessidade da vontade livre para que haja responsabilidade moral está ligada às controvérsias contra os pelagianos, que minimizavam a necessidade da graça divina.O conceito de 'liberdade de contrariedade' refere-se à capacidade humana de escolher entre alternativas contrárias, essencial para a teologia moral. Molina argumenta que, sem essa liberdade, não há pecado verdadeiro, pois o ato não seria evitável.

17. Com isso em mente, apresento meu primeiro argumento: Para que um ato seja considerado pecado, não basta que ele seja espontâneo; é necessário que seja livre, de modo que esteja sob o controle da vontade, permitindo que a pessoa escolha cometê-lo ou não, considerando todas as circunstâncias presentes no momento. Da mesma forma, para que um ato seja meritório ou moralmente bom — ou mesmo para que seja livre e neutro em relação ao bem e ao mal morais —, é necessário que, ao ser realizado, a vontade tenha o poder de não realizá-lo, levando em conta todas as circunstâncias do momento. Essa é a chamada 'liberdade de contradição', essencial para que um ato seja considerado livre, mesmo que seja apenas neutro em relação ao bem e ao mal. Sem essa liberdade, o ato não pode ser moralmente bom ou meritório, como todos os católicos concordam. Além disso, é por causa dessa liberdade que somos donos de nossos atos e, se esses atos forem meritórios, merecedores da recompensa, do louvor e da honra eterna que o Pai celestial concederá, sem interrupção, na presença de todos os bem-aventurados, àqueles que serviram a Cristo nesta vida. Ele aprovará, com Sua vontade e julgamento, que esses servos Lhe demonstraram livremente uma submissão que poderiam ter escolhido não demonstrar. Essa é a liberdade que define o 'livre arbítrio', como expliquei na disputa 2. Sem essa liberdade, mesmo que os atos sejam espontâneos, serão considerados 'naturais' e não 'livres', como todos os católicos concordam.
O termo 'ato meritório' indica ações humanas que, segundo a teologia católica, podem merecer recompensa divina pela cooperação com a graça. Isso pressupõe a doutrina da sinergia entre liberdade

humana e graça, tema central nas disputas entre molinistas e tomistas no século XVI.A expressão 'livre arbítrio' aqui se alinha à definição clássica do Concílio de Trento (1545-1563), que afirmou a realidade da liberdade humana mesmo após a Queda, rejeitando determinismos tanto protestantes quanto pelagianos.

Agora, depois de termos explicado e demonstrado amplamente a maior, vamos apresentar a menor: Se Deus predetermina todos os atos não maus do livre-arbítrio criado de tal forma que decida mover e determinar o livre-arbítrio a realizá-los, por meio de uma cooperação eficaz em si mesma ─sem a qual o livre-arbítrio não poderia realizá-los e com a qual não poderia deixar de realizá-los─, então a liberdade do livre-arbítrio ─como a explicamos─ para realizar todos esses atos desaparecerá.
O 'concurso eficaz' é um conceito tomista que Molina critica: para os dominicanos, Deus determina infalivelmente os atos humanos bons mediante uma graça eficaz intrínseca. Molina, porém, defende a 'ciência média' divina (presciência das escolhas livres), preservando a autonomia humana.

Portanto, essa visão é perigosa em questões de fé, para não dizer que está claramente errada.

A menor se demonstra assim: No momento em que o livre-arbítrio realiza esses atos, ele não pode deixar de realizá-los; caso contrário, o auxílio divino que move o livre-arbítrio em direção a esses atos não seria eficaz por si só. Sua eficácia dependeria de o livre-arbítrio, naquele momento, querer ou não consentir e cooperar com esse auxílio. Assim, desapareceria a predefinição que nossos adversários tentam introduzir e, com ela, a certeza da ciência divina de que, por causa dessa predefinição, esses atos contingentes acontecerão com toda segurança. Dessa forma, não haveria outro motivo para uma certeza além da certeza da ciência média — que antecede a certeza absoluta —, por meio da qual, em virtude da eminência e da altíssima capacidade de seu entendimento, Deus prevê — considerando a hipótese de que, por sua parte, Ele queira colocar um livre-arbítrio determinado em uma ordem específica de coisas, circunstâncias e auxílios — para qual sentido esse livre-arbítrio se inclinará, em razão de sua liberdade, podendo inclinar-se no sentido oposto. Se assim fosse acontecer, Deus saberia isso e não o anterior.
O termo 'ciência média' refere-se à doutrina molinista que postula um conhecimento divino intermediário entre o conhecimento natural (das possibilidades) e o conhecimento livre (da realidade). Deus, em Sua 'ciência média', prevê como as criaturas agiriam livremente em diferentes circunstâncias, harmonizando assim Sua soberania com o livre-arbítrio humano. A crítica aqui é contra a visão tomista da predeterminação eficaz, defendida pelos dominicanos durante a controvérsia De Auxiliis (séc. XVI-XVII).

18. Neste ponto, também não há qualquer circunstância que, devido ao livre-arbítrio criado, pudesse não acontecer e, por causa disso, o livre-arbítrio se mostrasse incapaz de evitar esse ato. Por exemplo, alguém que comete homicídio ao se embriagar, como mencionamos antes. Isso ocorre por dois motivos: primeiro, porque o movimento que acontece através da ação eficaz de Deus — que, segundo esses autores, torna o livre-arbítrio incapaz de não cooperar ou de não consentir — não depende do livre-arbítrio criado, como eles afirmam, mas apenas da vontade livre de Deus, que decide conceder essa ajuda. Segundo, porque não haveria mérito nem liberdade se o livre-arbítrio realizasse um ato que

não fosse nem malvado nem meritório. No entanto, o mérito e a liberdade existem quando a circunstância depende do livre-arbítrio e este pode evitá-la.
O exemplo do homicídio em embriaguez alude a discussões sobre responsabilidade moral: mesmo atos cometidos sob influência externa (como embriaguez) não anulam totalmente a liberdade, pois a embriaguez inicial pode ser uma escolha livre. A menção a 'mérito' e 'livre arbítrio' reflete o debate entre jesuítas (molinistas) e dominicanos sobre como a graça eficaz opera sem anular a liberdade humana, central na controvérsia da graça no período pós-Reforma.

19. Da mesma forma, nesta questão também não se pode recorrer ao sentido dividido (segundo sustentam esses autores, no sentido dividido o arbítrio pode não realizar este ato, e isso bastaria para que dito ato fosse livre e meritório), porque, neste caso, o sentido dividido só pode ser entendido da seguinte maneira: se, desde a eternidade, Deus decidisse não mover o arbítrio com um concurso eficaz por si mesmo e, chegando o momento em que o arbítrio fosse realizar o ato, não o movesse com este mesmo concurso eficaz, nesse instante, o arbítrio poderia não realizar este ato. No entanto, nesse instante, o arbítrio poderia não realizá-lo de tal modo que —segundo afirmam esses autores— não poderia realizá-lo, porque, sem um concurso eficaz, segundo afirmam, não poderia realizá-lo e, dessa maneira, nunca supõem uma situação ou um instante em que, dadas todas as circunstâncias que concorrem nesse instante, na potestade do arbítrio esteja, indiferentemente, realizar ou não este ato, sendo isso, no entanto, necessário para que seja um ato livre e meritório, como explicamos.
'Sentido dividido' (em latim, 'sensu diviso') versus 'sentido composto' ('sensu composito') são distinções da lógica escolástica. No contexto, Molina critica a ideia de que a liberdade humana reside apenas na possibilidade hipotética (sentido dividido: 'Deus poderia não ter concedido a graça'), não na capacidade real de escolha no momento concreto (sentido composto). Isso era crucial na defesa molinista contra o determinismo tomista, afirmando que a liberdade exige alternativas reais, não apenas potenciais.

A diferença entre 'sentido dividido' e 'sentido composto' não garante que a liberdade humana seja tão ampla que permita, por si só, escolher realizar ou não um ato. Em vez disso, essa distinção protege a liberdade divina, pela qual Deus pode, livremente, conceder ao ser humano a capacidade eficaz de realizar um ato — de modo que, ao receber essa capacidade, o ser humano não teria liberdade para recusar o ato — ou pode escolher não conceder essa capacidade, o que faria com que o ser humano não realizasse o ato, mesmo que tivesse a liberdade de fazê-lo. No entanto, se isso for suficiente para definir a liberdade humana, então os animais também teriam liberdade, pois Deus poderia, livremente, conceder ou não a eles a capacidade de realizar seus atos instintivos: quando Deus concede essa capacidade e eles agem, poderiam não agir (em sentido dividido) se Deus não lhes tivesse concedido essa capacidade; e quando Deus não concede essa capacidade e eles não agem, poderiam agir (em sentido dividido) se Deus lhes tivesse concedido a capacidade de fazê-lo.
Molina usa uma analogia com animais para refutar a noção de que a 'liberdade' baseada apenas na indiferença divina (Deus poder conceder ou não graça) seria equivalente a atos instintivos. Ele argumenta que a verdadeira liberdade requer autodeterminação no instante da ação, não apenas na possibilidade abstrata. O 'concurso eficaz' aqui é a graça divina que, segundo os tomistas, determina infalivelmente a vontade humana, anulando sua liberdade real — posição rejeitada por Molina.

Para que possamos falar de uma distinção entre 'sentido dividido' e 'sentido composto' sem prejudicar a liberdade de escolha, é essencial que a própria vontade humana seja verdadeiramente capaz de realizar ou não uma ação, mesmo considerando a existência de algo que contradiz essa escolha. Em outras palavras, a liberdade de escolha deve ser tal que, mesmo que algo exista que torne uma das opções impossível em 'sentido composto', a vontade ainda possa escolher livremente. Isso ocorre porque a liberdade de escolha impede que a contradição ocorra. Se a contradição acontecesse, o que é possível sem interferência, então a outra opção nunca teria ocorrido. Isso foi explicado anteriormente ao discutir o conhecimento de Deus sobre ações contingentes que dependem de nossa vontade.
O parágrafo aborda a distinção entre 'sentido dividido' (quando a liberdade humana é considerada isoladamente) e 'sentido composto' (quando a liberdade é analisada em relação à presciência divina), conceitos centrais na teologia molinista para harmonizar a liberdade humana com a onisciência de Deus. Molina argumenta que a liberdade do arbítrio permanece intacta mesmo sob a ciência média de Deus, que prevê ações contingentes sem determiná-las.

20. Quando nossos oponentes, pressionados por nossos argumentos, são forçados a admitir que a liberdade de escolha não pode ser defendida com suas predefinições, eles costumam recorrer a um argumento de ignorância, dizendo, seguindo Cayetano, que é melhor confessar nossa ignorância sobre como a liberdade de escolha se harmoniza com a presciência, a providência, a predestinação e a reprovação divinas do que negar as predefinições. No entanto, como essas predefinições, conforme apresentadas por nossos oponentes, não têm base nas Escrituras, na tradição, nos Concílios ou nos Santos Padres, e, pelo contrário, claramente destroem a liberdade de escolha, contradizem as Escrituras e as definições eclesiásticas, e foram defendidas por poucos escolásticos — aliás, até trinta anos atrás, os escolásticos nem mesmo as conheciam por esse nome —, e como, ao falarmos abertamente sobre a presciência, providência, predestinação e reprovação divinas sem recorrer a essas predefinições, a liberdade de escolha se harmoniza perfeitamente com elas, nós, católicos, não temos motivo para nos refugiar na ignorância de maneira tão pública, com tanta desonra para nós e com tanto desprezo por nossos dogmas por parte dos incrédulos, especialmente porque nem os Santos Padres, nem Santo Tomás, nem outros escolásticos proeminentes recorreram a esse refúgio da ignorância.
Molina critica a posição de teólogos como Cayetano (Tomás de Vio, cardeal e comentarista de Tomás de Aquino), que defendiam uma 'ignorância modesta' sobre como conciliar liberdade e presciência divina. O contexto histórico refere-se às disputas pós-Reforma sobre predestinação e livre-arbítrio, especialmente após o Concílio de Trento (1545-1563), que reafirmou a cooperação entre graça divina e liberdade humana. 'Predefinições' alude a doutrinas calvinistas e tomistas rígidas sobre predestinação, rejeitadas por Molina por contradizerem a tradição católica.

21. Além disso, para continuar defendendo suas ideias, nossos oponentes menosprezam a liberdade que mencionamos e explicamos, e que, como mostramos amplamente na disputa 23, é uma questão de fé. Eles a chamam de 'liberdade de não se sabe o quê'. No entanto, cabe a outros julgar se essa afirmação foi feita com segurança e com o devido respeito aos ensinamentos da fé.
A 'liberdade de não se sabe o quê' é uma crítica irônica dos adversários à concepção molinista de liberdade como capacidade de autodeterminação (liberdade de indiferença). Molina defende que essa

liberdade é matéria de fé, baseada em textos como João 8:36 ('se o Filho vos libertar, sereis verdadeiramente livres') e nos ensinamentos dos Padres da Igreja.

22. Eles também não dão muito valor ao fato de que, usando a certeza da ciência média, conseguimos conciliar de forma tão clara a liberdade humana com a presciência, providência, predestinação e reprovação divinas. Além disso, acham que a ciência média deveria ser rejeitada porque, com ela, tudo isso pode ser facilmente e claramente harmonizado, mesmo que os Santos Padres tenham tido grande dificuldade em fazer isso, considerando essa conciliação entre a liberdade humana e esses quatro aspectos, junto com a graça divina, como algo extremamente complexo. No entanto, como a verdade concorda com a verdade e rapidamente discorda do falso, o fato de que, graças à ciência média, esses quatro aspectos se harmonizem tão facilmente e claramente com a liberdade humana seria uma evidência clara de que estamos ensinando a maneira correta e legítima de conciliar tudo isso. Se, por outro lado, nossa abordagem contradissesse minimamente os dogmas da fé, o propósito dos Santos Padres ou as opiniões incontestáveis dos Doutores católicos, seria justo considerá-la suspeita. Além disso, ninguém poderia nos criticar injustamente por, seguindo o caminho dos Padres e aprendendo com os esforços, descobertas e opiniões notáveis de outros Doutores, termos aprofundado um pouco mais e encontrado a raiz que explica como tudo isso pode ser harmonizado e como todas as dificuldades podem ser resolvidas facilmente. Da mesma forma, ninguém poderia nos censurar por, há trinta anos em debates públicos e privados e há vinte anos em nossos comentários sobre a 'Primeira Parte' da Suma Teológica, termos apresentado essa raiz sob o nome de 'ciência natural' (porque essa ciência divina não é livre e precede qualquer ato livre da vontade divina) e, mais recentemente e com maior precisão, em nossa Concordia, sob o nome de 'ciência média'. Isso porque, embora os Santos Padres não usem explicitamente a distinção entre 'ciência livre' e 'ciência natural', nem o termo 'ciência média' como um meio-termo entre as duas, eles ensinam unanimemente que os atos futuros contingentes, que dependem de nossa liberdade, não acontecem porque Deus os previu, mas porque Deus, em Sua natureza divina, conhece todas as coisas futuras, incluindo aquelas que acontecerão devido à liberdade humana, como explicamos anteriormente. Além disso, os Padres também ensinam unanimemente que a liberdade humana é compatível com a presciência divina, como fica claro ao ler nossas citações deles em disputas anteriores. Tudo isso corrobora a ciência média, e mesmo que alguém não se convença com nossas palavras, o próprio assunto deveria fazê-lo.
A 'ciência média' (scientia media) é o conceito central de Molina: o conhecimento divino das ações livres que seres humanos fariam em quaisquer circunstâncias. Ele argumenta que essa ideia, embora não nomeada pelos Padres da Igreja, está implícita em autores como Agostinho e Tomás de Aquino (Suma Teológica I, q.14, a.13). A menção à 'Concordia' refere-se à obra principal de Molina, publicada em 1588, que gerou intenso debate entre jesuítas (molinistas) e dominicanos (tomistas).

23. A resposta dos nossos oponentes não nos convence. Eles afirmam que essas passagens bíblicas se referem apenas aos atos pecaminosos, e não às ações neutras ou boas do livre-arbítrio humano. No entanto, discordamos dessa interpretação.
O termo 'ciência média' refere-se ao conhecimento divino que abrange todas as possíveis escolhas livres das criaturas, em diferentes circunstâncias, sem determinar tais escolhas. Essa doutrina, desenvolvida por Luis de Molina, busca harmonizar a presciência divina com a liberdade humana. Os

adversários mencionados são provavelmente teólogos tomistas ou calvinistas, que rejeitavam a ideia de que Deus conhece ações não pecaminosas por meio dessa 'ciência média'.

Primeiro: Se, em relação aos atos pecaminosos da vontade humana, devemos aceitar que Deus possui um conhecimento médio (a menos que nossos oponentes queiram afirmar que a vontade é forçada a pecar por uma necessidade natural, o que, como já discutimos, destruiria completamente a liberdade da vontade humana), por que não aplicar esse mesmo conhecimento médio divino a todas as ações que a vontade humana realiza livremente? Afinal, a liberdade da vontade só pode ser preservada se reconhecermos que ela tem o poder de escolher não realizar essas ações, como já demonstramos anteriormente.

Em segundo lugar: Quando os Santos Padres falam dessa forma, eles não estão se referindo apenas aos eventos futuros de maneira geral, como nossos oponentes admitem ─embora usem exemplos de atos pecaminosos, porque o contexto do discurso exige isso e porque a ciência média pode ser mais facilmente explicada e compreendida em relação a atos pecaminosos do que a outros tipos de atos─, mas às vezes também mencionam atos bons e meritórios.
Os 'Santos Padres' são teólogos influentes dos primeiros séculos da Igreja, cujos escritos moldaram a doutrina cristã. 'Futuros contingentes' são eventos dependentes de decisões livres, não predeterminados. A discussão aqui reflete debates históricos entre correntes teológicas sobre como conciliar a liberdade humana com a onisciência divina.

No testemunho apresentado na disputa anterior, São Justino Mártir fala de forma clara e geral sobre os eventos futuros que dependem de escolhas humanas. Ele faz o mesmo nos testemunhos que trouxemos na disputa 23, onde também menciona especificamente os atos bons. Em sua obra 'Quaestiones et responsiones ad orthodoxos', na resposta à oitava questão, ele afirma: 'Deus não é a causa das nossas virtudes nem dos nossos vícios, mas sim a nossa intenção e a nossa vontade', como já citamos anteriormente. Aqui fica evidente que, ao tratar dos atos virtuosos que dependem do nosso livre-arbítrio, São Justino Mártir atribui a responsabilidade ao próprio arbítrio humano — como uma causa livre que pode escolher praticá-los ou não — e não à presciência divina, que apenas conhece esses atos de antemão.
São Justino Mártir (c. 100–165 d.C.) foi um filósofo e apologista cristão do período patrístico, conhecido por defender a fé contra críticas pagãs. Sua obra 'Quaestiones et responsiones ad orthodoxos' (hoje considerada de autoria disputada) aborda temas como a relação entre a vontade humana e a soberania divina. A 'presciência divina' é o conhecimento prévio de Deus sobre todos os eventos, sem que isso anule a liberdade humana, conforme argumentado por Justino.

Orígenes, como mencionamos anteriormente, também fala claramente sobre os eventos futuros que dependem de escolhas humanas, incluindo tanto atos ruins quanto bons e meritórios. Ele afirma: 'Para entender que a salvação de cada pessoa não depende da presciência de Deus, mas da intenção e das ações de cada um, leia as palavras de Paulo, etc.'. Certamente, a intenção ou a vontade humana só se tornam causa de salvação por meio de atos bons, como disciplinar o corpo e submetê-lo ao controle, como Orígenes menciona, citando São Paulo. Em outras passagens que mencionamos anteriormente,

Orígenes também aborda os eventos futuros de forma geral, dando exemplos tanto de atos virtuosos quanto pecaminosos, pois ambos estariam sob o poder da vontade humana.
Orígenes foi um teólogo cristão do período patrístico, conhecido por suas contribuições à exegese bíblica e debates sobre livre-arbítrio. O termo 'futuros contingentes' refere-se a eventos que dependem da liberdade humana, não predeterminados por Deus. A citação de 'castigar o corpo' alude à disciplina ascética, prática comum na espiritualidade cristã primitiva.O conceito de 'atos meritórios' está ligado à teologia da graça e das obras, discutida em debates sobre salvação.

Embora o testemunho de São João Damasceno, que mencionamos na discussão anterior, se aplique apenas ao pecado do diabo, fica claro, a partir de outros textos seus que apresentamos na disputa 23, que o mesmo princípio deve ser aplicado aos atos bons realizados pelo livre-arbítrio.
São João Damasceno foi um teólogo bizantino do século VIII, defensor da doutrina do livre-arbítrio contra determinismos. Sua menção ao 'pecado do diabo' refere-se à queda de Lúcifer, interpretada como um ato de livre escolha, tema central na teologia moral.

Embora o testemunho de São João Crisóstomo se refira a atos pecaminosos, fica claro, a partir desse mesmo testemunho e de outros que apresentamos na disputa 23 (parte 4), que o mesmo se aplica a atos virtuosos e, ainda mais, a atos considerados moralmente neutros.
São João Crisóstomo, Padre da Igreja do século IV, enfatizava a responsabilidade humana. 'Atos indiferentes' (adiaphora) são ações neutras em termos morais, cujo valor depende da intenção, conceito herdado do estoicismo e adaptado pela teologia cristã.

São Jerônimo, nos segundo e terceiro testemunhos que citamos na disputa anterior, fala de forma geral sobre os futuros contingentes. É claro que ele tinha a mesma opinião sobre atos virtuosos e pecaminosos, como pode ser visto nas passagens que apresentamos na seção 4 mencionada.
São Jerônimo, tradutor da Vulgata latina, defendia a coexistência da presciência divina e da liberdade humana. Sua abordagem genérica sobre 'futuros contingentes' reflete a tradição agostiniana de equilíbrio entre soberania divina e ação humana.

Além disso, é claro que Santo Agostinho tinha a mesma visão sobre os atos virtuosos, como podemos ver nas passagens que citamos na discussão anterior. Ele fala da mesma maneira tanto sobre a presciência do consentimento em cair no pecado quanto sobre a presciência do dissentimento, que é um ato bom. Na famosa passagem de 'De libero arbitrio' (livro 3, capítulo 4), onde ele reconcilia a liberdade de escolha com a presciência da mesma forma, seja o ato futuro bom ou mau, ele conclui assim: 'Se Deus não deve punir os pecadores por ter previsto que pecariam, também não deve recompensar aqueles que agem corretamente por ter previsto que agiriam assim'. É evidente que Santo Agostinho pensa dessa forma, como mostram outras passagens que apresentamos na seção 4 e em outros lugares.
Santo Agostinho (354-430 d.C.) foi um dos mais influentes Padres da Igreja ocidental. Sua obra 'De libero arbitrio' (Sobre o Livre Arbítrio) aborda a relação entre a liberdade humana, o pecado e a presciência divina, desenvolvida em resposta às controvérsias pelagianas. O trecho citado reflete seu

esforço para harmonizar a liberdade humana com a onisciência de Deus, um tema central na teologia patrística.

Essa mesma visão também é apoiada por outros escritos dos Pais da Igreja — se cada um for lido com cuidado —, os quais, como mencionamos no item 4, reforçam a ideia de que o livre-arbítrio é capaz de escolher tanto o bem quanto o mal.
Os 'Padres' referem-se aos teólogos cristãos dos primeiros séculos (período patrístico, séculos II-VIII) cujos escritos são considerados fundamentais para a doutrina cristã. A menção à defesa da liberdade do arbítrio 'tanto para o ato bom quanto para o mal' alude ao debate sobre a compatibilidade entre a graça divina e a responsabilidade humana, tema recorrente nas controvérsias semipelagianas e na Reforma Protestante.

24. Agora voltaremos ao ponto de onde nos desviamos, para apresentar nosso segundo argumento, que visa refutar as ideias de nossos oponentes sobre predestinação. Se, por um lado, Deus escolhe alguns para a salvação por meio de Sua vontade absoluta e eficaz, sem considerar como eles usarão seu livre arbítrio no futuro, e rejeita outros com a mesma vontade eficaz, e, por outro lado, a predestinação dos adultos envolve Deus decidir dar a eles ajuda eficaz que garanta que eles usem seu livre arbítrio de uma maneira que os leve a fazer boas obras e perseverar até alcançar a vida eterna — enquanto aqueles que não recebem essa ajuda são excluídos da salvação — então, em primeiro lugar, isso significaria que o livre arbítrio do adulto predestinado não poderia se desviar da salvação nem dos meios para alcançá-la. No entanto, isso é claramente contrário à fé cristã.
O conceito de 'predestinação' aqui discutido remete ao debate entre molinistas e calvinistas/tomistas sobre a relação entre a graça eficaz e o livre arbítrio. A crítica à ideia de que 'na faculdade do arbítrio do adulto predestinado não estaria o desviar-se da beatitude' rejeita o determinismo absoluto, posição considerada herética no catolicismo por negar a liberdade humana (Concílio de Trento, Sessão VI, 1547).

25. Pois, no caso do predestinado, a liberdade de escolha desapareceria em relação aos meios para alcançar a salvação e, consequentemente, desapareceria também a base para seus méritos. Esses méritos são essenciais para que ele busque e alcance a salvação. Negar isso seria claramente uma heresia.
A menção à 'razão de seus méritos' refere-se à doutrina católica da cooperação humana com a graça divina para a salvação (sinergismo). A heresia mencionada seria o monergismo radical, que atribui a salvação exclusivamente à ação divina, negando o valor dos atos humanos - condenado como heresia pelagiana/semipelagiana em vários concílios, incluindo o Concílio de Orange (529 d.C.).

Demonstração: Vamos considerar qualquer meio específico — seja uma disposição próxima ou remota para receber a graça, seja um mérito para alcançar a vida eterna ou um aumento da graça — pelo qual um predestinado alcança a vida eterna. Se nossos adversários afirmam que, na capacidade de escolha desse predestinado, ele pode de fato não concordar com esse meio ou se opor a ele por meio de um pecado anterior, ou destruí-lo com um pecado posterior, de tal forma que ele não alcance a vida eterna por meio dele, então se seguirá que os auxílios que Deus prepara e decide conceder não seriam eficazes

por si mesmos para que esse meio ocorresse e o adulto perseverasse até o final de sua vida, como afirmam nossos adversários. Em vez disso, a eficácia desses auxílios dependeria da escolha do indivíduo para que as duas coisas anteriores ocorressem, pois é a escolha que decide consentir ou não, e igualmente, decidir cair em pecado ou não. Daí também se seguirá que não é certo que esses meios ocorram apenas em virtude da predefinição de Deus de conceder esses auxílios, mas sim que, ao mesmo tempo, da presciência divina — pela qual, graças à profundidade de seu entendimento, Deus prevê, dada a hipótese de que decida oferecer esses auxílios, o que acontecerá em função da liberdade dessa escolha, embora o contrário também pudesse acontecer e, se assim fosse, Deus saberia disso e não o outro — dependeria que esses meios certamente ocorressem. Mas, com as predefinições que estabelecem, nossos adversários pretendem o contrário do que afirmam. Portanto, eles devem reconhecer que a certeza dos meios da predestinação não procede exclusivamente da predefinição e da qualidade dos auxílios, mas também depende da certeza da ciência média, ou devem supor que o predestinado não possui liberdade para se desviar da beatitude e dos meios pelos quais pode alcançá-la. Como demonstramos claramente no argumento anterior, aqui não se pode recorrer ao sentido dividido, ou seja, para a existência dessa liberdade, basta que o predestinado possa se desviar, dado o caso de que Deus não decida conceder-lhe esses auxílios.
O parágrafo aborda o debate teológico entre o molinismo e o calvinismo sobre predestinação e livre-arbítrio. O termo 'ciência média' (referido indiretamente como 'presciência divina') é central na teologia de Molina, significando o conhecimento divino das ações livres que criaturas fariam em quaisquer circunstâncias. A 'liberdade de contrariedade' mencionada aqui se refere à capacidade humana de escolher entre alternativas morais, um ponto crucial na defesa molinista contra o determinismo calvinista.

26. Em segundo lugar, o argumento da predestinação e das predefinições também levaria à conclusão de que os adultos não predestinados não teriam a capacidade de alcançar a felicidade eterna, nem de realizar qualquer ato bom necessário para alcançá-la, e que, de fato, não realizariam tais atos. Além disso, eles também não teriam a capacidade de realizar atos que não são maus ou moralmente neutros, mas que não realizariam. Isso implicaria que, em relação aos pecados que cometem, eles não teriam a liberdade de escolher o contrário, possuindo apenas a liberdade de contradição, ou seja, a capacidade de não consentir em cair no pecado, mas não a capacidade de resistir e lutar contra ele. No entanto, quem poderia duvidar que isso é contrário à fé?
Os termos 'liberdade de contrariedade' (poder escolher entre bem e mal) e 'liberdade de contradição' (poder agir ou não agir) são conceitos-chave na antropologia teológica. A crítica aos 'adversários' provavelmente se refere aos teólogos reformados como Calvino, que defendiam a predestinação incondicional. A menção à 'matéria de fé' alude aos debates do Concílio de Trento (1545-1563), que condenou a visão de que os não eleitos são totalmente destituídos de liberdade.

27. Demonstração: De acordo com a visão de nossos oponentes, aqueles que não são predestinados não podem realizar o ato necessário para alcançar a felicidade eterna, pois isso seria impossível sem o auxílio eficaz de Deus. Eles também não podem realizar nenhum outro ato que não seja malvado, já que esses atos também exigiriam uma intervenção divina eficaz. Se aceitarmos o argumento da predestinação e as predefinições, Deus teria decidido não conceder a esses indivíduos os auxílios ou

intervenções necessárias para tais atos. Portanto, os não predestinados não teriam a capacidade de realizar esses atos e, consequentemente, não poderiam alcançar a felicidade eterna, pois isso depende da realização desses atos. Além disso, resistir e lutar contra o pecado não é apenas um ato não malvado, mas também moralmente bom. No entanto, segundo nossos oponentes, quando os não predestinados cedem ao pecado, eles não têm a liberdade de resistir, pois isso exigiria um auxílio eficaz de Deus. Se recebessem esse auxílio, eles realmente resistiriam e não cairiam no pecado; caso contrário, o auxílio não seria eficaz. Portanto, a partir do argumento da predestinação e das predefinições que nossos oponentes defendem, segue-se claramente tudo o que afirmamos.
O 'concurso divino eficaz' refere-se à cooperação entre graça divina e vontade humana na teologia molinista, em contraste com o 'auxílio eficaz' calvinista que opera irresistivelmente. A crítica aos 'não predestinados' ecoa a controvérsia de auxiliis (1582-1607), debate entre jesuítas e dominicanos sobre a relação entre graça e liberdade.

28. Além disso, disso também se conclui que Deus não teria deixado nas mãos dos predestinados a capacidade de realizar mais atos —ou outros atos— que não fossem maus ou meritórios, além daqueles que eles realmente realizarão. Da mesma forma, Ele não teria concedido a liberdade de resistir e lutar contra os pecados em que cairão, mas apenas a liberdade de contradição. Isso porque Deus não teria decidido conceder-lhes, para realizar todos esses atos, um auxílio eficaz por si só, sem o qual não poderiam realizá-los e com o qual não poderiam deixar de realizá-los. Por outro lado, ao adotar essa visão, abre-se uma grande porta para o erro daqueles monges que afirmam que não se deve repreender ninguém por não fazer o bem, mas sim orar a Deus para que Ele conceda a essas pessoas a graça ou o auxílio eficaz para agir corretamente. Esse erro foi discutido na primeira disputa.
A 'porta ao erro daqueles monges' provavelmente se refere aos semipelagianos do século V, condenados no Concílio de Orange (529), que atribuíam iniciativa humana na salvação. A menção à 'disputa 1' indica a estrutura argumentativa da Concordia, onde Molina sistematicamente refuta oponentes através de disputas teológicas organizadas.

Nossos oponentes argumentam que, para os não predestinados, a falta de disposição para receber a ajuda eficaz de Deus é o que os impede de realizar atos que levariam à salvação e de resistir ao pecado. Eles afirmam que Deus estaria sempre disposto a ajudá-los eficazmente, se isso não dependesse deles. No entanto, esse argumento não se sustenta. Primeiro, porque, de acordo com sua própria visão, Deus teria decidido desde a eternidade, sem considerar a disposição ou o uso futuro do livre-arbítrio, ajudar alguns com Sua graça eficaz e outros não. Portanto, segundo eles, Deus não permitiria que isso dependesse da vontade humana ou da disposição do livre-arbítrio, a menos que quisessem se contradizer. Segundo, porque essa disposição só pode ocorrer por meio de um ato ou cooperação do livre-arbítrio. Mas, segundo eles, o livre-arbítrio não pode alcançar essa disposição sem a ajuda prévia e eficaz de Deus. E, uma vez recebida essa ajuda, a disposição não pode deixar de acontecer; sem ela, a disposição é impossível. Terceiro, porque, independentemente da natureza dessa disposição — mesmo que seja apenas evitar o pecado, sem realizar nenhum ato positivo —, se dela depende que Deus conceda ou não Sua graça eficaz, então, assim como a certeza sobre essa disposição depende da ciência média, a decisão de Deus de conceder Sua graça também depende dessa mesma ciência média. Dessa forma, nossos oponentes acabam admitindo a ciência média, que eles negam a Deus e tentam evitar,

mas são forçados a reconhecer que a predestinação e a reprovação não ocorrem sem que a ciência média anteceda a disposição que eles consideram necessária para a ação eficaz de Deus.
O termo 'concurso eficaz' refere-se à graça divina que, segundo teólogos como os tomistas, age de modo irresistível para garantir a salvação dos predestinados. Molina critica essa visão, defendendo que a cooperação humana (livre-arbítrio) é essencial.'Ciência média' é um conceito central de Molina: Deus conhece infalivelmente as escolhas que os seres humanos fariam em quaisquer circunstâncias possíveis, harmonizando soberania divina e liberdade humana.A discussão sobre predestinação sem considerar a 'disposição' humana reflete o debate entre molinistas e calvinistas/augustinianos no século XVI, especialmente no contexto da Contrarreforma.

29. Se o modo de predestinar alguns adultos e não outros for o que acabamos de explicar, conforme as predefinições e a opinião de nossos adversários, não entendo como pode ser verdade que Deus deseje que todos os homens sejam salvos, se a salvação não depende deles mesmos, e que Deus os tenha criado a todos, verdadeiramente e não de forma fictícia, para a vida eterna. Também não entendo com base em que razão Deus possa se queixar com justiça de que os não predestinados não vivam com piedade e santidade e não alcancem a vida eterna. Além disso, não entendo como pode ser verdade que Deus tenha colocado os homens nas mãos de suas próprias decisões, para que escolham o que desejarem. Pelo contrário, assumindo esse modo de predestinação e predefinições, a liberdade do livre-arbítrio criado desaparece, e a causa, a justiça e a bondade de Deus para com os réprobos ficam extremamente obscurecidas. Portanto, em matéria de fé, essa opinião não é piedosa nem segura, de forma alguma.
A referência a 'Deus queira que todos os homens se salvem' alude a 1 Timóteo 2:4, usado para defender a universalidade da salvação, em oposição à dupla predestinação calvinista.A crítica à 'justiça de Deus para com os réprobos' reflete a tensão teológica entre a bondade divina e a doutrina da reprovação, tema central nas controvérsias entre jesuítas (molinistas) e dominicanos no Concílio de Trento.

30. Vamos apresentar um terceiro argumento: Os auxílios que Deus nos dá para alcançar a justificação não são eficazes por si mesmos ou por sua própria natureza. Sua eficácia depende do livre consentimento da vontade humana, que pode escolher não aceitar esses auxílios, sem que eles possam impedir essa escolha. Além disso, mesmo quando a vontade consente, ela pode mudar de ideia, como claramente definido pelo Concílio de Trento (sessão 6, capítulo 5) e como explicamos em detalhes em vários lugares, especialmente na disputa 40 e no Apêndice à Concordia ("Resposta à terceira objeção"). Da mesma forma, quando a vontade consente com os auxílios da graça, ela pode cooperar e consentir, em virtude de sua liberdade, com maior ou menor intensidade e esforço; consequentemente, pode realizar um ato mais ou menos intenso, como demonstramos na disputa 39. Portanto, com maior razão, devemos admitir essas duas coisas em relação à cooperação de Deus nos atos naturais e não malvados da vontade livre: essa cooperação não é eficaz por si mesma e, sem que essa cooperação possa impedir, a vontade — ao consentir e realizar esses atos — pode escolher não consentir nem realizar tais atos, de modo que a liberdade inata da vontade não desaparece por causa da cooperação de Deus e de sua ajuda. Da mesma forma, quando a vontade realiza um ato, pode influenciá-lo com maior ou menor esforço e, consequentemente, em virtude de sua liberdade, torná-lo mais ou menos intenso, como todos os teólogos reconhecem em relação aos atos naturais da vontade livre. Por essa razão, não pode haver

predeterminações como nossos adversários pretendem estabelecer, ou seja, por meio de uma cooperação de Deus que seja eficaz por si mesma para todos os atos não malvados da vontade livre. Além disso, tais ideias são extremamente perigosas em matéria de fé. Da mesma forma, assim como não pode haver tais predeterminações, também não pode haver essa certeza da presciência divina — em relação aos futuros contingentes que dependem da vontade criada — que se baseasse apenas nessas predeterminações, o que tornaria necessário recorrer à certeza da ciência média, pela qual, além da natureza do objeto, Deus conhece com certeza, em virtude da altura de seu entendimento e de sua penetração suprema da vontade criada, em que sentido e com que intensidade a vontade se inclinará, dada a hipótese de que, em uma determinada ordem de coisas e circunstâncias, esses auxílios a ajudem.
O Concílio de Trento (1545-1563), sessão 6, capítulo 5, definiu que a justificação requer cooperação humana com a graça, rejeitando tanto o pelagianismo quanto a visão protestante de 'sola gratia'.'Graça preveniente' é a graça divina que precede e habilita a resposta humana, mas não anula a liberdade, conforme defendido por Molina contra a eficácia intrínseca do concurso divino proposto por tomistas.

31. Acredito que as definições que citamos do Concílio de Trento mostram este argumento ad hominem, porque nossos oponentes não negam, nem podem negar, que no trecho citado o Concílio define que nosso livre-arbítrio, estimulado e movido pela graça preveniente, pode dar seu consentimento, concordando com essa graça, de tal forma que, ao consentir, também poderia não consentir ou até mesmo discordar naquele momento, se assim o desejasse. Agora, eles afirmam que esse consentimento ocorre antes da conversão, para a qual, segundo eles, seria necessário outro auxílio eficaz da graça coadjuvante, somado à graça preveniente, para que a conversão seja completa.
A distinção entre 'graça preveniente' (que prepara) e 'graça coadjuvante' (que completa a conversão) era um ponto de disputa entre molinistas e bañesianos, especialmente sobre como a liberdade humana interage com a graça eficaz.

Aqui está o argumento que apresento: Esse consentimento inicial é um ato não prejudicial da liberdade humana, porque concordar com a graça que nos precede não é algo ruim. Portanto, haveria um ato não prejudicial da liberdade humana que poderia ter acontecido sem a intervenção direta de Deus, de modo que, quando ocorreu, poderia não ter ocorrido; ou até mesmo o oposto, uma recusa, poderia ter acontecido. Assim, Deus não garantiu esse ato apenas por meio de uma decisão prévia que o determinaria com Sua ação eficaz, mas porque Ele pôde saber, por meio de Seu conhecimento médio, baseado na profundidade de Seu entendimento, como a liberdade humana se inclinaria caso Ele, por meio da graça que nos precede, a movesse e a incentivasse. Portanto, nossos oponentes estão errados ao afirmar que toda a certeza da presciência divina em relação aos atos não prejudiciais da liberdade humana vem apenas de uma decisão prévia desses atos —com uma intervenção eficaz— e não do conhecimento médio.
O parágrafo aborda conceitos centrais do molinismo, como 'graça preveniente' (graça divina que precede a decisão humana, preparando o arbítrio para responder a Deus), 'concurso eficaz' (ação divina que garante eficácia à graça) e 'ciência média' (conhecimento divino de contingentes hipotéticos, base da sinergia entre liberdade humana e presciência). Molina, jesuíta do século XVI, desenvolveu essa doutrina na controvérsia De auxiliis contra tomistas e calvinistas.A crítica aos 'adversários' refere-se

principalmente aos teólogos reformados e tomistas que vinculavam a certeza divina exclusivamente à predeterminação, negando a mediação do conhecimento condicional.

Nossos oponentes frequentemente argumentam que a não conversão dos réprobos e o fato de não alcançarem a vida eterna dependem deles mesmos, ou que Deus não abandona ninguém sem estar sempre disposto a oferecer uma ajuda suficiente — dependendo do próprio pecador que não a aceita. Além disso, eles costumam alegar outras ideias semelhantes como antecedentes ao auxílio eficaz, cuja presença ou ausência estaria sob o controle do livre-arbítrio humano. Por isso, devemos contra-argumentar que isso não depende de uma predefinição, nem há certeza sobre como o livre-arbítrio deve determinar o auxílio divino, exceto por meio da ciência média de Deus. Também devemos lembrar que, sem exceção, nossos oponentes reduzem toda a certeza dos atos não malvados do livre-arbítrio à certeza das predefinições, por meio de um concurso divino eficaz que permite ao arbítrio realizar esses atos. Portanto, devemos esclarecer se eles sempre se expressam de acordo com essa doutrina ou se, ao contrário, para defender outra tese, apresentam exceções que tentam passar despercebidas.
Os 'adversários' mencionados são teólogos calvinistas e tomistas que defendiam a predestinação incondicional. A discussão sobre 'auxílio suficiente' versus 'auxílio eficaz' reflete o debate entre molinistas (que distinguem graça suficiente para todos e eficaz pela cooperação livre) e agostinianos (que negam cooperação humana autônoma).A 'ciência média' é apresentada como alternativa à visão reformada/tomista de que a presciência divina deriva apenas da decretação eficaz dos atos humanos.

# Seção III: Até que ponto as predefinições são aceitáveis

1. Depois de descartar as ideias que nossos oponentes defendem, precisamos esclarecer quais são as ações de Deus que são essenciais, tanto para a existência de todas as coisas criadas, quanto para que todas elas, sem exceção, estejam sob o cuidado e a direção da providência divina.
As 'predefinições' referem-se à doutrina da predestinação divina. Molina critica a visão de que Deus predetermina diretamente cada ato, defendendo que a providência opera mediante conhecimento médio (saber como criaturas livres agiriam em quaisquer circunstâncias).A 'providência divina' aqui é entendida como governo divino que harmoniza liberdade humana e soberania, tema central nas controvérsias pós-Reforma.

No entanto, antes de prosseguir, é importante destacar que, entre as coisas criadas, existem algumas cuja origem imediata da contingência depende unicamente da vontade de Deus. Essas coisas incluem, por um lado, aquelas que Deus realiza sozinho e de forma direta, sem depender de nenhuma outra causa contingente ─como tudo o que Deus criou no momento inicial da criação─. Por outro lado, também se enquadram aqui as coisas que, posteriormente, surgiram dessas primeiras criações exclusivamente por meio da necessidade natural, sem depender de nenhuma outra fonte de contingência.
A distinção entre contingência radical (dependente apenas da vontade divina) e contingência derivada (dependente de causas secundárias) remonta a Aristóteles, adaptada por escolásticos como Tomás de Aquino. Molina usa essa distinção para separar atos criaturais livres (dependentes do arbítrio) dos atos

exclusivamente divinos (como a criação ex nihilo).A referência ao 'primeiro momento da criação' alude a Gênesis, embora não citado explicitamente, refletindo a cosmovisão teocêntrica medieval.

2. Quando falamos sobre eventos futuros que ainda não aconteceram, todos concordamos que esses eventos dependem totalmente da decisão que Deus tomou desde a eternidade. Com Sua vontade absoluta, Deus decidiu criar alguns desses eventos diretamente e não negar o apoio necessário para que outros eventos aconteçam como consequência. Também concordamos que a certeza do conhecimento de Deus sobre esses eventos futuros, antes que eles existam, vem dessa decisão divina. Além disso, todos concordamos que, em relação a esses eventos futuros, devemos distinguir dois tipos de conhecimento em Deus: um conhecimento livre, pelo qual Deus conhece esses eventos de forma absoluta, após Sua decisão livre; e um conhecimento natural, pelo qual, antes dessa decisão, Ele conhece todas as coisas como possíveis, devido ao Seu poder infinito, e também sabe que elas acontecerão se Ele decidir criá-las e não negar o apoio necessário para que elas ocorram. Ninguém pode negar que Deus possui esse conhecimento hipotético sobre eventos futuros. Também não se pode negar que esse conhecimento é puramente natural, porque a existência desses eventos é absolutamente necessária, caso a hipótese se cumpra. No entanto, aqui discordamos de nossos oponentes: não acreditamos que o apoio geral de Deus às coisas que Ele criou diretamente, para que outras coisas aconteçam como consequência, seja uma influência de Deus sobre a causa, fazendo com que a causa aja após ser movida por essa influência. Em vez disso, acreditamos que é uma influência que, junto com a causa, age diretamente sobre o efeito, como já explicamos em nossa vigésima quinta discussão e nas seguintes.

3. Para maior clareza, é útil distinguir um tipo intermediário de eventos — situados entre os já mencionados e outros que discutiremos mais adiante. Esses eventos são aqueles que Deus realiza diretamente, embora, em alguns casos, o entendimento ou a vontade humana ou angélica estejam envolvidos. No entanto, essas vontades não agem livremente, mas por necessidade natural. Ainda assim, em termos de sujeito ou de outros aspectos, esses eventos dependem de uma fonte de contingência além de Deus. Exemplos incluem: a ressurreição de Lázaro, a cura do cego de nascença e o chamado de São Paulo a caminho de Damasco — não apenas o chamado externo, mas também o interno, por meio da iluminação prévia e do movimento de sua vontade, antes que Paulo desse qualquer consentimento. Outros eventos semelhantes ocorrem nos chamados interiores de outras pessoas, destinados a levá-las à fé ou ao arrependimento. Embora a existência de Lázaro no mundo e os eventos que o antecederam até sua ressurreição tivessem outras causas além de Deus, que os tornaram contingentes — o mesmo se aplica ao cego de nascença até receber a visão e a São Paulo até seu chamado à fé e ao arrependimento —, a ressurreição de Lázaro, a cura do cego e o chamado de Paulo dependem exclusivamente da vontade livre de Deus. Essa vontade divina é a única fonte de sua existência. Portanto, ao falar com precisão sobre esses eventos, antes de sua ocorrência e considerando todos os fatores, devemos dizer o mesmo que explicamos anteriormente sobre os futuros contingentes: eles dependem exclusivamente da decisão livre de Deus, que, desde a eternidade, determinou que esses eventos ocorressem em um momento específico. Da mesma forma, a certeza do conhecimento divino sobre esses eventos como futuros absolutos depende exclusivamente dessa mesma decisão divina. No entanto, em outro sentido, a existência desses eventos também requer condições prévias que, em grande

parte, dependem da vontade criada. Por essa razão, a certeza do conhecimento divino sobre eventos do terceiro tipo — que discutiremos a seguir — deve ser entendida da mesma maneira que a certeza do conhecimento divino sobre os futuros absolutos.
A ressurreição de Lázaro é relatada em João 11:43-44, onde Jesus demonstra seu poder sobre a morte. O cego de nascença curado por Jesus aparece em João 9:1-7, ilustrando a ação divina restaurando a criação. O chamado de São Paulo (conversão no caminho de Damasco) está detalhado em Atos 9:3-6, evento fundamental para a expansão do cristianismo primitivo.O conceito de 'chamados interiores' refere-se à ação prévia da graça divina no processo de conversão, tema central nas discussões sobre sinergia entre graça e livre-arbítrio na teologia protestante e católica.

4. Portanto, o terceiro tipo seria o daquelas coisas cuja origem imediata de contingência é o livre-arbítrio criado, do qual dependeria — seja de forma direta ou indireta — a existência dessas coisas.

Após explicar como Deus predefine as ações humanas no estado de pecado, fica claro que essas predefinições eram ainda mais necessárias para as ações dos anjos e dos humanos no estado de inocência, quando a liberdade era maior do que a nossa. Além disso, tudo o que depende, de forma indireta, do livre-arbítrio das criaturas, também depende das predefinições divinas. Por isso, vamos focar apenas nas predefinições divinas que direcionam nossas ações.
O 'estado de inocência' alude ao período edênico antes do pecado original (Gênesis 3), enquanto a 'natureza caída' refere-se à condição humana após a Queda. A discussão sobre predefinições divinas versus liberdade humana reflete o debate entre jesuítas (molinistas) e dominicanos (tomistas) no século XVI sobre a relação entre graça divina e livre-arbítrio.

5. Como explicamos no Apêndice à Concordia ('Resposta à segunda objeção'), podemos classificar as ações humanas em três tipos principais. O primeiro tipo inclui ações que são moralmente neutras ou até boas, mas que não exigem grande esforço para serem realizadas com o auxílio geral de Deus. O segundo tipo abrange ações que são sobrenaturais ou tão difíceis que requerem um auxílio especial de Deus. O terceiro tipo envolve ações que são pecaminosas. Para ilustrar, damos exemplos de cada um desses tipos, focando em ações que são guiadas pelo livre-arbítrio, como faremos agora.
O termo 'livre arbítrio' refere-se à capacidade humana de escolher entre diferentes ações, um conceito central na teologia protestante e nos debates sobre graça e liberdade.'Concurso geral de Deus' é a doutrina que afirma que Deus sustenta e coopera com as ações das criaturas sem determinar suas escolhas, preservando a contingência das ações humanas.A 'virtude da eutrapelia' (citada indiretamente) deriva da ética aristotélica e foi adaptada por Tomás de Aquino como a virtude da moderação em atividades recreativas, relacionada à urbanidade cristã.

6. No entanto, devemos começar afirmando que, independentemente da visão que se tenha sobre as decisões divinas, é inegável que, antes de qualquer ato livre da vontade de Deus e, portanto, antes de qualquer decisão divina, o entendimento de Deus possui um conhecimento — que não é livre — pelo qual Ele conhece não apenas tudo o que pode acontecer por meio de Sua onipotência, seja por Sua ação direta ou por meio de causas secundárias, mas também tudo o que qualquer ser criado ou outro agente poderia fazer, considerando qualquer hipótese ou decisão divina. Ninguém pode negar que Deus possui

esse conhecimento, embora possa haver debate sobre se esse conhecimento, em relação a todas as coisas, é natural para Deus — como dissemos antes, quando se refere às coisas criadas de primeira ordem — ou se, em relação às coisas que dependem, direta ou indiretamente, da vontade criada, esse conhecimento divino deve ser considerado como 'ciência média', que poderia não ocorrer se a vontade criada, por sua liberdade, agisse de forma oposta sob as mesmas condições. Nossos oponentes parecem sustentar que esse conhecimento é puramente natural em relação a todas as coisas que, segundo eles, exigem uma decisão divina, pois afirmam que a decisão de Deus e Seu concurso determinam a vontade a realizar essas ações, sem que a vontade possa fazer o contrário. Além disso, esse parece ser o conhecimento divino que eles defendem em relação aos futuros contingentes condicionados, conforme discutimos anteriormente, respeitando a ideia que eles desejam transmitir. No entanto, eles não explicam claramente sua posição sobre os atos pecaminosos, em relação aos quais negam as decisões divinas; mas, nos dois pontos anteriores, já apresentamos, de forma conjectural, a visão mais provável deles.
'Ciência média' é um conceito central em Molina, referindo-se ao conhecimento divino de como as criaturas agiriam livremente em quaisquer circunstâncias hipotéticas. Isso difere da ciência natural (conhecimento do necessário) e da ciência livre (conhecimento do que Deus decidiu criar).'Futuros contingentes condicionados' são eventos que ocorreriam sob certas condições, conhecidos por Deus mas não determinados por Ele. Isso era objeto de debate entre molinistas e tomistas no contexto da Controvérsia De Auxiliis (século XVI-XVII).

7. Diante disso, é necessário que, desde a eternidade, as ações humanas do primeiro tipo — como o ato de Pedro de falar, que pode ocorrer de forma neutra amanhã, ou o mesmo ato, mas agora moralmente bom, por estar relacionado a uma diversão honesta, de acordo com as virtudes da eutrapelia e da urbanidade — sejam precedidas pelas seguintes decisões divinas: a vontade de criar toda a ordem das coisas até chegar a Pedro; a vontade de cooperar com todas as causas secundárias — tanto livres quanto naturais — que ocorreram de forma contínua desde o início do mundo até o surgimento de Pedro; a vontade de criar a alma de Pedro, unindo-a ao seu corpo, e de cooperar diretamente com todas as causas que atuam imediatamente em seu nascimento; e, portanto, a vontade de conceder a Pedro — em parte diretamente por Deus e em parte por meio de causas secundárias — o livre-arbítrio e as outras capacidades necessárias para falar e realizar outras ações. Além disso, a vontade de cooperar em tudo o que for necessário até que Pedro chegue ao momento de falar, com todas as circunstâncias que ocorrerão nesse momento; e, finalmente, a vontade de não negar a Pedro a cooperação geral para falar de uma maneira específica, se é assim que ele, em sua liberdade, deseja falar — assistindo-o de tal forma que, se ele quisesse falar ou realizar outra ação, Deus também o ajudaria dessa maneira — e, portanto, a vontade de conceder essa cooperação, ao ver que, em sua liberdade, Pedro tem a intenção de falar.
A menção a Pedro relaciona-se ao apóstolo bíblico, simbolizando o agente humano livre. O exemplo ilustra a cooperação divina com as 'causas segundas' (criaturas), distinta da ação direta de Deus ('causa primeira').

No entanto, de acordo com nossa compreensão, este concurso divino não é uma ação de Deus sobre o livre-arbítrio para movê-lo, aplicá-lo e determiná-lo a falar de maneira específica ou simplesmente a

falar. Em vez disso, é uma influência que ocorre em conjunto com o livre-arbítrio, e sua existência depende tanto da influência quanto da cooperação do livre-arbítrio. Isso é semelhante à maneira como, conforme explicamos na disputa 40, a influência e a cooperação de um hábito com uma capacidade para produzir um ato dependem da cooperação dessa capacidade. No entanto, no caso que estamos discutindo, assim como a existência deste concurso geral depende da influência e da cooperação do livre-arbítrio, a existência da influência do livre-arbítrio, por sua vez, depende deste concurso geral, como já detalhamos na disputa 25. Além disso, o concurso geral é, por si só, indiferente em relação a se resultará na vontade ou na rejeição do discurso ou em qualquer outro ato do livre-arbítrio. Além disso, no que diz respeito à natureza específica do ato, seria o próprio livre-arbítrio, como causa particular, que determinaria o concurso geral.
A crítica ao 'movimento de Deus sobre o arbítrio' refere-se à doutrina tomista da 'premotio physica', onde Deus moveria diretamente a vontade. Molina rejeita isso, defendendo uma sinergia onde o concurso divino e a liberdade humana coexistem sem determinação.

Aqui estão as predefinições divinas que influenciam o ato de Pedro, que pode ocorrer amanhã: seja um ato discursivo e indiferente, ou o mesmo ato, mas já moralmente bom. Essas predefinições e o concurso geral de Deus não impedem que Pedro permaneça livre, com a liberdade de escolher falar ou não, ou falar com entusiasmo. Ele também pode, abusando de seu livre arbítrio, do concurso geral e dos outros dons de Deus, falar de maneira perversa para alcançar um fim malvado, ou dedicar-se a fazer algo completamente diferente. Negar isso seria negar a liberdade de arbítrio de Pedro e a bondade moral e o mérito de sua obra, especialmente se realizada em estado de graça, o que seria um erro claro em matéria de fé.
O parágrafo discute a relação entre a liberdade do arbítrio humano (especificamente de Pedro, referindo-se ao apóstolo bíblico) e a presciência divina, tema central na teologia molinista. Luis de Molina propôs a 'ciência média' para harmonizar a soberania divina com a liberdade humana, afirmando que Deus conhece as escolhas livres das criaturas em todas as circunstâncias possíveis, mas não as determina coercitivamente. A menção à 'graça' alude à doutrina católica da cooperação entre a graça divina e a vontade humana.

No entanto, como este ato de fala fervorosa está incluído no propósito pelo qual Deus predestina conceder a Pedro o livre arbítrio, seu apoio geral e todos os outros dons mencionados, por isso — prevendo que, devido à liberdade de Pedro, este ato de fala ocorrerá, considerando que Ele deseja predestinar todas essas coisas —, por meio dessa predestinação e, portanto, de sua providência em relação a esse resultado — que acontecerá por causa dessa predestinação — e, da mesma forma, por meio de seus próprios dons, Ele direciona esse ato específico e, ao conceder sua aprovação, deseja que esse ato ocorra, sempre dependendo da cooperação livre de Pedro, que, como previsto, acontecerá.

Por outro lado, os Padres da Igreja usam os termos 'predestinar' e 'predefinir' para descrever como Deus dirige e deseja, por meio de suas decisões e providência, todas as nossas boas ações, mesmo aquelas que são naturais, bem como todos os efeitos não prejudiciais das causas secundárias. Por exemplo, Leão IX, em sua carta a Pedro de Antioquia, afirma: 'Creio que Deus predestinou apenas as boas ações, mas previu tanto as boas quanto as más'. Santo Agostinho, ou o autor das seguintes palavras (De

articulis sibi falso impositis, art. 10), diz: 'É detestável e abominável a ideia de que Deus seja o autor de qualquer vontade ou ação má; na verdade, sua predestinação se refere apenas ao que é bom e justo: Pois todos os caminhos de Deus são misericórdia e verdade. Certamente, a Santa Divindade sabe que não prepara os adultérios das casadas, nem as desonras das virgens, mas as condena; não organiza tais coisas, mas as castiga. Portanto, a predestinação de Deus não incentiva, nem persuade, nem empurra, nem é responsável pelas quedas daqueles que caem, nem pela injustiça dos malvados, nem pelos desejos dos pecadores, mas predestina seu julgamento, pelo qual retribuirá a cada um de acordo com suas ações, sejam boas ou más'.
Leão IX (papa de 1049 a 1054) foi uma figura central nas reformas eclesiásticas pré-Gregoriana. A citação atribuída a Agostinho (ou pseudo-Agostinho) reflete a visão de que a predestinação divina só se aplica ao bem, enquanto o mal resulta do abuso da liberdade humana. O trecho 'todos os caminhos de Deus são misericórdia e verdade' é uma adaptação de Salmos 25:10 (versão Almeida). A ideia de retribuição conforme as obras remete a Romanos 2:6 e Apocalipse 22:12.

8. Sobre as ações humanas do segundo tipo, vamos dar um exemplo de uma ação sobrenatural e extremamente difícil: a confissão de fé enquanto se é torturado até a morte — o que faz da pessoa um mártir —. Vamos imaginar que um não crente realiza essa ação e, por meio dela, alcança a justificação.
O martírio como meio de justificação era um tema caro à Igreja primitiva, sendo visto como 'batismo de sangue'. A justificação (ato pelo qual Deus declara o pecador justo) é aqui tratada em contexto sobrenatural, diferenciando-se da visão protestante clássica. Molina, como teólogo católico, enfatiza a cooperação humana mesmo em atos heroicos, mantendo a primazia da graça divina.

Certamente, para que essa ação aconteça, não são necessárias apenas todas as decisões de Deus voltadas para a ação indiferente ou moralmente boa que mencionamos, mas também é preciso uma decisão divina que permita chamar, ajudar e confortar essa pessoa naquele momento, por meio de auxílios especiais da graça que precede e coopera. Sem esses auxílios, a vontade dessa pessoa não conseguiria realizar tal ação. No entanto, essas decisões divinas e os auxílios mencionados não tiram da pessoa sua liberdade — no momento em que ela se converte — de escolher não se converter, discordar da fé, negá-la e, finalmente, sucumbir e rejeitar a fé, mesmo diante de torturas que levam à morte.
Como já discutimos em seções anteriores, acreditamos que isso é uma questão de fé; caso contrário, essa conversão à fé e a perseverança na confissão não seriam meritórias. Além disso, não seriam atos moralmente bons, pois sem liberdade — seja para agir de forma contrária, seja para se opor — nenhum ato pode ser meritório ou moralmente bom.
O termo 'graça preveniente e cooperante' refere-se à doutrina teológica que distingue entre a graça que antecede a decisão humana (preveniente) e a que coopera com a vontade já convertida (cooperante). A graça preveniente, na tradição protestante, é entendida como a ação divina que prepara o coração para receber a fé, enquanto a cooperante atua conjuntamente com a liberdade humana para realizar ações meritórias. A menção à 'liberdade' mesmo sob graça reflete o debate entre determinismo e livre-arbítrio, central na controvérsia entre molinismo e calvinismo.

No entanto, como Deus prevê, com base na liberdade desse homem, sua futura confissão e perseverança até o momento de sua morte, e considerando que Ele deseja predeterminar ajudá-lo dessa

maneira, então, por meio dessa predeterminação ou pela ordem de Sua providência — que, em relação a esse resultado, se completa através dessa predeterminação — e pelos auxílios que Ele concede, Deus deseja especificamente que ocorram a confissão e a perseverança. Assim, Ele deseja que isso aconteça, concedendo o beneplácito de Sua vontade e se alegrando que isso ocorra simultaneamente por meio de Seus dons e da livre vontade do ser humano. Por essa razão, diz-se que Deus predestina e predetermina essa confissão, como já mencionamos anteriormente em relação às boas ações morais.

O que dissemos sobre essa ação sobrenatural e extremamente difícil da nossa vontade livre também se aplica a outras ações que exigem um auxílio especial de Deus. Isso porque o fato de Deus ter decidido conceder esse auxílio não tira, de forma alguma, a liberdade da vontade de não realizar a ação ou de discordar dela, como afirma o Concílio de Trento (sessão 6, capítulo 5, cânon 4).
O Concílio de Trento (1545-1563) foi um marco da Contrarreforma Católica, reafirmando doutrinas como a justificação pela fé e obras, em resposta à Reforma Protestante. A Sessão 6, Cânon 4, condena a visão de que o livre-arbítrio foi destruído pelo pecado original, afirmando que a liberdade humana coopera com a graça divina. Molina, ao citar Trento, alinha-se parcialmente à ortodoxia católica, mas sua ênfase na liberdade radical do arbítrio o aproxima de debates intra-católicos (jesuítas vs. dominicanos).

9. Finalmente, no que se refere às ações humanas pecaminosas, como a tripla negação de Pedro, nossos oponentes estão corretos ao afirmar que Deus não predeterminou essas negações. No entanto, a explicação deles não é adequada, pois Deus não aplica nem determina que a vontade humana realize essas ações com um auxílio eficaz, como se as determinasse a realizar boas ações. Pelo contrário, quando Deus decide conceder ao pecador uma vontade livre, seu auxílio geral e tudo o mais necessário para realizar as ações mencionadas, Ele não pretende que essas ações ocorram. Em vez disso, Ele concede tudo isso para um propósito muito diferente. É o próprio pecador que, devido à sua liberdade e com o objetivo de realizar essas ações, abusa de tudo o que Deus lhe concede.
A 'negação tripla de Pedro' narra a traição do apóstolo antes da crucificação de Jesus (Mateus 26:69-75), ilustrando a fragilidade humana mesmo sob graça. O termo 'concurso eficaz' remete à teoria tomista de que Deus concede uma graça que eficazmente move o arbítrio ao bem, contrastando com o molinismo, que defende que Deus coopera com a liberdade humana sem determiná-la. A negação de que Deus 'predefine' ações pecaminosas reflete a doutrina de que o mal surge do abuso da liberdade, não da vontade divina.

Embora não seja correto dizer que Deus predestina ou planeja ações más, é importante reconhecer que Ele fez certos preparativos necessários para que essas ações acontecessem por meio do livre arbítrio. Por exemplo, para que as três negações de Pedro ocorressem, foram necessários todos os preparativos que, como já mencionamos, são essenciais para que uma ação indiferente aconteça no exato momento em que Pedro negou Cristo. Entre esses preparativos, incluo a decisão de não negar ou de conceder a Pedro o seu apoio geral. Além disso, foi necessário que Deus permitisse, visando o melhor propósito que Ele mesmo buscava com essa permissão, aquela ação má que Ele sabia que, devido à liberdade de Pedro, aconteceria naquelas circunstâncias; ou seja, a decisão de não mudar essas circunstâncias, nem

de oferecer outras ajudas para que, por causa da mesma liberdade de escolha, Pedro não caísse naquela negação.
A referência às três negações de Pedro remete ao evento narrado nos Evangelhos (Mateus 26:69-75; Marcos 14:66-72; Lucas 22:54-62; João 18:15-18,25-27).O conceito de 'livre arbítrio' aqui discutido é central na teologia molinista, que busca harmonizar a liberdade humana com a presciência divina. Molina rejeita a visão calvinista de predestinação incondicional, defendendo que Deus 'permite' ações más sem ser seu autor direto.A 'predefinição' mencionada refere-se à 'ciência média' de Molina, pela qual Deus conhece como criaturas livres agiriam em qualquer circunstância possível, sem determinar suas escolhas.

10. Agora, explicamos todas as predefinições necessárias para todos os futuros contingentes positivos sem exceção. Em poucas palavras, vamos explicar a diferença entre nossa opinião e a de nossos adversários. Eles acreditam que as predefinições eternas de Deus e Sua cooperação — pela qual, em virtude de Suas predefinições, Ele coopera no tempo com qualquer vontade criada em todo ato não malvado — determinariam a vontade a realizar esse ato de tal forma que a vontade perderia a liberdade de não realizá-lo. Isso porque eles consideram que toda cooperação divina é, por si só, eficaz e que sua eficácia não depende da vontade criada. Assim, eles afirmam que a certeza da presciência divina, pela qual Deus conhece com absoluta certeza todos esses atos futuros, depende unicamente das predefinições que fazem a vontade criada realizar esses atos não apenas de forma infalível, mas também inevitável. Por isso, eles negam que Deus possua uma 'ciência média' em relação a esses atos, como de fato deve ser negado de acordo com seus fundamentos, pois a ciência pela qual Deus prevê os atos futuros, com base na hipótese de que essas predefinições ocorreriam, seria totalmente natural para Deus. Eles sustentam que a ciência pela qual Deus conhece os futuros contingentes condicionados — como, por exemplo, que os tírios e sidônios se arrependeriam se tivessem visto os milagres realizados em Corazim e Betsaida — seria puramente natural, dependendo das predefinições que ocorreriam naquele momento. No entanto, nós consideramos que é um erro na fé afirmar que as predefinições e a cooperação divina tiram da vontade criada a liberdade de não realizar um ato não malvado no momento em que o realiza, ou de discordar dele, se assim desejar. Portanto, afirmamos que a certeza da ciência divina, pela qual Deus prevê que os atos da vontade criada — tanto bons quanto maus — certamente ocorrerão, não vem exclusivamente das predefinições de conceder auxílios e cooperação, pois a vontade poderia, sem ser impedida, inclinar-se para o contrário. Em vez disso, essa certeza vem da 'ciência média', pela qual Deus conhece, antes de qualquer ato de Sua vontade, como a vontade criada se inclinaria, em razão de sua liberdade, caso Ele concedesse esses auxílios e cooperação. Da mesma forma, Ele saberia o contrário, se a vontade se inclinasse para o oposto, em razão de sua liberdade. Assim, afirmamos que, por meio dessa ciência, Deus conhece com certeza todos os futuros que nossos adversários chamam de 'condicionados'.
A menção a 'Tírios e Sidônios' referencia Mateus 11:21-22, onde Jesus afirma que essas cidades pagãs teriam se arrependido se vissem os milagres feitos em Corazim e Betsaida.A 'ciência média' (scientia media) é um conceito-chave no molinismo: conhecimento divino de como seres livres agiriam em quaisquer circunstâncias possíveis, anterior à decisão divina de atualizar um mundo particular.Os 'adversários' mencionados são teólogos tomistas e calvinistas, que rejeitavam a ciência média, defendendo que a presciência divina depende diretamente da vontade determinante de Deus.

Agora, afirmamos que a certeza desse conhecimento divino vem da grandeza e perfeição ilimitada do entendimento de Deus. Por causa disso, Deus conhece com certeza algo que, em si mesmo, é incerto. Isso acontece porque, em sua essência divina, Ele compreende de maneira suprema toda vontade criada, graças ao seu poder infinito.
A 'essência divina' refere-se à natureza ontológica de Deus, que, na teologia clássica, inclui atributos como onisciência e onipotência. Molina argumenta que Deus conhece os atos livres por compreender eminentemente todas as possibilidades na Sua própria perfeição.O 'arbítrio suscetível de criação' alude à doutrina da liberdade como característica essencial da vontade humana, mesmo antes da criação efetiva.

11. Por fim, é importante entender que Deus possui um conhecimento médio que antecede qualquer ato livre de Sua vontade. Esse conhecimento abrange todos os efeitos possíveis, não apenas aqueles que realmente ocorrerão devido às escolhas que Ele decidiu permitir dentro da ordem das coisas e das circunstâncias que Ele criou, mas também aqueles que poderiam ocorrer sob diferentes escolhas ou circunstâncias que Ele poderia ter criado, em um número infinito de possibilidades. Esse conhecimento médio é tão abrangente que, para cada efeito possível, ele só se torna conhecimento real sob a condição de que Deus decida estabelecer uma ordem específica e agir de uma maneira particular dentro dessa ordem. Portanto, antes de Deus decidir qualquer coisa por meio de Sua vontade, Ele prevê, através desse conhecimento médio, o que as criaturas livres fariam em cada cenário possível, mas sempre sob a condição de que Ele escolha agir de uma determinada maneira. Esse conhecimento não limita a providência divina; pelo contrário, ele é essencial para que Deus possa planejar e agir de acordo com Sua vontade. Assim, antes de qualquer decisão divina, não há uma providência completa, pois falta a definição da vontade de Deus. Da mesma forma, nesse estágio, nada é conhecido como futuro absoluto, mas apenas como possível, dependendo de como Deus decidirá agir.
A discussão sobre 'infinitas ordens' possíveis antecipa a noção filosófica de 'mundos possíveis', central no molinismo. Deus conhece todas as combinações de circunstâncias e escolhas livres, escolhendo atualizar o mundo que melhor harmoniza Sua vontade com a liberdade criada.A 'providência divina' aqui é entendida como dependente da ciência média: Deus governa o mundo considerando como as criaturas responderão livremente a Seus auxílios graciosos.

12. Agora, vamos explicar a diferença entre a nossa visão e a dos nossos oponentes sobre a providência divina em relação às ações que dependem diretamente do livre-arbítrio humano. Nossos oponentes acreditam, e com razão, que Deus exerce sua providência sobre todos os atos individuais do livre-arbítrio que não são maus. Eles também pensam que Deus dirige esses atos e que são resultados de sua providência. No entanto, eles sustentam que Deus os dirige e é a causa deles por meio de sua providência, porque, por um lado, Ele decidiu desde a eternidade determinar e mover o livre-arbítrio humano para esses atos por meio de um auxílio ou influência eficaz em si mesma. Por outro lado, Ele realmente move o livre-arbítrio com essa mesma influência eficaz em um momento específico no tempo, de tal forma que, uma vez que o livre-arbítrio é colocado sob essa determinação e influência, não está mais em seu poder evitar esses atos. Portanto, eles afirmam que esses atos só são certos e infalíveis por causa da ordem da providência divina.

O parágrafo contrasta a visão molinista com a de adversários teológicos (como calvinistas ou tomistas) sobre a providência divina e o livre-arbítrio. Molina rejeita o 'concurso eficaz' determinista, que anularia a liberdade humana. O termo 'livre-arbítrio criado' refere-se à capacidade humana de escolha, sustentada mesmo sob a ação divina, essencial para a responsabilidade moral (virtudes/culpas).Os 'adversários' mencionados são correntes que defendiam a predestinação incondicional, como o calvinismo, onde a graça eficaz opera independentemente da cooperação humana.

13. No entanto, nós, que não temos dúvidas de que essa forma de predeterminação e de ação eficaz por si só elimina a liberdade de escolha para realizar esses atos e, portanto, está errada em questões de fé, afirmamos, em primeiro lugar, que Deus, em Sua sabedoria, provê todas as coisas de acordo com a natureza de cada uma. Assim, para causas livres, Ele provê efeitos livres — tanto naturais quanto sobrenaturais —, sempre preservando a liberdade de escolha. Isso significa que Ele concede liberdade para que, no momento em que produzem seus efeitos, e sem que as circunstâncias presentes possam impedi-las, essas causas possam escolher não produzir esses efeitos ou, se assim desejarem, produzir efeitos opostos. Dessa forma, elas mantêm o controle sobre suas ações e podem ser responsabilizadas por virtudes e falhas, elogios e críticas, recompensas e punições.
Molina introduz o conceito de 'ciência média' (scientia media): conhecimento divino de como criaturas livres agiriam em quaisquer circunstâncias. Isso permite que Deus harmonize sua providência com a liberdade genuína, sem coercão.A expressão 'domínio de suas ações' remete à doutrina bíblica da responsabilidade humana (ex.: Adão no Éden, a escolha de Israel).

14. Em segundo lugar: Afirmamos que Deus dirige esses atos e que são efeitos específicos de sua providência. Isso porque todas as causas que produzem esses efeitos — e que Deus prevê, por meio de sua ciência média, que ocorrerão sob a condição de que Ele decida organizar o universo de uma determinada maneira — são instrumentos e resultados de sua providência. Esses atos são direcionados por Deus para a produção desses e de outros atos semelhantes, conforme sua vontade eterna e seu plano providencial. No entanto, entre esses meios e causas está incluído o próprio livre-arbítrio, que Deus concede ao homem ou ao anjo por meio de sua providência. Esse livre-arbítrio permite que esses atos sejam produzidos, mas também dá a capacidade de não produzi-los, mesmo que Deus, por sua ciência divina, saiba que, sob certas condições e circunstâncias, o livre-arbítrio escolherá produzir tais efeitos. Portanto, como o livre-arbítrio é um dos meios pelos quais Deus dirige esses atos — sendo Deus, na verdade, a causa de cada um deles quando ocorrem —, e como o livre-arbítrio tem o poder real de não produzir esses atos, se assim escolher, conclui-se que esses atos não são garantidos e infalíveis apenas pelos meios da providência divina, a menos que incluamos a ciência média. Por meio dessa ciência, Deus prevê — graças à profundidade de seu entendimento, que compreende a natureza do objeto — que esses atos ocorrerão, devido à liberdade do livre-arbítrio, a partir desses mesmos meios e da ordem de sua providência.
A 'ciência média' é novamente central: Deus prevê ações livres em 'hipóteses' específicas (ex.: se Davi fosse a Queila, 1Sm 23:10-13), integrando-as em seu plano sem violar a liberdade.A 'natureza do objeto' refere-se à compreensão divina da essência das criaturas livres, permitindo-lhe prever suas escolhas contingentemente.

15. Em terceiro lugar: Afirmamos ─como explicamos até agora─ que, como esses atos dependem ao mesmo tempo da liberdade humana e da vontade de Deus de conceder, por meio de Sua providência ou predestinação eterna, tanto a liberdade humana quanto todos os outros meios necessários ─ou auxiliares─ para que esses atos aconteçam, segue-se que, ao prever Deus, por meio de Sua ciência média, que esses atos ocorreriam devido à liberdade humana, caso Ele decidisse predefinir e prover dessa forma a realização desses atos ─pois, mais tarde, de acordo com nossa compreensão, baseada na realidade das coisas, Ele predefiniria e proveria dessa maneira─, Ele quis, com Sua vontade absoluta, que esses atos fossem exatamente como Ele previu que seriam, achando correto que dependessem tanto de Sua própria predefinição e providência quanto da liberdade humana. Isso porque ambas as causas são tão necessárias para a existência desses atos que, se uma delas faltasse devido à sua liberdade, esses atos não aconteceriam.
Molina sintetiza a sinergia entre soberania divina e liberdade: os atos humanos são 'simultaneamente' efeitos da vontade de Deus (que provê meios) e da escolha livre. Isso evita tanto o pelagianismo quanto o determinismo.A 'vontade absoluta' de Deus aqui não é arbitrária, mas condicionada por sua ciência média, fundamentando uma predestinação congruente (não causal) com as escolhas previstas.

16. Em quarto lugar: Afirmamos que tanto nossos atos bons quanto os maus dependem do nosso livre-arbítrio, conforme explicamos. Além disso, Deus não concede a todos os homens e anjos os mesmos dons naturais ou sobrenaturais, mas distribui sua misericórdia como bem entende, sem deixar de ajudar a todos no que é necessário. Portanto, para que a providência de Deus seja perfeita — como discutimos anteriormente —, é essencial a ciência média. Por meio dela, Deus prevê o que cada criatura faria em qualquer situação, mantendo sua liberdade. Assim, Ele pode predestinar desde a eternidade, sem mudanças ao longo do tempo, as criaturas que deseja entre aquelas que decidiu criar. Além disso, Ele provê a todas elas de acordo com sua sabedoria e vontade, prevenindo seus atos de várias maneiras, oferecendo diferentes auxílios, instruindo-as de formas variadas, permitindo e tolerando seus erros e pecados, chamando-as à fé e ao arrependimento. E, uma vez que são chamadas e alcançam a justificação, Ele as ajuda a progredir no bem e cuida de muitos outros aspectos em relação a elas.
O termo 'ciência média' refere-se ao conhecimento divino de como as criaturas livres agiriam em qualquer circunstância possível, conceito central na teologia de Molina para harmonizar a presciência de Deus com o livre-arbítrio. A predestinação é entendida aqui como baseada na resposta humana prevista por Deus, sem anular a liberdade.

17. Em quinto lugar: Afirmamos que todos os bens — tanto os que são produzidos por causas naturais que agem por necessidade, quanto os que são produzidos por causas livres — dependem da predefinição divina e da providência divina. Isso significa que Deus dirige todas as coisas de maneira específica, incluindo os atos malvados do livre arbítrio. Esses atos estão sujeitos à providência e predefinição divinas no sentido de que as causas que os produzem e o concurso geral de Deus necessário para realizá-los são concedidos por meio da providência e predefinição divinas. No entanto, isso não é feito com o objetivo de que esses atos malvados ocorram, mas para que outros atos muito diferentes aconteçam e para preservar a liberdade inata das criaturas dotadas de arbítrio, visando o maior bem. Além disso, esses atos malvados também estão sujeitos à predefinição e providência divinas no sentido de que não podem existir de maneira específica, a menos que Deus, por meio de sua

providência, os permita especificamente para algum bem maior. Portanto, todas as coisas estão sujeitas à providência e vontade divinas, que em alguns casos as dirigem especificamente e em outros as permitem especificamente. Por essa razão, nem uma folha cai de uma árvore, nem dois passarinhos são vendidos por uma pequena moeda, nem qualquer outra coisa acontece sem a vontade e a providência de Deus sobre todas essas coisas de maneira específica, seja dirigindo-as, seja permitindo-as. Isso é um grande consolo para os justos, que colocam toda a sua esperança em Deus e descansam tranquilamente sob a sombra de sua providência, desejando que a vontade divina sempre se cumpra em relação a eles, tanto na prosperidade quanto na adversidade.
A referência aos passarinhos é uma citação direta de Mateus 10:29, ilustrando a providência detalhada de Deus. A teologia molinista distingue entre a 'vontade diretiva' (Deus orientando o bem) e a 'vontade permissiva' (Deus permitindo o mal para um fim maior), refletindo debates pós-Reforma sobre soberania divina e responsabilidade humana.

18. Com base no que já discutimos, fica claro o quanto é enganoso afirmar que defendemos apenas uma providência geral — e não específica — em relação às ações que dependem do livre-arbítrio das criaturas, só porque ensinamos que Deus possui uma 'ciência média' pela qual Ele prevê o que o livre-arbítrio faria em determinadas circunstâncias, ordens de coisas e auxílios divinos. Quem faz essa crítica não percebe que, tanto nas circunstâncias e auxílios quanto na própria criatura dotada de livre-arbítrio, estão presentes todos os meios da providência divina. Por meio deles, Deus guia de maneira específica todas as boas ações que Ele prevê que ocorrerão por meio da liberdade desse arbítrio. No entanto, não me preocupo com o que outros digam sobre mim, pois qualquer um que ler a primeira ou a segunda edição da nossa 'Concordia' verá facilmente o que realmente ensinamos. Por isso, opto por ignorar muitas das falsidades que nos são atribuídas, assim como considero desnecessário responder a outras acusações infundadas.
Molina responde aqui a críticos contemporâneos (como dominicanos tomistas) que o acusavam de limitar a providência divina. A menção às edições da 'Concordia' alude às controvérsias de auxiliis (1590-1607), debate entre jesuítas e dominicanos sobre graça e liberdade.

# Seção IV: Refutando Outras Objeções

1. Primeiro, nossos oponentes argumentam assim: Se Deus tivesse escolhido não criar nada, Ele teria apenas o conhecimento natural, pelo qual entenderia a Si mesmo e, em Si mesmo, todas as coisas possíveis, tanto naturais quanto livres. Mas, ao decidir criar, Ele passa a ter apenas o conhecimento livre, pelo qual sabe o que acontecerá por causa de Sua decisão livre. Assim, Deus não possui um terceiro tipo de conhecimento, chamado de ciência média.
A distinção entre 'ciência natural' (conhecimento de possibilidades) e 'ciência livre' (conhecimento dos decretos divinos) vem da tradição escolástica. Os adversários mencionados são teólogos como Domingo Báñez, que negavam a ciência média, defendendo que o conhecimento divino determina necessariamente as ações humanas.

2. Explicação: Podemos entender o conhecimento divino de duas maneiras. Primeiro, em relação às coisas que são possíveis, antes que Deus decida se elas vão existir ou não. Isso é o que chamamos de

conhecimento natural de Deus. Segundo, em relação às coisas que vão acontecer no tempo, depois que Deus decide livremente que elas vão existir. Isso é o que chamamos de conhecimento livre de Deus. Portanto, não existe um terceiro tipo de conhecimento divino.
O parágrafo aborda a distinção entre a ciência divina natural (conhecimento de Deus sobre as coisas possíveis antes de Sua decisão livre) e a ciência livre (conhecimento divino sobre o que efetivamente ocorrerá após Sua decisão). O conceito de 'ciência média' de Molina, não mencionado aqui, é implícito e refere-se ao conhecimento divino de futuros contingentes dependentes das escolhas livres das criaturas, um tema central na teologia molinista e nas disputas sobre predestinação e livre-arbítrio.

3. A partir desse argumento, precisamos rejeitar a premissa principal. Além do conhecimento natural, que permite entender todas as coisas como meras possibilidades, existe também um conhecimento médio. Por meio dele, Deus saberia, entre todas as possibilidades de eventos futuros que dependem do livre-arbítrio humano, qual delas se realizaria. No entanto, isso não seria um conhecimento absoluto, mas sim condicional, baseado na hipótese de que Ele decidisse criar uma determinada ordem de coisas. Mesmo assim, Ele também conheceria a alternativa oposta, caso ela ocorresse sob a mesma condição, dependendo do livre-arbítrio humano, como já explicamos. Nossos oponentes são obrigados a reconhecer isso, especialmente em relação aos pecados que o livre-arbítrio humano cometeria sob essa hipótese, a menos que afirmem que Deus ignora quais pecados seriam cometidos ou que, sob essa hipótese, o livre-arbítrio agiria por necessidade natural, algo que já refutamos amplamente na segunda parte. Observe que, mesmo que Deus decidisse não criar nada, Ele ainda teria um conhecimento livre, pelo qual saberia que nenhuma das coisas que poderiam ser criadas se realizaria. Pois, assim como Ele, livremente, não teria decidido criá-las, também, livremente, não saberia nada sobre o que poderia ser criado e que não aconteceria. No entanto, nossos oponentes falam de um conhecimento livre sobre coisas positivas.
Molina defende a 'ciência média' como um conhecimento divino hipotético (ex: o que criaturas fariam em diferentes circunstâncias). A menção aos 'adversários' alude aos tomistas e agostinianos, que rejeitavam essa ideia, argumentando que limitava a soberania divina. O debate histórico envolveu a Congregação *De Auxiliis* (séc. XVI-XVII), onde jesuítas (molinistas) e dominicanos disputaram a relação entre graça e liberdade.

4. Sobre a demonstração, devemos afirmar que o conhecimento divino inclui uma terceira forma de consideração, ou seja, em relação às coisas que aconteceriam, mas não de maneira absoluta, e sim sob a condição de que o próprio Deus decidisse criar uma ou outra ordem de coisas. Isso porque as coisas futuras, sob essa condição, estariam em uma posição intermediária entre as meramente possíveis e as futuras em sentido absoluto, como explicamos anteriormente. Mas o conhecimento divino, considerado dessa forma —isto é, em relação às coisas que, sob essa condição, aconteceriam dependendo da vontade criada— é chamado de 'ciência média'. Embora não seja um conhecimento divino livre, Deus conheceria a alternativa oposta, se ela viesse a ocorrer, já que isso também é possível sob a mesma condição.
O 'termo médio' mencionado refere-se à posição única da ciência média no molinismo: não é nem puramente natural (conhecimento de possíveis) nem livre (conhecimento do efetivo), mas um

conhecimento condicional ('se X ocorresse, Y seguiria'). Isso foi crucial para harmonizar a presciência divina com a liberdade humana, evitando tanto o determinismo quanto a negação da onisciência.

5. Em segundo lugar: Nossos oponentes argumentam da seguinte forma: A razão pela qual não devemos afirmar que Deus predetermina a concessão de uma ajuda eficaz para que a vontade realize um ato bom, assim como também não devemos afirmar essa ajuda eficaz em si, seria a seguinte: uma determinação completa e eficaz da vontade por parte dessa predeterminação e dessa ajuda eliminaria a liberdade da vontade de escolher o contrário. Consequentemente, a vontade não agiria livremente, mas de forma necessária, e, assim, a bondade moral e o mérito desse ato desapareceriam. No entanto, o fato de a vontade estar totalmente determinada ao agir não significa que ela não aja livremente. Portanto, seria pouco razoável negar a predeterminação divina de conceder uma ajuda eficaz, assim como a própria ajuda eficaz. Isso pode ser demonstrado da seguinte forma: mesmo para aqueles que não aceitam essas predeterminações e ajudas eficazes, quando a vontade age livremente, ela já está determinada em uma das duas direções possíveis; mais ainda, ela age porque já está determinada. Mas isso não impede que aja livremente. Portanto, o fato de a vontade estar totalmente determinada ao agir não significa que ela não aja livremente.
A discussão sobre 'concurso eficaz' (graça que determina infalivelmente o ato livre) e 'predefinição divina' reflete o debate entre molinistas e tomistas. Os tomistas defendiam que a graça eficaz determina a vontade sem violar a liberdade, enquanto Molina argumentava que isso destruiria o mérito moral. O parágrafo refuta a ideia de que determinação divina anula a liberdade, usando a analogia da autodeterminação humana.

6. Sobre o principal ponto deste argumento, devemos afirmar que não é necessário aceitar essas predefinições e concursos eficazes por si mesmos, pela seguinte razão: aqueles que os defendem afirmam que, sem eles, a vontade não poderia realizar um ato bom e, com eles, não poderia deixar de realizá-lo. Além disso, o fato de recebê-los ou não não dependeria da própria vontade que realiza o ato, mas exclusivamente de Deus, que desde a eternidade e livremente os predefiniria ou não. Uma vez que a vontade os recebesse, perderia para sempre a capacidade de se determinar de maneira indiferente, seja para realizar ou não o ato, ou para escolher entre uma ou outra opção. No entanto, essa capacidade é essencial para que a vontade seja verdadeiramente livre. É evidente que, ao receber a predefinição e o concurso eficaz, a vontade perde essa capacidade, pois, na ausência desse concurso, a vontade não pode se determinar a realizar o ato, nem está em seu poder fazer algo que, se feito, resultaria na recepção desse concurso. Isso porque o concurso e a predefinição não dependeriam apenas da vontade livre de Deus, mas também do que a vontade, em sua liberdade, faria ou não, pressabendo Deus por meio de sua ciência média. Assim, ao receber o concurso eficaz, a vontade não pode deixar de se determinar a realizar o ato, pois, se pudesse não se determinar, tornaria o concurso ineficaz. Portanto, a eficácia ou ineficácia do concurso dependeria da vontade.
O conceito teológico 'ciência média' refere-se à doutrina molinista de que Deus conhece as escolhas livres das criaturas em diferentes circunstâncias (conhecimento 'intermediário' entre Sua vontade e Sua onisciência).O termo 'concurso eficaz' alude à graça divina que atua de modo irresistível, tema central no debate entre molinistas, tomistas e calvinistas sobre liberdade humana e predestinação.

Portanto, se aceitarmos a primeira parte do argumento, desde que ela se refira a um tipo de determinação que elimina a liberdade da vontade para realizar um ato, e, com isso, também a bondade moral e o mérito desse ato, então devemos rejeitar a segunda parte do argumento, caso ela se refira ao mesmo tipo de determinação total.

Sobre a demonstração da menor, devemos negar que a vontade, ao agir livremente, se determine previamente por natureza ao seu agir. Pelo contrário, ao agir livremente, ela se determina em vista de sua ação. Além disso, nesse mesmo momento — antes, por natureza, de agir de maneira determinada ou não, e antes de querer ou rejeitar um ou outro objeto —, ela permanece indiferente em relação a se determinar a agir ou não, a agir de uma forma ou de outra, e a querer ou rejeitar algo, como explicamos na disputa 24. Em outras palavras, a vontade age livremente ou se determina livremente a agir porque, antes de tudo, ela permanece indiferente em relação a se determinar ou não da maneira mencionada. Por isso, ao se determinar, ela poderia não se determinar. No entanto, uma vez que entendemos que, em determinado momento, ela já está totalmente determinada, seria contraditório que ela não tivesse se determinado naquele momento e, consequentemente, já não seria livre para não se determinar dessa maneira. Isso é o que ensinaram Aristóteles e Boécio, com a famosa frase: 'O que é, quando é, não pode não ser'. Mas já abordamos essa questão na disputa mencionada.
Aristóteles (filósofo grego, 384-322 a.C.) e Boécio (filósofo romano, c. 477-524 d.C.) são citados por suas análises sobre liberdade e necessidade. A frase 'O que é, quando é, não pode não ser' reflete a lógica aristotélica da atualização das potências.A 'disputa 24' mencionada é uma seção da própria obra de Molina, onde ele desenvolve sua teoria da liberdade humana em relação à presciência divina.

7. Em terceiro lugar: Nossos oponentes argumentam assim: Mesmo que, ao desejar fortemente um objetivo, a vontade não possa deixar de querer, de forma combinada, um meio necessário para alcançar esse objetivo, isso não elimina a liberdade, a bondade moral ou o mérito em desejar esse meio. Por exemplo, um peregrino que busca a felicidade eterna e se depara com a necessidade de seguir um mandamento que, se não cumprido, resultaria em pecado mortal, não pode evitar querer, de forma combinada, seguir esse mandamento, pois é essencial para alcançar a felicidade. No entanto, isso não significa que esse desejo não seja livre, moralmente bom e merecedor de mérito. Portanto, se Deus predeterminou que alguém receberá ajuda eficaz para realizar um ato bom, e essa pessoa não pode evitar realizar, de forma combinada, esse ato, isso não impede que o ato seja livre, moralmente bom ou até mesmo merecedor de mérito, especialmente se realizado em estado de graça.
O exemplo do 'peregrino a caminho da bem-aventurança' ilustra a teologia moral católica pós-Trento, que vinculava mérito às ações humanas cooperando com a graça.O termo 'sentido composto' (em oposição a 'sentido dividido') deriva da escolástica medieval, indicando uma necessidade hipotética (ex.: se alguém quer um fim, deve querer os meios necessários).

8. Deste argumento, se aceitarmos a premissa inicial, devemos rejeitar a conclusão. Isso porque, inicialmente, duas coisas que não podem ocorrer juntas na prática estão presentes simultaneamente na vontade livre do ser humano em sua jornada terrena. No momento em que ele decide seguir o mandamento que lhe é proposto, ele poderia tanto optar por não segui-lo quanto, ao mesmo tempo, abandonar a decisão eficaz de alcançar o fim proposto. Assim, ele manteria uma verdadeira liberdade

ou capacidade de escolha entre seguir ou não o mandamento. No entanto, em um segundo momento, se considerarmos a predefinição e a ação eficaz de Deus, essa liberdade de escolher ou não realizar o ato bom não permaneceria, como já explicamos no argumento anterior e em várias ocasiões.

9. Em quarto lugar: Nossos oponentes argumentam da seguinte forma: Se um general muito prudente ou o chefe de uma família pudesse cuidar de seu exército ou de sua casa, fornecendo todas as coisas necessárias e os meios específicos para alcançar a vitória ou uma boa administração doméstica, certamente o fariam. Ao agir assim, demonstrariam a maior prudência e sabedoria. Mas, se não agem dessa maneira, é porque não podem. No entanto, Deus pode prover todas as coisas dessa forma e com extrema facilidade, sem que a liberdade da vontade humana seja anulada. Portanto, Deus provê todas as coisas, predestinando cada uma delas em particular.
O parágrafo utiliza uma analogia entre a providência divina e a prudência humana (general/chefe de família), refletindo o debate teológico molinista sobre conciliação entre soberania divina e liberdade humana. Molina argumenta contra a visão de que a 'predefinição' divina anula o livre-arbítrio, defendendo uma sinergia onde Deus prevê as escolhas humanas sem coercitividade.

10. Se o objetivo deste argumento é apenas mostrar que Deus tem cuidado de todas as coisas de forma específica, então ele deve ser aceito por completo. Isso não contradiz nossa visão, pois acreditamos que Deus cuida de cada coisa de maneira particular, guiando todas as boas ações e permitindo as más, como explicamos antes. No entanto, se o argumento pretende provar que Deus provê os meios e as coisas de forma específica, com o propósito de direcionar cada uma delas por meio de uma predeterminação e de uma ação eficaz por si mesma, então, embora aceitemos a primeira parte, temos que rejeitar a segunda. Isso porque esse tipo de predeterminação não elimina a liberdade da vontade humana, como já demonstramos. Além disso, a conclusão do argumento também deve ser rejeitada, e a razão é diferente. Um general ou um chefe de família sempre busca alcançar uma vitória ou um governo doméstico sem falhas, desde que isso seja possível. No entanto, os fins naturais e sobrenaturais que Deus propõe às criaturas livres não são fins de Deus, mas das próprias criaturas. Esses fins são propostos de tal forma que Deus permite que as criaturas decidam se os alcançam ou não. Dessa maneira, os meios podem ser vistos como mérito, louvor e honra, e os fins como recompensa. Por isso, não seria apropriado que Deus fornecesse uma ação eficaz, mas sim uma ação cuja eficácia dependesse das próprias criaturas, que possuem livre arbítrio.
Molina distingue entre 'concursos eficazes' (graça determinista, associada ao tomismo e calvinismo) e 'concursos dependentes da criatura', base da sua teoria do 'conhecimento médio'. Explica que mérito humano só é possível com liberdade genuína, alinhando-se à doutrina católica pós-Trento contra a Reforma protestante.

11. Em quinto lugar: Nossos oponentes argumentam da seguinte forma: Muitas coisas acontecem que não poderiam ocorrer sem que a vontade eficaz de Deus as tivesse predefinido em detalhes. Portanto, é necessário aceitar a predefinição de Deus. A conclusão é clara. E a premissa é evidente, como pode ser observado em eventos que vão além do curso normal das coisas: a conversão milagrosa de São Paulo, que ocorreu enquanto ele perseguia Cristo e a Igreja; a história de José, que foi odiado por seus irmãos, despido, jogado em um poço, vendido e preso — sem culpa —, mas que, no final, alcançou grande

glória por tudo o que aconteceu com ele, especialmente porque em todas essas situações ele agiu de maneira semelhante a Cristo. Certamente, esses eventos não poderiam ter ocorrido sem a decisão especial de Deus e a predefinição de Sua vontade eficaz. Um fato igualmente extraordinário ocorreu com os irmãos Fares e Zaraj, que, no momento do nascimento, agiram de tal forma que um estendeu a mão primeiro, e a parteira amarrou um fio vermelho nela, dizendo: 'Este saiu primeiro'; mas, ao retirar a mão, o outro nasceu primeiro. O mesmo pode ser dito de Esaú e Jacó, pois o mais novo — e não o mais velho — foi escolhido, não por suas ações, mas por Aquele que chama; e foi dito: 'O mais velho servirá ao mais novo'; e isso também aconteceu em outros casos semelhantes.
Molina cita eventos bíblicos extraordinários para defender a intervenção específica de Deus: 1) Conversão de Paulo (At 9) mostra ação direta divina; 2) História de José (Gn 37-50) ilustra providência em meio ao mal humano; 3) Nascimento de Perez e Zara (Gn 38:27-30) e eleição de Jacó (Gn 25:23) exemplificam a soberania divina na história da salvação, temas centrais na controvérsia protestante-católica sobre predestinação.

12. Devemos aceitar o argumento inicial não apenas quando se refere a milagres que Deus realiza além do curso natural das coisas, mas também quando se trata de ações que somente Deus pode realizar diretamente e que são contingentes em relação a Ele, como explicamos no início da seção anterior. Quanto a essas ações, reconhecemos que Deus as predeterminou por Sua vontade eficaz e as realizou com Seu concurso eficaz, como já mencionamos. Portanto, se a conclusão se refere apenas à predeterminação dessas ações, ela deve ser aceita. No entanto, se a conclusão inclui a predeterminação de ações que dependem do livre-arbítrio humano ou de outras coisas que dependem do livre-arbítrio, como explicamos anteriormente, a conclusão deve ser rejeitada. Sobre os exemplos dados para ilustrar o argumento inicial: no caso da conversão de São Paulo, Deus predeterminou, com Sua vontade e concurso eficazes, tanto a chamada externa quanto interna. No entanto, o consentimento de São Paulo e sua conversão, que dependiam de seu livre-arbítrio, não foram predeterminados da mesma forma, como explicaremos em resposta a um argumento posterior. No caso de José, Deus predeterminou os sonhos e outras ajudas especiais que o guiaram, mas os pecados de seus irmãos e da esposa de Potifar, como ódio, perseguição, falsas acusações e tentativas de adultério, não foram predeterminados por Deus, pois são pecados mortais. Deus permitiu que essas ações acontecessem, mas não as predeterminou. Quanto ao terceiro exemplo, Deus predeterminou tudo o que ocorreu milagrosamente, incluindo a ação interna que levou a matrona a amarrar o fio vermelho. No caso de Jacó e Esaú, a eleição de Jacó foi uma decisão livre de Deus, independente das obras futuras, mas levou em consideração as ações que ambos realizariam sob certas circunstâncias. Algumas ações relacionadas à execução dessa eleição foram predeterminadas como nossos oponentes afirmam, mas outras foram predeterminadas conforme explicamos anteriormente.
Luis de Molina discute a doutrina da 'predefinição divina' em relação aos atos humanos livres, um conceito central na teologia molinista da 'ciência média' (scientia media).A menção à eleição de Jacó sobre Esaú refere-se ao debate protestante sobre predestinação (Romanos 9), contrastando a visão molinista com o calvinismo.A distinção entre atos 'milagrosos' (como a conversão de São Paulo) e atos pecaminosos (como os crimes dos irmãos de José) reflete a teologia moral católica pós-Trento, que nega a predefinição divina do mal.

13. Em sexto lugar: Nossos oponentes argumentam da seguinte forma: A conversão de São Paulo, de Maria Madalena e do ladrão na cruz aconteceu por meio de uma ação ou ajuda de Deus que é eficaz por si mesma, e Deus já havia planejado desde a eternidade que essas conversões ocorressem por meio dessa ajuda. Além disso, a liberdade de escolha dessas três pessoas estava em harmonia com esses planos divinos. Portanto, devemos aceitar que Deus planejou essas ações com uma ajuda eficaz por si mesma e, ao mesmo tempo, reconhecer que isso não prejudica a liberdade de nossa vontade.
O argumento dos 'adversários' alude aos teólogos calvinistas e tomistas que defendiam a graça eficaz irresistível, contra a qual Molina defende a cooperação livre do arbítrio.

14. Sobre esse ponto, precisamos rejeitar a ideia de que essas conversões aconteceram por meio de um auxílio divino tão poderoso que o livre-arbítrio de São Paulo, Maria Madalena e do ladrão, uma vez influenciado por esse auxílio, não pudesse recusar. O Concílio de Trento afirma isso sem exceções, referindo-se à graça que leva o pecador à conversão. Portanto, o fato de que o livre-arbítrio de São Paulo, Maria Madalena e do ladrão tenha sido movido a consentir e cooperar com esse auxílio, resultando em arrependimento e conversão, dependeu da vontade livre deles. Eles poderiam, se quisessem, tornar esse auxílio ineficaz ao não consentir ou cooperar com ele.
O Concílio de Trento (1545-1563), mencionado aqui, definiu na Sessão VI (1547) que a justificação requer cooperação humana com a graça, rejeitando tanto o pelagianismo quanto a doutrina protestante da 'servidão da vontade'.

Para entender melhor, é importante notar que nada, exceto a visão clara de Deus, obriga a vontade a agir. A vontade sempre permanece livre para agir ou não, embora, quanto maior for a bondade percebida em algo, maior será a atração que isso exerce sobre a vontade e menor será a dificuldade. Assim, a vontade se inclina mais facilmente e com mais frequência para agir ou desejar algo, graças à sua liberdade. No entanto, ela sempre mantém a liberdade de se abster de agir, pois nada a obriga a agir. Essa liberdade é suficiente para que um ato seja meritório, desde que seja moralmente bom e realizado por alguém em estado de graça. Por exemplo, quando alguém está envolvido com as coisas deste mundo, quanto maior for o bem material oferecido e menor a dificuldade para obtê-lo, mais facilmente e frequentemente ele o desejará. Se alguém tiver a oportunidade de ganhar milhares de moedas de ouro ou um reino, ele provavelmente o desejará imediatamente, mas ainda assim o fará livremente. Se ele desejar isso com pecado, mesmo que venial, ele estará pecando, mas isso não aconteceria se ele não pudesse se abster de agir. Da mesma forma, Deus pode iluminar o pecador interiormente com uma luz tão intensa que ele reconheça seus pecados, os danos que causaram e a bondade de Deus. A vontade do pecador, junto com sua parte sensível, pode se mover para o arrependimento e o amor após ser inundada por um deleite tão forte que é certo que ele consentirá sem demora, com a ajuda divina. No entanto, ele ainda será livre para se abster de agir, se assim o desejar. Mas é muito raro, ou quase nunca, que ele se abstenha após receber uma luz tão intensa e uma ajuda tão poderosa, especialmente se houver algum sinal externo que o leve a agir, como a luz do céu que cercou São Paulo, fazendo-o cair e aparecendo-lhe Cristo, que disse: 'Saulo, Saulo, por que me persegues?... É difícil para ti recalcitrar contra o aguilhão'. Parece que foi assim que ocorreram as conversões de São Paulo, Maria Madalena e o ladrão na cruz. No entanto, não se deve medir outras conversões diárias na Igreja, que ocorrem com ajuda comum e com maior dificuldade, por esses exemplos. Além disso, as conversões de São Paulo,

Maria Madalena e o ladrão poderiam ser mais ou menos intensas, dependendo da cooperação de suas vontades com a ajuda de Deus. Parece que foi isso que Cristo elogiou em Maria Madalena, quando disse: 'Perdoados lhe são os seus muitos pecados, porque ela amou muito'. Também é importante lembrar que, como explicamos em nossos 'Comentários sobre a primeira parte da segunda parte de São Tomás' (questão 10), nesta vida nenhum objeto específico é desejado com uma necessidade tão absoluta que, considerando algum mal que possa trazer, não possa ser rejeitado em algum momento, embora isso raramente aconteça. Por isso, São Paulo, Maria Madalena e o ladrão poderiam ter escolhido não se converter, mesmo com a ajuda divina, devido à dificuldade de evitar o pecado mortal ao longo da vida, o que era necessário para um verdadeiro arrependimento. No entanto, isso quase nunca acontece com uma ajuda tão grande. Portanto, essas conversões também podem ser definidas de acordo com o Concílio de Trento, que afirma que o livre-arbítrio do homem, movido e incitado por Deus através da graça, pode discordar, se assim o desejar.
A citação 'Saulo, Saulo, por que me persegues?' é de Atos 9:4-5, narrando a conversão de Paulo no caminho de Damasco.A referência a Lucas 7:47 ('Perdoados lhe são os muitos pecados...') liga-se à tradição patrística que identifica Maria Madalena com a mulher pecadora dos Evangelhos.A distinção entre 'graça suficiente' e 'graça eficaz' é central na controvérsia de auxiliis entre molinistas e tomistas no século XVI.

15. Em sétimo lugar: Nossos oponentes argumentam da seguinte forma: Deus predeterminou, por meio de Sua cooperação — ou de um auxílio eficaz por Si mesmo — cada um dos atos meritórios da Virgem Maria e de outros que também foram confirmados na graça, especialmente aqueles atos que cumpriam os mandamentos e que os confirmados eram obrigados a realizar para não serem acusados de cair em pecado mortal e perder a graça. No entanto, isso não eliminou a liberdade daqueles que foram assim confirmados, pois, embora não pudessem deixar de realizar esses atos em um sentido composto (já que seria contraditório alguém, estando confirmado na graça, não realizar o ato que é obrigado a fazer para não cair em pecado mortal), o fato de que poderiam não realizá-los em um sentido dividido foi suficiente para que se dissesse que agiram livremente e, portanto, de forma meritória. Assim, as predeterminações por meio da cooperação divina e do auxílio eficaz por Si mesmo devem ser aceitas. Além disso, o fato de que, se essa predeterminação ocorre, um ato predeterminado não possa deixar de se realizar em um sentido composto, não elimina o livre-arbítrio, pois basta que o ato possa não se realizar em um sentido dividido.
O termo 'confirmação na graça' refere-se à doutrina católica de que certos indivíduos (como Maria) receberam graça especial para não pecar mortalmente. Na teologia protestante, a perseverança dos santos é entendida como obra contínua de Deus, não como estado irrevocável.'Sentido composto' (necessidade hipotética) e 'sentido dividido' (possibilidade lógica) são distinções escolásticas para conciliar liberdade humana e presciência divina. Molina usa esses conceitos para defender a compatibilidade entre graça eficaz e liberdade.

16. Embora seja verdade que esses atos foram predeterminados, como explicamos anteriormente, devemos negar que eles foram predeterminados por meio de um auxílio eficaz por si só, como este argumento sugere. A Virgem Maria e outros que foram confirmados na graça sempre tiveram a liberdade de não realizar esses atos, mesmo com a graça e o auxílio de Deus. Eles poderiam ter

rejeitado esse auxílio, tornando-o ineficaz no momento em que agiram. Se não tivessem essa liberdade, seus atos não seriam verdadeiramente meritórios. Não podemos negar à Virgem Maria e aos justos confirmados na graça o elogio de que 'poderiam ter feito o mal, mas não o fizeram.'
A citação 'Poderia ter feito o mal e não o fez' remete à tradição patrística (ex: Ambrósio sobre Maria), mas não é citação bíblica direta. Reflete a visão católica da impecabilidade marial, rejeitada pelo protestantismo que afirma que todos pecaram (Romanos 3:23).

A confirmação na graça acontece quando Deus decide dar a alguém, durante toda a vida, uma graça tão grande e ajuda suficiente para que Ele saiba que, por causa disso, essa pessoa nunca vai cometer um pecado grave, mesmo que pudesse fazê-lo sem essa ajuda. Isso também depende de Deus mostrar que Ele decidiu proteger essa pessoa dessa maneira. Da mesma forma, Deus protegeu a Virgem Maria de cometer qualquer pecado pequeno, porque Ele deu a ela, durante toda a vida, uma graça muito grande e dons e ajuda suficientes. Ele decidiu, desde sempre, dar a ela essa graça e ajuda, sabendo que, por causa disso, ela não cometeria nem mesmo pecados pequenos, embora pudesse ter cometido, se quisesse. A certeza de que alguém confirmado na graça não vai cometer pecados graves no resto da vida, e por isso não vai perder a graça, vem do fato de que Deus sabe que, com essa graça e ajuda, isso vai acontecer por causa da liberdade da pessoa. Mas isso não significa que a ajuda de Deus seja tão forte que a pessoa não possa pecar. A eficácia dessa ajuda depende da liberdade da pessoa, se ela decide cooperar ou não. Por exemplo, podemos considerar que São Pedro foi confirmado na graça a partir do dia de Pentecostes porque Deus decidiu dar a ele uma graça completa e ajuda suficiente, e porque Deus sabia que, com essa graça e ajuda, São Pedro não cometeria pecados graves pelo resto da vida. Mas Deus sabia disso porque São Pedro, fortalecido com esses dons, escolheria não pecar. Portanto, o fato de que alguém confirmado na graça não vai deixar de cumprir os mandamentos que são obrigatórios sob pena de pecado grave não tira a liberdade dessa pessoa de não cumpri-los, se ela quiser. Se ela não tivesse a intenção de cumprir esses mandamentos, o que está ao seu alcance, Deus não teria previsto isso, e não poderíamos considerar São Pedro confirmado na graça dessa maneira.
A menção a São Pedro após Pentecostes (Atos 2) ilustra a doutrina da perseverança. O protestantismo rejeita a 'confirmação na graça' como estágio especial, enfatizando a segurança da salvação pela fé (João 10:28-29) e a sustentação divina.'Presciência divina' versus 'liberdade humana' reflete o debate entre molinismo (ciência média) e calvinismo (predestinação). A posição protestante histórica nega que a liberdade humana seja condição para a presciência divina.

17. Por fim, nossos oponentes argumentam da seguinte forma: Deus predeterminou, por meio de uma ajuda eficaz em si mesma, os atos de nosso Senhor Jesus Cristo, especialmente a graça pela qual Cristo cumpriu o mandamento do Pai de redimir a humanidade com sua própria morte. Como Cristo era ao mesmo tempo Deus, ele não poderia pecar e, portanto, não poderia deixar de realizar o ato que cumpriu o mandamento. No entanto, ele realizou esse ato livremente; caso contrário, o ato não teria sido meritório e, consequentemente, não teria redimido a humanidade, o que seria uma heresia. Assim, a necessidade composta de realizar um ato — seja porque foi predeterminado por uma ajuda eficaz em si mesma, seja porque por meio desse ato o mandamento é cumprido por alguém que, sendo ao mesmo tempo Deus e homem, não pode pecar de forma alguma — não elimina a liberdade absoluta nem o mérito desse ato. Basta que o ato seja livre em sentido dividido, como foi o caso do ato de Cristo. Por

isso, as predeterminações por meio de uma ajuda eficaz em si mesma não devem ser rejeitadas como se eliminassem a liberdade dos atos, pois, para que haja liberdade, basta que um ato predeterminado possa não ser realizado em sentido dividido, como devemos necessariamente afirmar sobre o ato de Cristo.
A discussão sobre a liberdade de Cristo mesmo sendo impecável (Hebreus 4:15) reflete debates cristológicos medievais. O protestantismo enfatiza que o mérito de Cristo é único e suficiente (Romanos 5:18-19), não comparável aos atos humanos.

Sobre a impecabilidade e a liberdade de Cristo: Este tópico explora a natureza única de Jesus Cristo, que, sendo plenamente humano e plenamente divino, era incapaz de pecar (impecabilidade) e, ao mesmo tempo, possuía uma liberdade perfeita. A impecabilidade de Cristo não diminui sua liberdade, mas a eleva, pois Ele escolheu sempre o bem, alinhando-se perfeitamente com a vontade de Deus. Essa liberdade perfeita é um modelo para os cristãos, mostrando que a verdadeira liberdade não é a capacidade de escolher entre o bem e o mal, mas a capacidade de escolher sempre o bem, em conformidade com a vontade divina.

18. Este argumento nos leva a explicar, fora do contexto usual, três pontos importantes: primeiro, por que seria contraditório que Cristo, enquanto buscava a felicidade eterna, tivesse pecado; segundo, por que Cristo tinha a liberdade de não realizar algo que, se omitido, o tornaria culpado; e terceiro, por que ele mereceu recompensa ao cumprir tanto os mandamentos gerais — como está escrito em João 15:10: 'Se guardardes os meus mandamentos, permanecereis no meu amor, assim como eu guardei os mandamentos de meu Pai e permaneço no seu amor' — quanto o mandamento específico do Pai de enfrentar sua própria morte para a salvação da humanidade, como vemos em João 10:18, onde Cristo diz sobre sua morte: 'Este é o mandamento que recebi de meu Pai'; e em João 14:31, sobre sua paixão e morte, ele afirma: '... conforme o mandamento que meu Pai me deu, assim faço. Levantai-vos, vamos daqui'; e em Filipenses 2:8: '... humilhou-se a si mesmo, tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz...'; e em Hebreus 5:8: 'Embora fosse Filho, aprendeu a obediência por meio dos sofrimentos.'
O conceito de 'beatitude' refere-se ao estado de perfeita felicidade na visão beatífica de Deus, objetivo último da existência humana na teologia cristã. A impecabilidade de Cristo está ligada à doutrina da união hipostática (Concilio de Calcedônia, 451 d.C.), que afirma a coexistência das naturezas divina e humana em Cristo sem confusão ou separação.A referência aos 'méritos' de Cristo relaciona-se com a doutrina medieval da satisfação vicária, onde as ações meritórias de Cristo compensam o pecado humano. A obediência até a morte (Filipenses 2:8) foi um tema central nas controvérsias sobre a liberdade humana versus a onisciência divina no período escolástico.

19. Para facilitar o entendimento, é importante notar que existe uma grande diferença entre o que é devido à natureza humana assumida pelo Verbo por causa da união ou da graça da união, e o que é próprio dessa natureza apenas pela união, sem considerar outros dons que possam ser dados por causa da graça da união. O Verbo, como Verbo, não influencia diretamente a natureza humana que assumiu, mas estabelece uma relação de dependência sem qualquer tipo de mediação causal. Embora seja toda a Trindade, entendida como um único Deus, que realiza eficazmente a união hipostática, através de uma influência sobre a humanidade que confere à natureza humana um ser sobrenatural, dependente do

Verbo e, portanto, unida ao Verbo divino. Por isso, a natureza assumida, em virtude dessa união, não possui outras capacidades além daquelas que teria se existisse por si mesma ou em seu próprio sujeito. A 'união hipostática' é um termo técnico do cristologia patrística que descreve a união das naturezas divina e humana na única pessoa (hipóstase) de Cristo. A 'graça da união' (gratia unionis) era um conceito tomista que Molina discute, referindo-se aos dons sobrenaturais concedidos à humanidade de Cristo em virtude de sua união com o Verbo.A distinção entre natureza humana 'assumida' e 'abandonada a si mesma' reflete debates medievais sobre a possibilidade teórica de uma natureza humana separada (como em Hugo de São Vitor) versus a dependência ontológica radical do ser criado (Agostinho).

20. Assim como, no sacramento da Eucaristia, ocorre a transubstanciação do pão no corpo de Cristo, os acidentes que estavam na substância do pão passam a existir por si mesmos, sustentados por um influxo sobrenatural da Trindade. Eles não recebem um novo ser, mas mantêm o mesmo ser, agora independente do sujeito original, fortalecidos por esse influxo divino que compensa a falta do sujeito material necessário para sua existência. Da mesma forma, a natureza humana de Cristo, que por si mesma implicaria uma subsistência independente, é mantida pela Trindade em dependência do suposto do Verbo, ao qual está unida. Esse influxo divino não confere um novo ser à natureza humana, mas sustenta o mesmo ser, agora dependente do Verbo, de modo mais digno e elevado do que se subsistisse por si mesma.
A analogia com a transubstanciação eucarística revela o contexto tridentino de Molina, já que o Concílio de Trento (1545-1563) havia reafirmado dogmaticamente esta doutrina contra os reformadores. A discussão sobre acidentes sem substância remonta à metafísica aristotélica adotada pela escolástica.A distinção entre 'ser enfraquecido' e 'sustentado no Verbo' relaciona-se com a doutrina tomista da existência participada (STh III, q.17), onde a humanidade de Cristo recebe seu ser não autonomamente, mas através da hipóstase divina.

21. A partir disso, podemos entender facilmente que a natureza humana, ao ser assumida pelo Verbo divino, recebe a graça da união, ou seja, o Verbo se torna o seu suporte. Assim como a natureza humana permite ao Verbo ser este homem que é ao mesmo tempo verdadeiro Deus, ela também, por sua vez, recebe do Verbo uma dignidade infinita. Essa dignidade faz com que as obras realizadas por essa natureza humana tenham mérito e valor infinito. Além disso, embora a natureza humana alcance a graça da união por meio de sua assunção, e essa graça seja a raiz e origem de todos os dons que o homem, que é ao mesmo tempo o Filho unigênito do Pai, deve possuir, sem esses dons, ela não teria mais poder do que teria se existisse por si mesma ou em seu próprio suporte. Por isso, assim como a natureza humana, mesmo assumida, poderia morrer (como aconteceu com Cristo) e sofrer as mesmas calamidades e misérias que todos os mortais sofrem, ela também poderia experimentar os desejos naturais, as paixões e as rebeliões contra a razão que os outros seres humanos experimentam — em maior ou menor grau, dependendo de sua constituição física. Além disso, ela teria a liberdade natural de escolha, podendo tanto resistir quanto consentir, exatamente como faria se existisse por si mesma. Portanto, assim como a natureza humana de Cristo precisou da luz da glória para contemplar a essência divina e ter uma alma bem-aventurada, ela também precisou da glória do corpo e dos dons que, a partir da ressurreição, transformaram seu corpo, tornando-o imortal, incapaz de sofrer e dotado de todas as

características dos corpos gloriosos. Da mesma forma, para que, durante sua vida terrena, a parte sensível de sua natureza não fosse dominada por paixões e desejos contrários à razão, ela precisou, por um lado, da plenitude da graça habitual e das virtudes e, por outro, de dons como a justiça original, que refreavam e mantinham a parte sensível sob controle. O mesmo se aplica a outros dons necessários para outras funções e propósitos.
O termo 'suposto' refere-se ao conceito teológico de 'suppositum', que na cristologia indica a pessoa (o Verbo divino) que subsiste nas naturezas divina e humana de Cristo. A 'graça da união' é a doutrina da união hipostática, definida no Concílio de Calcedônia (451 d.C.), que afirma que Cristo possui duas naturezas (divina e humana) inseparáveis em uma única pessoa. A 'justiça original' alude ao estado de perfeição humana antes da Queda, um conceito-chave na teologia da redenção.

22. Além disso, observe-se que, embora a Cristo ou à sua humanidade se devesse, em virtude da graça da união, tudo o que alcançou após sua ressurreição, no entanto, em primeiro lugar, como Deus decidiu encarnar-se para que Cristo, através de seus méritos e de sua morte, redimisse o gênero humano — ao mesmo tempo que, com sua vida santíssima e perfeita, oferecia aos mortais um exemplo ilustríssimo que os instruísse em todo gênero de virtudes e de perfeição e os estimulasse e urgisse vigorosamente a imitá-lo — e, em segundo lugar, como chegar por méritos próprios à glória e exaltação do corpo suporia para Cristo uma glória maior que ter estado em posse delas desde o princípio, por essas razões, daí se segue que, embora esse corpo santíssimo tivesse alcançado — desde o momento de sua concepção no útero da Virgem por obra do Espírito Santo — uma compleição perfeita e sua alma tivesse contemplado a essência divina e, além disso, Cristo inteiro, em corpo e alma, tivesse se enchido de hábitos e dons que não eram contrários ao fim da encarnação — do qual falamos anteriormente —, nem ao estado de quem peregrina para a beatitude e ao mesmo tempo a compreende, no entanto, não teria recebido a glória do corpo até o momento de sua ressurreição, embora esta não seria a única que Deus teria impedido milagrosamente que se seguisse da glória da alma, mas ao mesmo tempo também lhe teria comunicado a visão de sua essência, o amor beatífico e sua fruição de tal modo que, além da natureza desses bens, refreando os efeitos que daí teriam de seguir-se por necessidade de natureza, teria deixado que a vontade de Cristo fosse capaz de experimentar dor e tristeza, dotando-a de liberdade para cumprir ou não os preceitos que obrigavam sob perigo de agir culposamente, exatamente como se a alma de Cristo tivesse carecido de glória, porque isso era necessário para que pudesse agir meritòriamente, para que redimisse o gênero humano com sua vida inocente e com sua morte, para que, de maneira tão louvável e honrosa, deixasse aos mortais o exemplo ilustríssimo de sua vida e para que alcançasse a glória e exaltação de seu corpo. De fato, desde o momento de sua concepção no útero da Virgem até que exalou sua alma na cruz, Cristo pôde considerar-se peregrino para a beatitude — compreendendo-a simultaneamente — pela seguinte razão, a saber, porque a glória de sua alma estava reprimida até tal ponto que sua vontade possuía liberdade para cumprir ou não os preceitos, exatamente como se tivesse carecido dessa glória e tivesse sido um simples peregrino para a beatitude.
A menção à 'encarnação para redimir o gênero humano' refere-se à doutrina da satisfação vicária, desenvolvida por Anselmo de Cantuária (séc. XI). A 'visão da essência divina' relaciona-se à visão beatífica, tema debatido na Idade Média, especialmente por Tomás de Aquino. O 'estado de peregrino' remete ao status viatoris, condição humana antes da glória celestial.

23. Vamos concluir a refutação do argumento mencionado, com base no que explicamos até aqui: se considerarmos Cristo em relação à graça da união, devemos afirmar que Cristo não poderia pecar de forma alguma, como Santo Agostinho e outros Padres da Igreja ensinam. Isso porque, devido à união com a divindade, era impossível que Deus permitisse que Cristo pecasse. Seria completamente inadequado e indigno que o Verbo divino, mesmo por meio da natureza humana assumida, cometesse pecado. Assim como é impossível que Deus minta — não por falta de poder, mas porque mentir é incompatível com Sua natureza infinita e bondosa —, também era impossível que Cristo pecasse. Não porque Ele, em Sua humanidade, não tivesse a capacidade de escolher o pecado, mas porque Deus não permitiria isso, já que o pecado é totalmente oposto à bondade infinita do Verbo divino. Portanto, a providência divina agiu de modo a preservar a liberdade de Cristo, essencial para o mérito de Suas ações e para os propósitos que discutimos, garantindo que Ele não pecasse. Além disso, como já explicamos, Cristo não poderia pecar em sentido composto, pois Ele foi confirmado na graça e no bem por meio de dons e auxílios divinos superiores, até mesmo mais do que Sua mãe, a Virgem Maria. Seria contraditório que alguém confirmado na graça e no bem pecasse em sentido composto, embora, em sentido dividido, isso fosse possível. Se Cristo tivesse pecado, apesar dos dons recebidos, isso significaria que Deus não teria previsto que Ele não pecaria, o que tornaria impossível considerá-Lo confirmado na graça e no bem, como já explicamos anteriormente.
Santo Agostinho (354-430 d.C.) foi um dos Padres da Igreja cujas obras influenciaram a doutrina da graça. O conceito de 'confirmado na graça' refere-se à preservação definitiva do pecado, associado tradicionalmente à Virgem Maria e, neste caso, estendido a Cristo. A distinção entre 'sentido composto' e 'sentido dividido' vem da escolástica medieval, analisando possibilidades lógicas na ação divina.

Se considerarmos Cristo como alguém em jornada rumo à bem-aventurança, e se entendermos que a glória de sua alma dependia dos propósitos que mencionamos, de modo que Ele não perdesse a liberdade de transgredir os mandamentos, como acontece com os outros bem-aventurados que não estão simultaneamente em peregrinação para a beatitude, então podemos compreender melhor sua luta. Cristo enfrentou sua morte com grande dificuldade e angústia, realizando obras árduas e dolorosas para a salvação da humanidade. Como lemos em Lucas 12:50: 'Tenho que passar por um batismo, e como estou angustiado até que isso se cumpra!'; e em Mateus 26:37-39: '...Ele começou a entristecer-se e angustiar-se' (em Marcos 14:33, lemos: '...começou a sentir medo e angústia'). Então, Ele disse: 'Minha alma está profundamente triste, a ponto de morrer; fiquem aqui e vigiem comigo.' E, adiantando-se um pouco, prostrou-se com o rosto em terra, orando: 'Meu Pai, se for possível, afasta de mim este cálice; contudo, não seja como eu quero, mas como tu queres.' Sua agonia foi tão intensa que Ele suou gotas de sangue, que caíram no chão, conforme relatado em Lucas 22:42. Isso também é confirmado por Hebreus 4:15: 'Pois não temos um sumo sacerdote que não possa compadecer-se das nossas fraquezas, mas sim alguém que, como nós, passou por todo tipo de tentação, porém sem pecado'; e por Mateus 27:46: 'Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?' Se considerarmos Cristo dessa forma, é claro que Ele tinha a liberdade de não cumprir tudo o que estava obrigado a fazer por mandamento. No entanto, sua natureza divina e humana, fortalecida pelos dons e auxílios poderosos que recebeu, garantiu que Ele cumprisse tudo perfeitamente até o fim, por meio de sua liberdade.
A citação de Lucas 12:50 e Mateus 26:37-39 remetem à Agonia no Horto, evento central da paixão de Cristo. A referência a Hebreus 4:15 destaca a doutrina da simpatia divina, desenvolvida na teologia do

sacerdócio de Cristo. O grito 'Deus meu, por que me abandonaste?' (Mateus 27:46) foi objeto de debates patrísticos sobre o sofrimento divino.

Por isso, a morte de Cristo não foi apenas voluntária, mas também completamente livre — por liberdade de escolha ou mesmo de resistência —, e ao mesmo tempo foi um mandamento dado a Cristo, sem que uma coisa contradiga a outra. De fato, Cristo ensinou ambas as coisas quando, conforme lemos em João 10:17-18, disse: 'Por isso o Pai me ama, porque eu dou a minha vida para retomá-la. Ninguém a tira de mim, mas eu a dou por minha própria vontade. Tenho autoridade para dá-la e autoridade para retomá-la. Este é o mandamento que recebi do meu Pai.'
Cristo, em sua natureza divina e humana, exerceu livre vontade ao oferecer sua vida, conforme ensinado em João 10:17-18. Isso reflete a doutrina da 'união hipostática' (união das naturezas divina e humana em Cristo sem confusão), fundamental para entender sua obediência voluntária ao Pai.

A morte de Cristo foi extremamente difícil e dolorosa porque sua natureza humana resistia a ela de maneira intensa, como mostram os testemunhos bíblicos. Romanos 15, 3 confirma isso ao dizer: 'Cristo não buscou sua própria satisfação, como está escrito: Sobre mim caíram os ultrajes daqueles que me ultrajavam'. No entanto, apesar dessa resistência natural ao sofrimento, Cristo, sustentado pelas graças e dons divinos e movido por um amor incomensurável a Deus e ao próximo, demonstrou plena disposição para enfrentar a morte. Isso é evidente em Mateus 26, 41: 'O espírito está pronto, mas a carne é fraca', e no Salmo 18, 6: 'Lança-se alegre, como um valente, a percorrer seu caminho'. Essas passagens indicam que, embora sua carne sofresse, seu espírito estava resoluto em cumprir sua missão até o fim.
A tensão entre a natureza humana de Cristo (que rejeitava a morte) e sua disposição espiritual é explicada pela 'agonia no Getsêmani' (Mateus 26:41), ilustrando a doutrina da 'kenosis' (esvaziamento temporário de privilégios divinos na encarnação). Romanos 15:3 destaca o cumprimento profético do Salmo 69:9, ligando o sofrimento de Cristo ao Antigo Testamento.

Por fim, a morte de Cristo e todas as suas obras foram completas e perfeitas em todos os aspectos, como era necessário para um Redentor tão grandioso como Cristo. Isso serve tanto como exemplo e benefício para nós quanto para a maior glória e honra dEle.

24. Portanto, em relação a este argumento, devemos negar formalmente que Deus tenha predeterminado, por meio de uma ajuda eficaz em si mesma, os atos de Cristo — incluindo aquele pelo qual Ele cumpriu o mandamento do Pai de redimir a humanidade com Sua morte — de tal forma que, diante dessa ajuda, Cristo não tivesse a liberdade de não realizá-los. Isso significaria que Cristo estaria sem liberdade no momento de realizar esses atos e, portanto, sem mérito.
Molina rejeita aqui a visão tomista de 'graça eficaz' (que determina infalivelmente a ação humana), defendendo a 'liberdade de contradição' de Cristo. Isso reflete o debate histórico entre jesuítas (molinistas) e dominicanos sobre predestinação e livre-arbítrio no século XVI.

Sobre a demonstração, já explicamos — mas não por causa da eficácia do auxílio, e sim por outras duas razões — que, em um sentido composto, Cristo não podia pecar e, por isso, também não podia deixar

de realizar esses atos. No entanto, em um sentido dividido e em termos absolutos, isso não tirou de Cristo a liberdade de poder não ter realizado esses atos no mesmo momento em que os realizou.
O termo 'sentido composto' (ou *sensu composito*) e 'sentido dividido' (ou *sensu diviso*) são conceitos da lógica medieval usados na teologia escolástica. O 'sentido composto' refere-se a uma proposição considerada em sua totalidade (ex: 'Cristo não podia pecar' como uma verdade necessária), enquanto o 'sentido dividido' analisa a mesma proposição em partes (ex: 'Cristo, em um momento específico, poderia escolher não realizar um ato virtuoso').A afirmação sobre Cristo não poder pecar está ligada à doutrina da *impecabilidade de Cristo*, baseada na união hipostática (natureza divina e humana inseparáveis, cf. Hebreus 4:15).

Pelo que já foi dito, fica claro que os argumentos adicionais apresentados não provam a necessidade de aceitar que Deus predetermina as coisas por meio de um auxílio eficaz em si mesmo. Isso porque tal auxílio, por sua própria natureza, elimina a liberdade de escolha da pessoa no momento em que ela age.
O 'auxílio eficaz por si mesmo' refere-se à graça eficaz na teologia tomista, que defende que a ação divina predetermina a vontade humana sem violar a liberdade. Molina rejeita isso, argumentando que tal graça anularia a liberdade genuína do arbítrio humano, um ponto central na controvérsia *De auxiliis* entre jesuítas (molinistas) e dominicanos (tomistas) no século XVI.

Além disso, o sentido dividido, conforme entendido por aqueles que defendem essas predefinições, não permite que o livre-arbítrio seja ajudado por um auxílio eficaz por si só. Ele apenas permite que Deus decida conceder ou não esse auxílio, fazendo com que o livre-arbítrio realize ou não o ato em questão, como já explicamos antes. No entanto, esse não é o sentido dividido que distinguimos do composto. No sentido que distinguimos, Cristo — pelas outras duas razões que mencionamos — não poderia pecar, nem deixar de realizar o ato ao qual estava obrigado por preceito, como já explicamos.

# Parte V - Sobre a vontade de Deus

## Discussão 1: Sobre as diferentes interpretações da passagem de 1 Timóteo 2:4: 'Deus deseja que todos os homens sejam salvos'

1. Achei importante incluir nesta Concordia o meu ensinamento sobre este tema, pois ele nos ajudará a compreender melhor como a liberdade da nossa vontade se harmoniza com a providência, a predestinação e a reprovação divinas.
O parágrafo aborda os conceitos teológicos de 'liberdade do arbítrio', 'providência divina', 'predestinação' e 'reprovação divina'. Predestinação refere-se à doutrina de que Deus escolheu certos indivíduos para a salvação, enquanto reprovação (não equivalente a 'condenação ativa' no pensamento protestante clássico) trata da permissão divina da queda dos não eleitos. Esses conceitos foram centrais nos debates entre agostinianos, tomistas e molinistas durante a Contrarreforma.

2. Antes de analisar a questão levantada por Santo Tomás, é importante considerar as interpretações dos teólogos sobre o testemunho de São Paulo que mencionamos anteriormente. Santo Tomás aborda isso em sua resposta ao primeiro argumento deste artigo.
Santo Tomás (1225-1274) foi teólogo medieval cuja 'Suma Teológica' é referência central na escolástica. Os 'Doutores' mencionados são os Doutores da Igreja, título dado a teólogos de especial autoridade como Agostinho, Jerônimo e o próprio Tomás de Aquino (declarado Doutor em 1567).

3. A primeira interpretação é a de Santo Agostinho (Epístola 107 a Vital; Enchiridion, cap. 103; De praedestinatione Sanctorum, cap. 8; Hypognosticon, livro 6, próximo ao final, se é que se trata de um livro de Santo Agostinho), a quem Santo Anselmo segue em seu comentário à mesma passagem de São Paulo. Nos textos mencionados, Santo Agostinho afirma que essa passagem não deve ser entendida de forma geral, aplicando-se a todos os homens, mas apenas àqueles que alcançam a salvação. Ele explica isso em De praedestinatione Sanctorum (cap. 8), dizendo: 'Quando um único professor ensina às crianças em uma cidade, costumamos dizer que ele ensina todas as crianças da cidade. No entanto, não queremos dizer que ele ensina cada criança da cidade, pois há muitas que não são ensinadas por ninguém. Em vez disso, queremos dizer que ele ensina todos os que são ensinados na cidade, usando uma construção ou distribuição que chamamos de acomodada'. Da mesma forma, Santo Agostinho explica em seu Enchiridion que a passagem de João 1:9 ('... que ilumina a todo homem que vem a este mundo') deve ser entendida assim: Cristo ilumina todos os que são iluminados, de modo que ninguém é iluminado exceto por meio dele. Esse mesmo princípio se aplica a outras passagens das Escrituras.
Santo Agostinho (354-430) foi bispo de Hipona e principal formulador da doutrina da graça no cristianismo ocidental. Sua interpretação restritiva de 'todos' em passagens bíblicas (como 1Tm 2:4) influenciou o calvinismo. A citação de João 1:9 é usada para sustentar a graça comum versus graça salvadora. A obra 'Hypognosticon' (século V) foi atribuída a Agostinho na Idade Média, mas hoje é considerada pseudepígrafa.

4. A segunda interpretação é do próprio Santo Agostinho (Enchiridion, cap. 103; De correptione et gratia, cap. 14). Ele explica que, na passagem mencionada, a distribuição não é feita de acordo com cada um dos grupos — como se Deus quisesse que todos os homens de cada grupo se salvassem —, mas de acordo com o grupo de cada um, ou seja: de cada grupo, Deus quer que alguns se salvem. Santo Agostinho também usa essa ideia para explicar passagens como Mateus 23, 23 e Lucas 11, 42, onde se fala sobre pagar o dízimo de todas as hortaliças, ou seja, de cada tipo de hortaliça. 5. A terceira interpretação também vem de Santo Agostinho (De correptione et gratia, cap. 15). Ele diz que Deus quer que todos os homens se salvem, no sentido de que Ele faz com que nós desejemos a salvação de todos, como está em Gálatas 4, 6: 'Deus enviou aos nossos corações o Espírito de seu Filho, que clama: Abba! Pai!'. Como não sabemos quem são aqueles que Deus quer que se salvem, é justo e agradável a Deus que rezemos pela salvação de todos e que, na medida do possível, trabalhemos para ajudar todos a alcançá-la. Esse desejo e essa oração vêm de Deus.
A discussão sobre Mateus 23:23 e Lucas 11:42 refere-se à prática judaica do dízimo detalhista (cf. Levítico 27:30), criticada por Cristo como substituição da justiça pela legalismo. A menção a Gálatas 4:6 enfatiza o papel do Espírito Santo na oração, ligando-se ao conceito de 'graça preveniente' na teologia molinista.

6. A quarta interpretação é a de Santo Tomás e Cayetano, em seus comentários sobre a passagem mencionada de São Paulo, e também a de Marsílio de Inghen (In I, q. 45, art. 1); da mesma forma, outros defendem que esta passagem deve ser entendida não como uma vontade de beneplácito, ou seja, que formalmente esteja em Deus —pois sustentam que esta sempre se cumpre—, mas como uma vontade de sinal, pela qual Deus propõe os preceitos da salvação e a doutrina do Evangelho a todos os homens culpados por não quererem alcançar o conhecimento da verdade, assim como também por não quererem se salvar.
Santo Tomás de Aquino foi um teólogo medieval fundamental na escolástica, enquanto Cayetano (Tommaso de Vio) foi um cardeal e comentarista tomista. Marsílio de Inghen foi um filósofo escolástico do século XIV.A 'vontade de beneplácito' refere-se à vontade eficaz de Deus, que sempre se cumpre, enquanto a 'vontade de sinal' é uma expressão metafórica que indica preceitos divinos (como a doutrina do Evangelho) que dependem da cooperação humana.

Além disso, a vontade de sinal não está formalmente em Deus, mas é um efeito de Deus, ou seja, a promulgação da lei e do Evangelho, a redenção da humanidade realizada por Cristo, entre outros. No entanto, diz-se metaforicamente que esses efeitos são a vontade de Deus, na medida em que são indícios de que é agradável a Deus não apenas que todos se salvem, mas também que cada um ore pela salvação de todos. Da mesma forma, esses efeitos são chamados metaforicamente de vontade de Deus, assim como um testamento, ao expressar a vontade de quem o faz, é frequentemente chamado de 'vontade do testador'.
A 'vontade de sinal' não é uma volição direta em Deus, mas sim os efeitos de Sua ação (como a promulgação da lei e do Evangelho), que servem como sinais de Sua disposição para a salvação. A metáfora do 'testamento' alude à tradição jurídica romana, onde o documento representava a vontade do falecido.

7. Mas tenho uma grande dúvida sobre se, segundo a opinião desses autores, a 'vontade de sinal' significa alguma vontade — mesmo que condicionada — que realmente exista em Deus e pela qual Ele deseja que todos os homens sejam salvos. Ou se, assim como o castigo e a vontade divina de punir os pecadores são chamados metaforicamente de 'ira' — porque Deus produz o mesmo efeito que uma pessoa irada produziria, embora em Deus não haja algo que possa ser formalmente chamado de ira —, da mesma forma, em Deus não há outra vontade pela qual Ele deseje que todos os pecadores sejam salvos, além da vontade pela qual Ele decide mostrar os sinais que realmente mostra. Nesse caso, essa vontade seria, em relação aos sinais, uma 'vontade de beneplácito' e, além disso, eficaz. Mas os próprios sinais externos e também a vontade interna de Deus são chamados metaforicamente de 'vontade de que todos os homens se salvem', porque Deus, com uma vontade eficaz, exibe os sinais como os exibiria alguém que, de maneira condicional, desejaria que todos fossem salvos, se não dependesse dos homens. No entanto, em Deus não há nenhuma vontade — nem mesmo condicionada — pela qual Ele queira que todos os homens se salvem. Certamente, Santo Tomás parece defender isso claramente no texto citado. Primeiro, ao explicar a passagem, ele fala apenas de uma 'vontade de sinal', como se em Deus não houvesse uma 'vontade de beneplácito' pela qual Ele quisesse que todos os homens fossem salvos. Depois, ele explica a mesma passagem de quatro maneiras relacionadas a uma

'vontade de beneplácito'. As três primeiras já apresentamos com base em Santo Agostinho; mas a quarta acrescenta que a passagem deve ser entendida como referente a uma vontade antecedente ou condicionada, se não dependesse dos homens, como discutiremos mais adiante. Sem dúvida, Santo Tomás coloca essa vontade sob a 'vontade de beneplácito', a menos que digamos que ele, no texto mencionado, pretendia sugerir, por meio dessa 'vontade de sinal', a vontade condicionada que existe em Deus pela qual Ele deseja que todos os homens se salvem, se não dependesse deles — como comentaremos mais adiante, no final do artigo 11, sobre as palavras de Santo Tomás —, e que ele usa, no texto mencionado, a 'vontade de beneplácito' em um sentido amplo, distinto da 'vontade de sinal'.
A discussão sobre 'vontade condicionada' reflete o debate teológico sobre a compatibilidade entre a graça divina e o livre arbítrio. A 'ira' divina, citada como analogia, é um antropomorfismo bíblico (ex.: Romanos 1:18) para descrever a justiça de Deus, sem atribuir emoções humanas a Ele.Santo Tomás distingue 'vontade antecedente' (desejo condicional de salvação universal) e 'consequente' (vontade final que considera a resposta humana), tema central na teologia molinista.

8. A partir da opinião que acabamos de apresentar, Escoto e Occam (In I, dist. 46), entre outros, se afastam muito pouco ou nada. Eles negam completamente que em Deus possa existir uma vontade de beneplácito que não se cumpra e, portanto, também não uma vontade pela qual Ele deseje que todos os homens se salvem de forma absoluta. Da mesma forma, eles não aceitam a ideia de uma vontade condicional em Deus. Embora afirmem que Deus deseja, com uma vontade antecedente, que todos os homens se salvem, mas não com uma vontade consequente, eles entendem a 'vontade antecedente' como a vontade eficaz pela qual Deus quis conceder — e de fato concede — a todos, sem exceção, dons naturais, leis justas e auxílios suficientes para alcançar a salvação. Dessa forma, pode-se dizer que, por parte de Deus, Ele deseja que todos os homens se salvem. Essa vontade eficaz, na medida em que se refere a algumas das condições que levam à salvação, mas que não são suficientes sem a cooperação do livre arbítrio (com Deus disposto a ajudar), é chamada de 'vontade antecedente'. Por meio dela, Deus deseja que, na medida em que depende dEle, todos os homens se salvem. No entanto, isso não significa que em Deus exista uma vontade pela qual Ele deseje condicionalmente que todos os homens, sem exceção, se salvem. Por isso, Marsílio de Inghen afirma corretamente, no texto citado, que a vontade da qual esses teólogos falam não difere da vontade de sinal.
Escoto (Duns Scotus) e Occam (Guilherme de Ockham) foram teólogos franciscanos que enfatizaram a liberdade divina. A 'vontade antecedente' aqui é reinterpretada como a provisão divina de dons naturais e graça suficiente (conceito semipelagiano), contrastando com a visão tomista de vontade condicionada.

9. A última interpretação da passagem mencionada é a que São João Damasceno oferece em 'De Fide Orthodoxa' (livro 2, capítulo 29), onde ele discute a providência divina. Ele ensina que, entre as coisas que estão sob a providência e vontade de Deus, aquelas que não dependem do livre arbítrio são governadas apenas pela providência e vontade divinas. Portanto, Deus quis que tudo o que acontece ocorresse com Sua vontade absoluta, pois Ele fez no céu e na terra tudo o que quis. Damasceno diz: 'Assim, é Deus quem faz e provê; Ele possui virtude criadora, e Sua boa vontade é contentiva e provedora. Pois Deus fez no céu e na terra tudo o que quis, e ninguém resiste à Sua vontade. Ele quis que tudo acontecesse, e tudo aconteceu; Ele quer que o mundo se mantenha, e ele se mantém. E Ele

pode fazer e faz tudo o que quer.' Ele continua: 'Digo: todas as obras de providência que não estão em nós — isto é, que não dependem de nosso poder —... pois todas as coisas que estão em nós não só dependem da providência, mas também de nosso livre poder e arbítrio... mas algumas dependem da providência por aceitação — isto é, os bens que dependem de nosso livre arbítrio — e outras por permissão, a saber, os males, tanto de culpa quanto de aflição, de ignomínia e de castigo, que — às vezes por nosso livre arbítrio, às vezes por outro alheio —, Deus nos permite com Sua providência em consideração dos melhores fins, como explica por extenso.' Ele acrescenta: 'Convém saber que a escolha do que deve ser feito está em nosso poder; o fim das boas ações se alcança com a cooperação de Deus — que coopera com justiça com aqueles que, com reta consciência, escolhem o bem segundo Sua presciência — e o fim das más ações se alcança com o justo abandono de Deus, também segundo Sua presciência... No entanto, há dois tipos de abandono: o abandono dispensador, corretivo e instrutor; e o abandono final e desesperado. O abandono dispensador e instrutor serve para corrigir, salvar e fazer que o sujeito instruído alcance a glória à imitação de outros ou para glória de Deus. O abandono final ocorre quando, apesar de Deus fazer tudo o necessário para que o homem possa alcançar a salvação, este permanece incorrigível e incapaz de curar-se por própria decisão. Então, ele é entregue à perdição final, como Judas. Que Deus aparte isso de nós e não nos abandone desta maneira!... Não há que calar que todos os danos miseráveis que sofrem aqueles que os recebem pronunciando uma ação de graças, perseguem a salvação destes e por isso estes danos se produzem com vistas à sua utilidade sobre quem os sofre; tampouco há que calar que Deus quer, sobretudo e com vontade antecedente, que todos os homens se salvem e alcancem Seu reino. De fato, Ele não nos criou para castigar-nos, mas para nos fazer participantes de Sua bondade, na medida em que Ele mesmo é bom. Mas na medida em que também é justo, quer que os pecadores sejam castigados... Assim, se diz que a primeira vontade é antecedente e aceitação que depende de Deus; e a segunda vontade é consequente e permissão cuja existência se explica por nós. Por isso, é uma vontade dupla: a primeira é dispensadora e instrutora de nossa salvação; a segunda abandona já sem esperanças ao pecador a seu castigo final, como já dissemos... E se realizamos as obras boas que dependem de nós, Deus as quer de maneira muito especial e as aceita com vontade antecedente. Mas se realizamos obras más e más de verdade, nem as quer de maneira especial, nem as quer com vontade consequente; não obstante, outorga liberdade ao arbítrio para realizá-las. Pois o que acontece de maneira necessária, não é obra racional, nem virtuosa, etc.' Quis oferecer estas palavras de São João Damasceno para que se entenda melhor seu pensamento, posto que ele foi o primeiro a introduzir a conhecida distinção entre vontade divina antecedente e vontade divina consequente, recorrendo a esta distinção para explicar a passagem citada de São Paulo. Diga o que disser Gregório de Rimini (In I, d. 46), é evidente que Damasceno ensina o mesmo que Santo Tomás, como também afirmam outros escolásticos.
São João Damasceno (século VIII) foi um teólogo patrístico grego, conhecido por sistematizar a doutrina ortodoxa. Sua distinção entre 'vontade antecedente' (desejo divino inicial de salvação universal) e 'vontade consequente' (vontade divina que considera as respostas humanas) tornou-se influente na teologia medieval.Gregório de Rimini (século XIV) foi um teólogo agostiniano envolvido nos debates sobre predestinação, representando a corrente dos 'agostinianos radicais'.

10. Para entender isso, primeiro é importante saber que Damasceno não faz distinção entre vontade antecedente e vontade consequente em relação a tudo o que Deus deseja, mas apenas em relação ao que

depende do livre-arbítrio das criaturas. Segundo ele, isso não está apenas nas mãos da providência divina, mas também do nosso próprio arbítrio e capacidade de escolha.

11. Em segundo lugar: É importante entender que, quando Deus, o Ser Supremo, decidiu desde a eternidade criar os anjos e os primeiros humanos para que desfrutassem da felicidade eterna, Ele realmente desejou, sem fingimento, tanto para uns quanto para outros, essa felicidade eterna e os meios necessários para alcançá-la. Esse foi o propósito pelo qual Ele decidiu criá-los. Se, naquele momento, Ele não tivesse desejado para todos os humanos a felicidade eterna e os meios para alcançá-la, então Ele nem teria decidido criá-los, e não poderíamos dizer que Ele criou todos os humanos para que alcançassem a felicidade, mas apenas alguns. Dizemos que os humanos foram criados para a felicidade eterna pela vontade de Deus, de modo que possam alcançá-la, mesmo que isso não esteja em suas próprias mãos. Além disso, ninguém ousaria dizer, nem seria correto dizer sem prejudicar a fé católica, que Deus não decidiu desde a eternidade criar todos os humanos que Ele criou em um momento do tempo com um propósito específico — ou seja, a felicidade eterna.
'Beatitude sempiterna' refere-se à felicidade eterna na visão beatífica de Deus, objetivo último da criação humana segundo a doutrina católica.O parágrafo reflete o debate histórico entre predestinação e livre-arbítrio, afirmando a posição católica de que Deus deseja genuinamente a salvação de todos (1Tm 2:4), sem negar a liberdade humana.

No entanto, para que o propósito de Deus ao criar anjos e humanos fosse ainda mais honroso, Ele o relacionou com os méritos deles e com outras razões justíssimas. Embora, ao decidir criá-los para a felicidade eterna, Deus genuinamente desejasse que alcançassem essa felicidade e todos os meios necessários para isso, Ele não o fez de forma absoluta, mas condicionada ao livre arbítrio. Isso inclui tanto o livre arbítrio de cada indivíduo quanto o do primeiro homem, Adão, em relação a certos dons que Deus decidiu conceder a ele, com o objetivo de que seus descendentes também os recebessem, como já explicamos em nossos comentários à questão 14, artigo 13 (disputa 3).
'Dons gratuitos' alude à graça santificante e aos dons sobrenaturais, conceito central na teologia sacramental.A menção ao 'primeiro pai' (Adão) referencia a doutrina do pecado original e sua transmissão à humanidade (Rm 5:12-19).O conceito de 'méritos' na teologia católica indica que as boas obras cooperam com a graça para a salvação, diferindo da visão protestante de sola fide.

12. Em terceiro lugar: É importante entender que, ao prever a queda da humanidade, Deus decidiu enviar um redentor universal. Os méritos desse redentor se aplicariam a todos os seres humanos, de acordo com certas condições, na medida em que isso dependesse do redentor. Deus também desejou que todos alcançassem a felicidade eterna e os meios necessários para isso, mas não de forma absoluta. Esse desejo dependia tanto do livre-arbítrio humano quanto das circunstâncias e eventos do mundo. Após a queda, não era razoável que a humanidade recuperasse o estado de felicidade original nem que fosse protegida dos perigos e misérias inerentes à sua natureza e à ordem do universo. Era justo que, como consequência do pecado, a humanidade enfrentasse sofrimentos nesta vida. No entanto, Deus, como criador de todas as coisas, providenciou que a graça conquistada pelo redentor aperfeiçoasse a natureza humana, capacitando-a a alcançar o fim sobrenatural, conforme explicado anteriormente.

O termo 'justiça original' refere-se ao estado de perfeição e harmonia que Adão e Eva possuíam antes do pecado original, conforme a doutrina agostiniana. A 'árvore da vida' (Gênesis 2:9) simbolizava a imortalidade no Éden, perdida após a queda (Gênesis 3:22-24).A 'queda do gênero humano' alude ao pecado original, evento central na teologia cristã que explica a corrupção da natureza humana e a necessidade de redenção.

13. Por tudo isso, fica claro que devemos atribuir a Deus, o Ser Supremo, uma vontade que, em bondade e misericórdia, seria perfeitamente digna dEle e, além disso, compatível com o livre-arbítrio das criaturas e com o teste pelo qual, segundo Sua decisão, Ele nos conduz à recompensa da vitória. Com essa vontade, desde a eternidade, Ele desejou que todos os homens e anjos que decidiu criar alcançassem a salvação; com essa mesma vontade, Ele também quis lhes conceder os meios necessários para esse fim, mas de maneira condicional, ou seja, desde que não dependesse exclusivamente deles ou do primeiro pai.

Por isso, a objeção que Santo Agostinho frequentemente faz perde força. Essa objeção foi a razão pela qual ele não interpretou o testemunho de São Paulo como se referindo a todos os seres humanos de forma geral. Em vez disso, ele propôs as três explicações que já mencionamos. Agostinho argumenta que, às vezes, crianças morrem no ventre materno antes de serem batizadas. Nesses casos, nem as crianças, nem seus pais, nem os líderes da Igreja têm o poder de garantir que o batismo, como meio de salvação, seja realizado. Portanto, ele conclui que Deus não deseja a salvação de todos de forma universal, nem mesmo sob a condição de que a salvação não dependa deles, de seus pais ou dos líderes da Igreja.
Santo Agostinho (século IV-V) foi um teólogo patrístico cuja doutrina sobre o pecado original e a predestinação influenciou profundamente a teologia ocidental. Sua objeção sobre crianças não batizadas reflete a crença medieval de que o batismo era necessário para a salvação, baseada em interpretações de João 3:5.A menção a São Paulo refere-se a passagens como 1 Timóteo 2:4, frequentemente debatidas no contexto da vontade salvífica universal de Deus.

Em resposta a essa questão, é importante entender que, no início, Deus desejava que todos os seres humanos fossem salvos, sem exceção. Isso não dependia deles mesmos, nem de Adão, o primeiro homem, a quem foram dados dons especiais que deveriam ser passados para todos os seus descendentes. No entanto, após a queda da humanidade e a oferta da redenção, Deus ainda deseja que todos sejam salvos. Mas isso acontece sem interferir na ordem natural do universo e respeitando o livre arbítrio das pessoas, como já explicamos antes. Por isso, Deus se alegra quando todos buscam a salvação e, como o apóstolo Paulo ensina, Ele quer que oremos por isso e ajudemos os outros a alcançá-la. Além disso, o fato de algumas pessoas se condenarem, sem que outros ou elas mesmas possam fazer algo, é uma consequência do pecado de Adão. Isso não acontece por vontade de Deus, mas como um efeito indireto da queda e da maneira como o universo foi organizado, junto com a maldade de algumas pessoas. Deus não é obrigado a impedir isso.
O 'primeiro pai' é Adão, figura central na narrativa da queda (Gênesis 3). A transmissão do pecado original por geração é um conceito desenvolvido por Paulo em Romanos 5:12.A 'constituição das

causas do universo' remete à doutrina molinista da conciliação entre soberania divina e liberdade humana, baseada na 'ciência média'.

14. Por outro lado, essa vontade condicional que atribuímos a Deus é um ato do livre arbítrio divino que se aplica apenas àqueles que Ele decidiu criar. Não nego que entre eles estejam incluídos aqueles que teriam nascido, considerando a ordem do universo que Ele estabeleceu desde o início; tampouco nego que, de acordo com as escolhas humanas, este mundo poderia ter seguido um caminho diferente em relação às gerações humanas, e que outras pessoas poderiam ter nascido. Certamente, Deus também desejou que todos eles fossem salvos, desde que tivessem sido gerados, como poderia ter acontecido naturalmente. Além disso, a vontade pela qual, desde a eternidade, Deus quis que todos os homens fossem salvos, além do ato pelo qual Deus ama a Si mesmo, não acrescenta nada além de uma relação de razão com cada um dos objetos desejados condicionalmente. Mas, como não é contraditório que Deus queira coisas de maneira condicional — e, como veremos, as Sagradas Escrituras sugerem isso, o que também está totalmente de acordo com a bondade e a piedade divinas, bem como com a liberdade e o julgamento aos quais estamos sujeitos, de modo que possamos escolher entre a vida e a morte —, não vejo razão para excluir esses atos de Deus.
O termo 'vontade condicional' refere-se à doutrina molinista da 'ciência média', que afirma que Deus, em Sua onisciência, conhece as escolhas que as criaturas fariam livremente em diferentes circunstâncias. A menção à liberdade humana ('podemos estender nossa mão para o que quisermos') alude ao debate teológico sobre a compatibilidade entre soberania divina e livre-arbítrio, central na Contrarreforma.Luis de Molina (1535-1600) foi um teólogo jesuíta cuja obra 'Concordia' gerou intensa polêmica sobre a graça divina e a liberdade humana, conhecida como 'controvérsia De Auxiliis'.

15. São João Damasceno se refere a esse ato como a 'vontade antecedente de Deus'. Segundo ele, São Paulo ensinou que, por meio dessa vontade, Deus deseja que todos os seres humanos sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade. No entanto, se Deus decide condenar e punir alguns, impedindo que alcancem a salvação, Ele o faz, de acordo com Damasceno, por meio de uma 'vontade consequente'.
São João Damasceno (675-749) foi um importante teólogo bizantino, doutor da Igreja, cuja obra 'Fé Ortodoxa' influenciou a teologia medieval. A distinção entre 'vontade antecedente' (desejo divino universal de salvação) e 'vontade consequente' (decreto divino considerando as respostas humanas) reflete a tradição patrística grega.A citação paulina mencionada é fundamental para a doutrina da vontade salvífica universal de Deus, debatida entre agostinianos e molinistas.

Para entender o que Damasceno quis dizer, precisamos saber que ele faz uma distinção tripla em relação à nossa felicidade eterna e à morte eterna. Ele afirma que, na medida em que essas coisas dependem da nossa vontade, elas não são apenas resultado da providência divina, mas também da nossa liberdade e capacidade de escolha.
A 'tripla distinção' mencionada refere-se à interação entre providência divina, liberdade humana e consequências eternas, tema central no sinergismo cristão oriental que influenciou Damasceno.

Algumas coisas não são apenas boas por natureza, mas também são boas para nós. Isso inclui a felicidade eterna, seguir os mandamentos e as orientações divinas, e todos os meios que, de alguma forma, dependem da nossa liberdade de escolha e nos levam à felicidade eterna.
A relação entre bens intrínsecos ('boas em si mesmas') e bens instrumentais ('boas para nós') deriva da ética teleológica aristotélica, integrada à teologia escolástica.

Existem coisas que, por natureza, são más em si mesmas e nunca podem ser consideradas boas. Além disso, essas coisas também são prejudiciais para nós, como, por exemplo, desobedecer aos mandamentos de Deus.

Por fim, existem coisas que, para nós, são más e que exigem nossa culpa prévia para que Deus as queira para nós. No entanto, uma vez que já somos culpados, essas coisas podem passar a ser consideradas boas em si mesmas, na medida em que Deus as teria querido para nós com justiça, como castigo por nossa culpa. Esse seria o caso de nossa condenação e morte.
Explica que a condenação e morte, embora más, tornam-se justas como castigo devido à culpa humana, refletindo a justiça retributiva na teologia protestante.

De acordo com Damasceno, Deus deseja as coisas do primeiro tipo para todos os seres humanos sem exceção, pois Ele nos criou para nos conceder essas coisas e não para nos punir. No entanto, Ele deseja essas coisas para todos de maneira condicional, ou seja, se alcançá-las não dependesse dos próprios seres humanos ou do primeiro pai. Isso porque essas coisas não são apenas resultado da providência divina, mas também do poder e da liberdade do livre-arbítrio criado. Damasceno acredita que São Paulo se refere a esse tipo de vontade. Mas, ao desejar que todos os seres humanos alcancem a salvação, Deus não deseja que ninguém caia na perdição sob essa mesma condição, mantendo o único propósito e objetivo da criação da humanidade. Em vez disso, poderíamos dizer que Deus tem uma 'não-vontade', pela qual Ele não deseja a perdição de nenhum ser humano, a menos que seus deméritos exijam o contrário, já que é contraditório que todos alcancem a salvação e que alguém caia na perdição. Por essa razão, com essa vontade que, de acordo com nossa compreensão baseada na realidade das coisas, precede a vontade das coisas do terceiro tipo, Deus deseja que todos os seres humanos sem exceção alcancem a salvação e que ninguém caia na perdição.
João Damasceno (século VIII) foi um teólogo patrístico oriental, conhecido por sistematizar a doutrina ortodoxa.O conceito de 'vontade condicional' de Deus relaciona-se ao debate sobre predição e livre-arbítrio, central na obra de Molina.

Como ensina Damasceno, Deus não deseja as coisas do segundo tipo antes que elas aconteçam, nem depois de prever que, devido ao mau uso do livre arbítrio das criaturas, elas vão acontecer ou já aconteceram. Isso porque essas coisas não podem ser consideradas boas por nenhuma razão que agrade a Deus. No entanto, Ele permite que ocorram para um propósito maior. Por meio dessa permissão, tais coisas acontecem por causa da liberdade do arbítrio, a menos que algo as impeça. Dizemos que permitimos algo quando não o impedimos, mesmo que pudéssemos impedir e, se não o fizermos, isso acontecerá. Mas a culpa não é atribuída a quem não impede, quando não tem a obrigação de impedir,

mas sim a quem realiza a ação, como explicamos em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13 (disputa 32).
A doutrina da 'vontade permissiva' de Deus foi amplamente discutida na Escolástica, especialmente em debates sobre teodiceia e responsabilidade humana.

Deus só deseja as coisas do terceiro tipo quando há culpa na pessoa que Ele justamente quer punir. Portanto, quando uma pessoa culpada dá a Deus uma razão para merecer algo diferente do que Deus originalmente queria para ela, baseado no propósito da criação, isso está no poder da própria pessoa. Por isso, como diz João Damasceno, Deus deseja essas coisas para as pessoas com uma vontade consequente, que, de acordo com nossa compreensão, vem depois de outra vontade. Essa vontade posterior depende da previsão da culpa dessas pessoas. Por isso, Damasceno afirma que há duas vontades em Deus: a primeira vem de Deus porque é boa; e a segunda vem de Deus porque é justa. A primeira vontade surge da bondade, misericórdia e clemência divinas, enquanto a segunda aparece como resultado das ações humanas.
João Damasceno (ou Damasceno) foi um teólogo e Padre da Igreja do século VIII, conhecido por sistematizar a doutrina ortodoxa oriental. Sua distinção entre 'vontade antecedente' e 'consequente' de Deus influenciou a teologia medieval.A 'vontade antecedente' refere-se ao desejo divino primordial pela salvação universal (cf. 1Tm 2:4), enquanto a 'vontade consequente' está relacionada à resposta justa de Deus às ações humanas, considerando o livre arbítrio.

16. Com base nisso, fica claro que Damasceno faz uma distinção entre a vontade consequente e a vontade antecedente apenas em relação às coisas que são boas e, portanto, desejadas por Deus. Essas coisas se influenciam de tal forma que Deus poderia ter desejado o oposto do que Ele deseja com a vontade consequente. Assim, de acordo com nossa compreensão, uma vontade condicionada teria vindo antes, sujeita à seguinte condição: que os méritos ou deméritos humanos não exigissem algo diferente. Dessa vontade dependem a condenação, a salvação e a felicidade eterna de cada pessoa. Embora Deus deseje, com uma vontade condicionada, respeitar Seus próprios preceitos e decisões (ou seja, se nós também quisermos respeitá-los), não se diz que Ele deseje o contrário com a vontade consequente. Isso porque os pecados e a violação dos preceitos não podem ser considerados bons no sentido de que Deus os tenha desejado com vontade consequente. Em vez disso, diz-se que Deus apenas permite essas coisas. A vontade de permitir, que envolve a realização futura do ato pelo livre arbítrio criado (a menos que Deus o impeça), pode ser entendida, em nossa perspectiva, como uma vontade posterior à vontade condicional, para que os preceitos divinos não sejam violados.
O 'livre arbítrio' aqui discutido é central no molinismo: a ideia de que as escolhas humanas são verdadeiramente livres, mesmo sob a presciência divina.A 'vontade condicionada' de Deus é um conceito chave em Molina, onde a ação divina leva em conta as respostas livres que as criaturas dariam em diferentes circunstâncias.

17. Em segundo lugar, fica claro que, segundo Damasceno, nem toda vontade absoluta de Deus pode ser chamada de 'consequente', mas apenas aquela vontade que Deus só desejaria em um sentido contrário. Isso porque Damasceno não chama de 'consequente' a vontade pela qual Deus, prevendo que Pedro, por causa de sua liberdade de escolha, vai obedecer aos mandamentos e alcançar a vida eterna,

deseja isso de forma absoluta e com satisfação. Pelo contrário, segundo Damasceno, isso se refere à vontade antecedente de Deus, pois por meio dela Deus não deseja nada além do que já desejava com sua vontade antecedente, mesmo que deseje isso de forma absoluta e o aceite como algo que lhe traz grande prazer.
O exemplo de Pedro ilustra a sinergia entre graça divina e liberdade humana: Deus deseja antecedenter a salvação de todos, mas respeita as escolhas humanas em sua vontade consequente.

18. Portanto, de acordo com o que estamos discutindo, a vontade consequente é aquela pela qual, devido a certas circunstâncias, Deus deseja algo de forma absoluta, mesmo que ainda tenha o desejo pelo contrário. Assim, o que Ele deseja de forma absoluta não é o que Ele desejaria se essas circunstâncias não existissem. Por outro lado, a vontade antecedente é o que Ele deseja considerando a coisa em si, sem essas circunstâncias. Um exemplo disso é o de um comerciante que, em uma situação de perigo mortal, decide jogar suas mercadorias ao mar para salvar sua vida. Ele faz isso de forma absoluta devido à circunstância do perigo, mas ainda assim deseja salvar as mercadorias se possível. Esse desejo vem da vontade de proteger as mercadorias em si. Santo Tomás dá um exemplo muito apropriado: um juiz justo e bondoso não quer que crimes sejam cometidos na sociedade, nem deseja condenar ninguém à morte; ele prefere que todos vivam em paz. No entanto, considerando os crimes cometidos e o bem da sociedade, que exige a punição dos criminosos, ele decide condená-los à morte de forma absoluta e consequente. Ainda assim, ele mantém o desejo de preservar a vida de todos, se as leis e o bem comum permitissem. Esse desejo vem da vontade antecedente, pela qual ele desejaria salvar a todos, pois todos são humanos e próximos, se as circunstâncias permitissem.
Tomás de Aquino (Santo Tomás) foi um teólogo medieval do século XIII, cuja 'Suma Teológica' influenciou profundamente a doutrina católica. Seu exemplo do juiz justo destaca a tensão entre misericórdia e justiça na teologia da vontade divina.A analogia do mercador deriva da tradição escolástica, ilustrando como circunstâncias concretas modificam a aplicação de princípios gerais sem alterar a essência da vontade divina.

A vontade antecedente de Deus está relacionada a uma razão prévia do objeto, que existe antes das circunstâncias que podem acontecer. Por essa razão, Deus deseja o oposto de forma absoluta com a vontade consequente. Já a vontade consequente está ligada a uma razão posterior, que surge depois. Como Santo Tomás explica, a diferença entre vontade antecedente e consequente em Deus não vem d'Ele mesmo, como se houvesse uma vontade que vem antes e outra que vem depois. Em vez disso, essa distinção vem do objeto, que é considerado de maneiras diferentes: uma anterior e outra posterior. No entanto, não podemos negar que, de acordo com nosso modo de entender (baseado na realidade das coisas), a vontade antecedente em Deus vem antes da vontade consequente, como já mencionamos.
A distinção entre 'vontade antecedente' e 'vontade consequente' em Deus é um conceito teológico desenvolvido por Tomás de Aquino. A vontade antecedente refere-se ao desejo divino geral (ex: que todos se salvem), enquanto a consequente considera as circunstâncias concretas (ex: a liberdade humana). Essa distinção não implica mudança em Deus, mas em como humanos compreendem Seus desígnios.

19. Essa visão não é apenas de João Damasceno e de Tomás de Aquino — que, ao final de sua discussão, afirma que ela deve ser preferida às outras e dedica mais tempo à sua explicação do que às demais opiniões —, mas também é a posição defendida por Domingo de Soto em relação às palavras de Romanos 9:22: 'Pois se Deus, querendo mostrar a sua ira...'. Nesse trecho, ele argumenta que, sem desrespeitar Santo Agostinho, a interpretação de João Damasceno deve ser preferida à de Agostinho. O mesmo é afirmado por Ambrósio Catarino em sua obra 'De praedestinatione ad Sacrum Concilium Tridentinum', assim como por muitos outros teólogos escolásticos. Além disso, vários Padres da Igreja apoiam essa interpretação em seus comentários sobre 1 Timóteo 2:4, entendendo que essa passagem se refere a todos os seres humanos de forma geral, sob a condição que já explicamos. Entre eles estão Atanásio de Alexandria (em 'De assumptione hominis', livro 3), João Crisóstomo em seus comentários sobre a mesma passagem de Paulo e em 'De providentia' (livro 1), e Ambrósio de Milão em seus comentários sobre a mesma passagem, onde ele pergunta: 'Se Deus, que é onipotente, deseja que todos sejam salvos, por que Sua vontade não se cumpre?' Ele então responde: 'Há uma condição oculta; Deus quer que todos sejam salvos, mas desde que se aproximem dEle e também queiram isso.' Jerônimo também defende essa ideia ao comentar a mesma passagem: 'Se eles, após serem chamados, decidirem concordar com Deus...', e ele usa essa explicação para resolver questões sobre o endurecimento do coração do faraó. Até mesmo Agostinho — ou o autor da obra atribuída a ele — em 'Ad articulos falso sibi impositos' (artigo 2), afirma: 'É preciso acreditar sinceramente que Deus deseja que todos sejam salvos, pois o Apóstolo, que defende essa ideia, insiste que as orações sejam feitas por todos. No entanto, a perdição de muitos será culpa deles mesmos, enquanto a salvação será um dom de Deus. A condenação é um ato da justiça divina, que é irrepreensível, e a salvação é resultado da graça inefável de Deus.' Em 'De spiritu et littera' (capítulo 33), Agostinho apresenta essa mesma explicação de forma ainda mais clara.
João Damasceno foi um teólogo bizantino do século VIII, importante para a doutrina ortodoxa. Domingo de Soto foi um teólogo espanhol do século XVI, ligado à Escola de Salamanca. A referência ao Concílio de Trento (1545-1563) contextualiza debates sobre predestinação na Reforma Católica. Os Padres citados (Atanásio, Crisóstomo, Ambrósio, Jerônimo e Agostinho) são figuras centrais da patrística, cujas obras moldaram a teologia medieval.

20. Demonstração desta opinião: Em primeiro lugar: Se Deus realmente não quisesse que todos os homens alcançassem a salvação, desde que isso não dependesse deles, então não faria sentido dizer que Deus criou todos para a vida eterna e os colocou diante de suas próprias escolhas. Dessa forma, com a ajuda da graça divina — que Deus está disposto a conceder a todos que fizerem o que está ao seu alcance —, eles poderiam alcançar a vida eterna. Também não faria sentido afirmar que aqueles que não a alcançassem seriam responsáveis por sua própria falha ou pela culpa do primeiro homem (Adão). Como tudo isso contradiz as Sagradas Escrituras, é claro que devemos aceitar a opinião que estamos defendendo aqui.

21. Em segundo lugar: Todas as outras interpretações da passagem de São Paulo, exceto a de João Damasceno e a explicação comum dos Padres da Igreja, parecem, à primeira vista, estranhas e complicadas. São Paulo pede que sejam feitas súplicas, orações, petições e ações de graças por todos os homens; e acrescenta (1 Timóteo 2:3-6): 'Isso é bom e agradável diante de Deus, nosso Salvador, que

deseja que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade; pois há um só Deus e um só mediador entre Deus e os homens, o homem Cristo Jesus, que se entregou a si mesmo como resgate por todos...'. Sem dúvida, quando São Paulo afirma que Deus deseja que todos os homens sejam salvos, ele se refere a todos aqueles por quem, no mesmo contexto, havia dito que deveriam ser feitas súplicas, orações, etc. (pois ele apresenta a razão pela qual isso deve ser feito) e a respeito deles acrescenta que Cristo se entregou a si mesmo como resgate por todos. É evidente que as orações da Igreja devem incluir todos os que buscam a salvação — exceto aqueles que, com o objetivo de que retornem ao bom caminho, foram justamente excomungados e que, por determinação da Igreja, são excluídos das orações comuns — e que é necessário rezar por todos os homens, pois isso é agradável a Deus; também é evidente que Cristo se entregou a si mesmo como resgate por todos os homens. Portanto, São Paulo afirmou que Deus deseja que todos os homens sejam salvos, se isso não estivesse em suas próprias capacidades.
A prática de excluir excomungados das orações comuns reflete disciplinas eclesiásticas medievais, baseadas em cânones como o Cânon 13 do II Concílio de Lião (1274).

22. Em terceiro lugar: Deus tem uma vontade que O leva a desejar que cumpramos os mandamentos e conselhos que Ele nos dá, desde que nós também queiramos o mesmo. Na oração do Senhor (Mateus 6:10), dizemos: '... seja feita a tua vontade, assim na terra como no céu...', pedindo para cumprir Sua vontade. Sobre essa vontade, São Paulo afirma (1 Tessalonicenses 4:2-3): 'Vocês sabem quais são os mandamentos que lhes demos em nome do Senhor Jesus. Pois a vontade de Deus é a sua santificação: que se abstenham da imoralidade sexual, etc...'. Além disso, todos os teólogos concordam que esses mandamentos e conselhos são uma expressão da vontade de Deus, porque refletem uma vontade que Ele possui de forma real, pela qual Ele deseja que cumpramos Seus mandamentos, desde que nós também queiramos isso, usando nossa liberdade. Por isso, Ele nos dá Seus mandamentos. Seria absurdo e contrário às Escrituras pensar que Deus, de forma real e direta, não quer que cumpramos Seus mandamentos, mas que isso seria dito apenas de maneira figurativa, como se Ele apenas agisse como alguém que deseja que Seus mandamentos sejam cumpridos, da mesma forma que se diz que Ele fica irado com alguém apenas de maneira metafórica, porque castiga como os humanos costumam fazer quando estão irados. Por essa razão, Santo Tomás, ao considerar que a explicação de que as palavras de São Paulo se referem a uma 'vontade de sinal' — como se Deus não tivesse uma 'vontade de beneplácito' — é improvável, com razão não a apresenta no contexto mencionado. Em vez disso, ele oferece explicações que interpretam essa passagem como referindo-se a uma 'vontade de beneplácito' que Deus possui de forma real e direta. Finalmente, essa vontade não é contrária a Deus, mas pode ser harmonizada perfeitamente com Sua bondade, piedade e verdade, bem como com nossa liberdade e com o teste pelo qual Deus decidiu nos conduzir até a recompensa da vitória. Portanto, é necessário admitir que Deus possui essa vontade. Essa é a mesma vontade pela qual, segundo Damasceno e outros Padres da Igreja, Deus deseja que todos os homens sejam salvos e obtenham os meios necessários para alcançar a vida eterna, desde que isso não dependa deles. Portanto, a opinião de Damasceno e de outros Padres sobre a explicação da passagem de São Paulo é verdadeira.
O termo 'vontade de sinal' refere-se à vontade divina expressa em mandamentos e preceitos, enquanto 'vontade de beneplácito' indica a vontade soberana de Deus que efetiva Seus propósitos. Santo Tomás de Aquino (1225-1274) foi um teólogo medieval cuja obra 'Suma Teológica' é fundamental para a

teologia católica. João Damasceno (c. 675-749) foi um Padre da Igreja Oriental, conhecido por sistematizar a doutrina cristã.A discussão sobre a vontade divina relaciona-se ao debate teológico entre decretos divinos e liberdade humana, central na obra de Molina.

23. Antes de apresentar a quarta demonstração, é importante mencionar que alguns tentaram refutar a proposição que apresentamos no início da demonstração anterior ─ou seja, que Deus tem uma vontade que o leva a desejar que cumpramos os mandamentos e conselhos que Ele nos dá, desde que também queiramos fazê-lo─, argumentando o seguinte: «…embora essa proposição seja verdadeira em muitos casos, nem sempre é assim, como fica claro no mandamento que Deus deu a Abraão para sacrificar Isaac.»
A referência ao sacrifício de Isaac (Gênesis 22) é um evento-chave na tradição judaico-cristã, usado para ilustrar a obediência radical a Deus. Abraão é considerado o 'pai da fé' nas três religiões abraâmicas.

24. No entanto, essa refutação é extremamente rigorosa e muito detalhada. Primeiro, porque estamos falando dos mandamentos e ensinamentos dados à Igreja, e não do mandamento específico dado a Abraão para testá-lo. Esse teste foi para mostrar ao mundo a fidelidade, esperança, obediência e amor de Abraão para com Deus, e para que ele demonstrasse essas virtudes ao mesmo tempo. Também serviu para prefigurar o sofrimento futuro de Cristo e o imenso amor do Pai eterno, que amou o mundo de tal maneira que, para sua salvação, não hesitou em entregar seu único Filho a uma morte terrível. Segundo, porque nossa doutrina é sólida e verdadeira por si mesma e pela lei comum, o que é suficiente para que possa e deva ser afirmada com confiança e de forma absoluta. Não é preciso fazer exceções para eventos extraordinários e únicos com propósitos específicos. Além disso, seria desnecessariamente cauteloso alguém que, ao usar essa proposição sólida e verdadeira, quisesse recorrer ao argumento que apresentamos para justificar a exceção daquele evento extraordinário. Isso, na verdade, apenas confundiria a proposição. Terceiro, porque nossa proposição não admite objeções, nem mesmo no caso do mandamento dado a Abraão. Esse mandamento incluía o seguinte: 'Vá, pegue seu filho, seu único, a quem você tanto ama, Isaque, e vá à terra de Moriá, onde você o oferecerá em holocausto em um dos montes que eu lhe indicar'. Abraão obedeceu, pegou o menino e fez tudo com a maior fidelidade possível, até o momento em que levantou a espada para sacrificar o menino. Isso foi suficiente para que se dissesse que ele havia cumprido o mandamento do Senhor, pois ele cumpriu quase tudo o que foi ordenado, e o cumprimento total não dependia apenas dele. Por isso, as Escrituras acrescentam, com a autoridade de Deus: '... porque você fez isso, ou seja, não poupou seu único filho por minha causa, eu o abençoarei...'; e um pouco depois: '... porque você me obedeceu'.
A história de Abraão e Isaac é interpretada como uma prefiguração (tipologia) do sacrifício de Cristo na teologia cristã. O termo 'holocausto' aqui se refere a oferendas rituais no Antigo Testamento.A menção à 'paixão futura de Cristo' alude à doutrina da expiação, central no cristianismo.

25. A obediência de Abraão ao mandamento, em termos de execução, é apresentada como um grande exemplo a ser seguido nas Escrituras Sagradas. Tiago, ao falar sobre as obras e o cumprimento da lei, diz: 'Abraão, nosso pai, não foi justificado pelas obras quando ofereceu seu filho Isaque sobre o altar?'. Sem dúvida, quando alguém recebe um mandamento e decide cumpri-lo, avançando passo a passo em

sua execução, dizemos que ele está cumprindo o mandamento. No entanto, pode acontecer que, por causa da morte ou de algum outro impedimento, ele não consiga completar o mandamento em sua totalidade. Também pode ocorrer que o próprio legislador o libere de cumprir o mandamento completamente ou até mesmo o proíba de realizar o que ainda falta. Além disso, quando dizemos que Deus tem uma vontade formal pela qual deseja que cumpramos os mandamentos e as instruções que Ele nos dá, isso pressupõe a seguinte condição implícita: que esteja em nosso poder cumpri-los. Caso contrário, se for impossível para nós, seja de fato ou por lei, é evidente que Deus não terá essa vontade. No entanto, no momento em que Abraão estava prestes a sacrificar o menino, já era impossível para ele, por uma questão de lei, cumprir o restante do mandamento que lhe havia sido dado anteriormente, devido a este novo mandamento: 'Não estendas tua mão sobre o menino'. Podemos explicar de forma mais clara: nossa doutrina deve ser entendida assim: Deus tem uma vontade pela qual deseja que, se também quisermos, cumpramos os mandamentos que Ele nos dá durante o tempo em que eles são obrigatórios. Uma vez que nossa doutrina é entendida dessa maneira, não há exceções, porque embora o mandamento afirmativo dado a Abraão o obrigasse a fazer tudo o que ele fez até o momento em que levantou sua espada com a intenção de matar Isaque, em nenhum momento ele foi obrigado a matar seu filho, pois no momento em que ele estava prestes a fazê-lo, Deus o impediu e ordenou o contrário.
A citação de Tiago 2:21 reflete o debate sobre fé versus obras, especialmente relevante após a Reforma Protestante. Molina, como teólogo jesuíta, engage-se aqui com questões de livre-arbítrio e graça.

Mas vamos voltar ao ponto de onde nos desviamos e apresentar o quarto argumento.

26. Em quarto lugar: A mesma ideia pode ser confirmada por vários outros textos da Bíblia que mostram claramente que Deus tem essa vontade. Por exemplo, em Gênesis 6:6-7, lemos: '... Deus ficou profundamente triste em seu coração e disse: Vou eliminar da face da terra o ser humano que criei...'. Em Isaías 1:2-4, está escrito: 'Ai, vou me vingar dos meus inimigos...'. Se Deus não tivesse o desejo de não punir as pessoas, a menos que seus pecados exigissem isso, o que significariam essa tristeza e esse lamento por ter que se vingar? Certamente, eles mostram que Deus prefere não punir, a menos que os pecados das pessoas o obriguem a isso. No livro de Sabedoria 1:13-16, lemos: 'Deus não criou a morte, nem se alegra com a destruição dos seres vivos. Ele criou tudo para existir e fez todas as criaturas da terra saudáveis... Porque a justiça não está sujeita à morte. Mas os ímpios atraem a morte com suas ações e palavras...'. Em Ezequiel 18:23, Deus diz: 'Acaso eu quero a morte do ímpio? Não preferiria que ele se arrependesse do seu mau caminho e vivesse?'. E um pouco mais adiante, em Ezequiel 18:31-32, Ele continua: 'Por que vocês querem morrer, ó povo de Israel? Eu não quero a morte de ninguém. Arrependam-se e vivam!'. Em Mateus 23:37, Jesus diz: 'Quantas vezes eu quis reunir seus filhos, como uma galinha reúne seus pintinhos debaixo das asas, mas vocês não quiseram!'. Por fim, se Deus não tivesse essa vontade condicional, então as exortações ao arrependimento e à busca da vida eterna que aparecem na Bíblia, ditas por Deus, seriam apenas fingimento para aqueles que não se convertem. Seria como se alguém astuto desse ordens aos outros, sem querer que fossem obedecidas, mas ainda assim punindo quem as desobedecesse. Isso não pode ser atribuído a Deus de forma alguma. Pelo contrário, devemos entender que Ele realmente deseja que o que Ele ordena aconteça, mas sem tirar a liberdade das criaturas. Por isso, isso depende da condição de que as pessoas e os anjos escolham obedecer.

Molina cita vários textos bíblicos para sustentar a ideia da 'vontade condicional' de Deus, que deseja a conversão dos pecadores sem anular seu livre-arbítrio. O uso de Gênesis 6:6-7 e Ezequiel 18:23 reflete a tradição patrística e medieval de interpretar a 'mudança' em Deus como uma expressão antropomórfica de sua justiça e misericórdia. A menção de Sabedoria 1:13-16 (livro deuterocanônico) indica o diálogo com a tradição sapiencial, embora protestantes não o considerem canônico. A referência a Mateus 23:37 alinha-se com a teologia da graça suficiente, tema central nas disputas entre molinistas e tomistas.

27. Embora Domingo de Soto, no texto que mencionamos, finalmente concorde, ele questiona se essa vontade que ─como explicamos─ Deus possui, deveria ser chamada de 'desejo e vontade condicionais'. Ele argumenta que o desejo e a vontade condicionais são imperfeitos e só surgem quando falta a capacidade de realizar o que se deseja. Por exemplo, alguém que preferiria não jogar suas mercadorias ao mar, mas é forçado a fazê-lo por causa de uma tempestade, porque não vê outra maneira de salvar sua vida. No entanto, a Deus não se pode atribuir nenhuma imperfeição ou falta de capacidade.
Domingo de Soto (1494-1560), teólogo dominicano espanhol, representa a crítica tomista à noção de 'vontade condicional' divina. Seu argumento reflete a visão de que atribuir 'condicionalidade' a Deus implicaria imperfeição, baseando-se na doutrina da simplicidade divina. A analogia com o mercador e a tempestade deriva da ética aristotélica, mostrando como os escolásticos aplicavam lógica filosófica a questões teológicas.

28. No entanto, sem dúvida alguma, como São Tomás faz neste ponto, devemos nos referir a ela como 'desejo e vontade condicionais', como fica claro por tudo o que dissemos até aqui. Além disso, como Deus possui essa vontade de forma intrínseca e não como uma decisão eficaz e absoluta, parece que ela só pode ser entendida como um desejo e vontade condicionais.
São Tomás de Aquino (1225-1274), na 'Suma Teológica' (I, q.19, a.6), admite uma 'vontade antecedente' em Deus que deseja universalmente a salvação, distinta de sua 'vontade consequente' que ordena os eventos concretos. O termo 'volição eficaz' refere-se à doutrina calvinista da predestinação, embora Molina aqui adapte o conceito tomista para defender o sinergismo divino-humano.

29. Em resposta ao argumento de Domingo de Soto, devemos considerar que os desejos e vontades condicionais podem surgir de duas maneiras. Primeiro, podem surgir da falta de capacidade para realizar ou obter o que se deseja ─como no caso de alguém que preferiria não jogar suas mercadorias ao mar. Segundo, podem surgir não por falta de poder para realizar o que se deseja, mas para permitir que as coisas aconteçam de acordo com suas naturezas e que as criaturas dotadas de livre-arbítrio alcancem, por seus próprios méritos e de forma mais honrosa, a recompensa da vitória, ainda que auxiliadas pela graça divina. No primeiro caso, o desejo e a vontade condicionais estão ligados a uma imperfeição e à falta de capacidade, o que não se aplica a Deus. No segundo caso, isso não ocorre. Deus deseja livremente que certas coisas aconteçam de maneira dependente do livre-arbítrio das criaturas, como a felicidade dos condenados; mas também deseja de maneira absoluta o oposto, ou seja, a condenação, devido ao mau uso do mesmo livre-arbítrio. No entanto, Deus poderia desejar de maneira absoluta essas mesmas coisas ─como a felicidade─ das quais deseja o oposto em sentido

absoluto, seja impedindo o mau uso do livre-arbítrio das criaturas, seja desejando-as de maneira absoluta, independentemente de qualquer uso do livre-arbítrio das criaturas.
Domingo de Soto (1494-1560) foi um teólogo dominicano espanhol envolvido nos debates sobre graça e livre-arbítrio. Sua menção aqui reflete as controvérsias entre tomistas, molinistas e bañezianos no século XVI.O termo 'arbítrio criado' refere-se ao livre-alcance da vontade humana conforme entendido na teologia escolástica, enquanto 'graça divina' indica o auxílio sobrenatural dado por Deus para a salvação.A distinção entre vontade absoluta e condicional de Deus é central na teologia molinista, relacionando-se com a doutrina da 'ciência média' que busca harmonizar soberania divina e liberdade humana.

30. Gregório de Rimini, no trecho que citamos, tenta mostrar que a passagem de São Paulo não deve ser interpretada como uma vontade antecedente, ou seja, um desejo de salvação que não estaria ao alcance dos pecadores. Ele argumenta que, se fosse esse o caso, São Paulo não teria dito: 'Deus quer que todos os homens sejam salvos'. Isso porque, geralmente, um desejo não é expresso com um verbo no modo indicativo, mas sim no modo optativo.
Gregório de Rimini (c.1300-1358) foi um teólogo agostiniano medieval conhecido por sua interpretação rigorista da predestinação. Sua crítica mencionada aqui envolve a exegese de 1 Timóteo 2:4.A discussão sobre modos verbais (indicativo vs. optativo) reflete debates filológicos na exegese medieval, onde a forma gramatical era usada para sustentar posições teológicas sobre a vontade salvífica de Deus.

31. Primeiro, é importante notar que o desejo às vezes é expresso com um verbo no modo indicativo, como quando Jesus disse ao Pai: '... mas não seja como eu quero, e sim como tu queres'. Segundo, o desejo que surge quando não temos a capacidade de fazer ou alcançar algo geralmente é expresso com um verbo no modo optativo. No entanto, o desejo de Deus de permitir que as coisas ajam livremente, de acordo com suas naturezas, não é assim. Isso porque esse desejo é condicional, e a condição é que não dependa de mais nada. Por isso, podemos dizer que Deus desejaria a salvação de todos, se isso não dependesse deles.

# Discussão 2: A vontade de Deus sempre se cumpre?

1. Primeira conclusão: Tudo o que Deus deseja com uma vontade absoluta, sempre acontece. Esta afirmação é um ensinamento central da fé cristã.

Para que essa conclusão seja melhor compreendida e demonstrada de forma clara, é importante entender que Deus deseja algo com uma vontade absoluta de duas maneiras. A primeira maneira é sem qualquer dependência da vontade livre das criaturas. Essa vontade absoluta de Deus é chamada, com mais precisão, de 'vontade eficaz', e nenhuma criatura pode resistir a ela. Isso ocorre quando Deus realiza diretamente o que deseja — como na criação do mundo — ou quando age por meio de causas secundárias, mesmo que isso possa impor uma necessidade à vontade humana ou angélica. No entanto, em relação ao que Deus realiza dessa forma, a vontade das criaturas não pode ser considerada livre, pois não estará em seu poder fazer o contrário.

O termo 'vontade eficaz' refere-se à doutrina de que a vontade divina é irresistível quando exercida diretamente. 'Causas segundas' são instrumentos criados (como leis naturais ou seres humanos) usados por Deus para executar Seus desígnios. Molina, como teólogo jesuíta, debateu a relação entre liberdade humana e soberania divina no contexto das controvérsias pós-Reforma.

Sobre este primeiro ponto, a conclusão pode ser comprovada, primeiro, por meio das Escrituras Sagradas: Salmo 115:3 diz: 'O nosso Deus está nos céus e faz tudo o que deseja'; Ester 13:9 afirma: 'Ninguém pode resistir à tua vontade'; Isaías 46:10 declara: 'Meus planos permanecerão, e realizarei toda a minha vontade'; e Romanos 9:19 pergunta: 'Quem pode resistir à sua vontade?'. Em segundo lugar, isso pode ser demonstrado pela razão, pois se uma causa que deseja algo com uma vontade absoluta e sem qualquer condição ou dependência da liberdade criada, não produz o efeito desejado, isso ocorreria porque ela não pode fazer o que deseja com vontade absoluta, ou porque algo a impede, ou porque muda de vontade. A primeira e a segunda possibilidades são impossíveis, pois Deus é onipotente, e toda causa secundária — tanto em sua existência quanto em suas ações — depende da influência e da cooperação livre de Deus. A terceira possibilidade também não é viável, porque em Deus não há 'sombra de mudança', e nada pode acontecer que Deus não tenha previsto e conhecido, e que o obrigasse a mudar Seu próprio plano e vontade. Portanto, tudo o que Deus deseja com uma vontade absoluta sempre se cumpre.
As citações bíblicas refletem argumentos clássicos sobre a soberania divina. A referência a 'sombra de mudança' alude a Tiago 1:17, reforçando a imutabilidade de Deus. A discussão sobre onipotência e causas segundas remonta a Agostinho e Tomás de Aquino, fundamentais para a teologia medieval.

2. Segundo modo: Deus deseja algo que depende da vontade livre das criaturas, desde que elas tenham liberdade. Isso acontece sob a condição de que a vontade criada também deseje o mesmo. No entanto, Deus também deseja isso de forma absoluta, porque Ele prevê que a vontade livre realizará isso livremente, considerando que Ele decidiu criar a ordem das coisas que de fato criou. Isso também Lhe agrada, e com uma vontade absoluta, Ele deseja que aconteça o que vai ocorrer livremente e que poderia não ocorrer. Assim, Deus, o Ser Supremo, deseja todos os atos bons que nossa vontade livre realizará, não apenas com uma vontade condicional — no caso de que nós também desejemos realizar esses atos —, mas também com uma vontade absoluta, na medida em que esses atos Lhe agradam, pois Ele os prevê e, além disso, Sua bondade divina e única os deseja e os guia por meio de nossa vontade livre.
A distinção entre 'vontade condicional' e 'absoluta' é central no molinismo, sistema que propõe a 'ciência média' divina (conhecimento de possíveis ações livres). Isso gerou disputas com os tomistas, especialmente sobre como Deus concilia presciência e liberdade humana, tema crucial na Contrarreforma.

Além disso, é claro que a vontade absoluta de Deus sempre se realiza, porque se baseia na certeza que a presciência divina tem de que o livre-arbítrio realizará essas ações, e porque essa vontade vem depois dessa presciência. Portanto, como Deus não está sujeito a mudanças ou a qualquer 'sombra de variação', é tão certo que Deus não pode errar em Sua presciência quanto é certo que Sua vontade absoluta sempre se cumpre. Algumas passagens das Escrituras confirmam parcialmente essa conclusão sobre a

vontade absoluta de Deus, já que Ele, prevendo tudo o que o livre-arbítrio fará, sabe por Sua providência que todas as coisas que acontecerão se alinham com os propósitos que Ele estabeleceu. Assim, sem prejudicar a liberdade daqueles que usam bem ou mal seu livre-arbítrio, Ele também usa o mau uso do livre-arbítrio para alcançar os fins que Ele predeterminou. Frequentemente, Ele 'pega os sábios em sua própria astúcia', realizando Seu plano divino — que outros tentam frustrar — pelo mesmo caminho que eles usam para evitá-lo. Isso pode ser visto no caso dos irmãos de José, pois Deus transformou o sonho em realidade através do mesmo caminho que os irmãos de José usaram para tentar escapar do plano divino revelado nos sonhos, ao venderem seu irmão. Dessa forma, Deus usou o mau uso do livre-arbítrio dos tiranos para que os mártires alcançassem recompensa e coroa; e também usou o mau uso do livre-arbítrio dos fariseus, de Herodes e de Pilatos para a redenção da humanidade, como lemos em Atos dos Apóstolos 4:27-28: 'Pois, de fato, nesta cidade se reuniram contra o teu santo servo Jesus, a quem ungiste, Herodes e Pôncio Pilatos, com os gentios e o povo de Israel, para fazerem tudo o que a tua mão e o teu conselho haviam predeterminado que acontecesse.' Assim, 'estendendo-se firmemente de um extremo ao outro', Deus governa tudo com suavidade, permitindo que cada coisa aja de acordo com sua natureza.
O exemplo dos irmãos de José refere-se ao relato de Gênesis 37-50, onde a venda de José como escravo culmina em sua ascensão no Egito, ilustrando a doutrina da providência divina que transforma males humanos em bens maiores. Herodes (rei cliente de Roma na Judeia) e Pôncio Pilatos (prefeito romano) são figuras centrais no julgamento de Cristo, citados em Atos 4:27-28 como instrumentos inconscientes do plano divino de redenção.O conceito de 'vontade absoluta' de Deus aqui se relaciona com a teologia molinista da 'ciência média', onde a ação divina coordena-se com a liberdade humana sem anulá-la.

3. Por tudo isso, é fácil entender o significado das palavras que José disse para acalmar seus irmãos, que estavam com medo de que, após a morte do pai, ele quisesse se vingar pelo mal que eles haviam feito a ele. Essas palavras estão em Gênesis 50:19-20: 'Não tenham medo. Vocês acham que podem se opor à vontade de Deus? Vocês planejaram me fazer mal, mas Deus usou isso para o bem, para que hoje muitas vidas fossem salvas.' O significado dessas palavras é o seguinte: Deus decidiu, com Sua vontade absoluta, exaltar José. Portanto, essa vontade tinha que se cumprir, seja da maneira que aconteceu, seja de outra forma que Deus poderia ter escolhido, como enviar José ao Egito de outra maneira. No entanto, Deus previu que a traição dos irmãos de José seria um meio adequado para alcançar esse fim. Sabendo que, se Ele não impedisse, essa traição aconteceria por causa da maldade e da liberdade dos irmãos, Deus permitiu que ocorresse. Dessa forma, um grande bem surgiu, e a sabedoria de Deus brilhou, pois Ele é capaz de trazer o bem mesmo do mal. Como diz a Escritura, Ele 'pega os sábios em sua própria astúcia', pois, ao tentarem fugir dos planos de Deus, acabam, sem querer, cumprindo esses planos de uma maneira surpreendente.
A citação de Gênesis 50:19-20 ocorre após a morte de Jacó, quando José, já governador do Egito, perdoa seus irmãos, enfatizando a soberania divina sobre as ações humanas. A expressão 'surpreende os sábios em sua própria astúcia' alude a 1 Coríntios 1:19, reforçando o tema da sabedoria divina que subverte expectativas humanas.

4. Portanto, quando se pergunta 'será que podemos resistir à vontade de Deus?', isso não significa que Deus tenha forçado os irmãos de José a pecar para que o plano final se cumprisse. Em vez disso, significa que Deus quis o resultado final e o guiou com uma vontade absoluta — que deveria ser completamente realizada. Ele usou o pecado cometido por eles, que agiram por sua própria maldade e livre escolha, e permitiu que o resultado final e bom acontecesse. Isso é o que as palavras seguintes significam: 'Vocês planejaram o mal contra mim, mas Deus o transformou em bem...'. Para tranquilizar seus irmãos, José explicou com sabedoria que Deus quis, com uma vontade absoluta e eficaz, a sua exaltação. Ele também permitiu, como um meio para alcançar esse fim, a maldade deles, da qual resultou um grande bem. José ainda disse que, por essa razão, eles não deveriam temer que ele quisesse se vingar por um crime que, no fim, trouxe um bem tão grande, já que Deus havia permitido que tudo acontecesse dessa maneira.
Molina distingue entre a vontade permissiva de Deus (que permite o mal moral) e sua vontade diretiva (que orienta os eventos para fins bons), evitando o determinismo e preservando a responsabilidade humana.

5. Aqui, é importante notar que, no texto original em hebraico, o trecho diz: 'E José lhes disse: Não temais, porque estaria eu no lugar de Deus? E vós pensastes mal contra mim...'. Além do significado dado pela Vulgata — que sugere que José estaria dizendo, usando uma expressão idiomática hebraica, que ele não é Deus e, portanto, o bom resultado do que seus irmãos fizeram veio do propósito divino, não dele —, há outro sentido. Esse outro significado foi expresso pelos Setenta Intérpretes, que traduziram assim: 'Não temais, porque eu dependo de Deus. E vós pensastes...'. O parafraseador caldeu foi ainda mais claro ao dizer: 'Não temais, porque eu mesmo temo diante de Deus'. Para entender melhor, é útil lembrar o que vem antes: 'Quando os irmãos de José viram que seu pai havia morrido, disseram entre si: Será que José guardará rancor de nós e nos fará pagar todo o mal que lhe fizemos?'. No hebraico, isso é literalmente: 'E viram os irmãos de José que seu pai havia morrido e disseram: talvez José nos odeie e nos faça pagar todo o mal que lhe fizemos'. Portanto, o sentido seria: José percebeu que seus irmãos temiam que ele agisse com ódio e quisesse se vingar. Então, ele disse: 'Sou servo de Deus, ou seja, temo a Deus; por isso, não pensem que vou agir contra vocês com ódio ou desejar vingança, pois isso é incompatível com quem teme e serve a Deus. Vocês pensaram mal contra mim...'. Outros interpretam as palavras 'Estaria eu no lugar de Deus?' como uma repreensão de José ao ver seus irmãos se prostrarem diante dele, como mencionado antes. No entanto, essas palavras mostram por que eles não deveriam temer sua vingança. A reverência que mostraram não era adoração divina, mas respeito a José como governador do Egito e como irmão a quem pediam perdão. Além disso, essa não foi a primeira vez que agiram assim; já o haviam feito antes, com a permissão de José, e ele mesmo havia previsto isso profeticamente.
A discussão sobre as variações textuais (Vulgata, Septuaginta, Targum) reflete debates renascentistas sobre tradução bíblica. A prostração dos irmãos de José (Gn 50:18) era um gesto de submissão política comum no Antigo Oriente, não um ato de adoração idolátrica ('latria'). Os 'Setenta Intérpretes' referem-se à Septuaginta (tradução grega do AT, séc. III a.C.), enquanto o 'parafraseador caldeu' alude aos Targuns (paráfrases aramaicas pós-exílicas).

6. Segunda conclusão: Nem sempre acontece o que Deus deseja de forma condicional.

O termo 'vontade condicional' refere-se à doutrina de que a vontade de Deus pode ser condicionada pelas ações humanas, uma ideia central no molinismo. Molina, nesta obra, debate a relação entre a presciência divina e o livre-arbítrio humano, contexto histórico da controvérsia de auxiliis na teologia católica pós-Reforma.

Essa conclusão fica clara a partir de tudo o que discutimos anteriormente. Deus deseja que todos os seres humanos sejam salvos, mas nem todos alcançam a salvação. Da mesma forma, Ele deseja que Seus mandamentos e ensinamentos sejam seguidos, mas, em muitos lugares, eles são ignorados. Quando alguém se afasta dessa vontade divina, cai sob outra ordem da vontade de Deus, na qual Ele decide punir com determinação absoluta aqueles que, como Ele prevê, morrerão em pecado. Isso é algo que tanto Santo Tomás quanto Santo Agostinho afirmam (De spiritu et littera, cap. 33).
A referência a 'todos os homens alcancem a salvação' alude a 1 Timóteo 2:4. Santo Agostinho (354-430) e Santo Tomás de Aquino (1225-1274) são figuras patrística e medieval, respectivamente, cujas obras fundamentam a teologia da graça e predestinação. A 'vontade absoluta' indica a decisão imutável de Deus, contrastando com Sua vontade condicional.

7. No entanto, pode surgir a seguinte dúvida: Deus deseja, com uma vontade absoluta, todas as coisas sem exceção que acontecem na natureza? Uma resposta afirmativa a essa pergunta poderia ser defendida, pois Deus é a causa de todas as coisas que ocorrem, consideradas em sua essência. Portanto, como Deus é a causa de todas elas por meio de sua vontade, segue-se que Ele deseja, com vontade absoluta, que todas essas coisas aconteçam.

8. Terceira conclusão: Deus não deseja de forma absoluta que os atos pecaminosos cometidos pelo livre-arbítrio humano aconteçam. No entanto, Ele deseja de forma absoluta permitir que esses atos ocorram e também deseja, com vontade absoluta, cooperar com o livre-arbítrio humano, por meio de Sua influência geral, para que esses atos se realizem.
A 'vontade absoluta de permitir' pecados remete à teodicéia: Deus permite o mal sem ser seu autor. 'Cooperar com o livre-arbítrio' via 'influência geral' refere-se ao concurso divino (concursus divinus), onde Deus sustenta as causas secundárias (como a vontade humana) sem anular sua liberdade, tema debatido na escolástica.

O primeiro ponto é um dogma de fé, e já o demonstramos ao apresentar várias razões em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13 (a partir da disputa 31). O segundo ponto é claro, pois esses atos não aconteceriam se Deus não permitisse que ocorressem. No entanto, como a permissão divina implica que o livre-arbítrio humano os realizará — a menos que Deus os impeça — e que Deus também pode escolher não impedi-los, segue-se logicamente esta conclusão: Deus tem a vontade absoluta de permitir certos pecados; portanto, eles serão cometidos. O terceiro ponto pode ser explicado assim: se Deus não quisesse, com vontade absoluta, cooperar como causa universal com o livre-arbítrio criado, por meio de Sua influência geral, na realização de atos pecaminosos, o livre-arbítrio humano não seria capaz de realizá-los de forma alguma; pois, se essa cooperação for removida, tais atos não podem acontecer, como já explicamos em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13 (a partir da disputa 25).

O termo 'livre-arbítrio' refere-se à capacidade humana de fazer escolhas morais autônomas, um conceito central na teologia protestante. Molina, aqui, debate a relação entre a permissão divina e a liberdade humana, tema que gerou intensas controvérsias no século XVI, especialmente entre jesuítas (molinistas) e dominicanos (tomistas).O 'concurso divino' é a doutrina que afirma que Deus, como causa primeira, atua em conjunto com as causas secundárias (como as ações humanas) para permitir que os eventos ocorram, sem violar a liberdade criada.

Portanto, Deus não deseja de forma absoluta a existência de todas as coisas que ocorrem na natureza. No entanto, Ele deseja absolutamente cooperar com todas elas, pelo menos de maneira geral, como a causa universal de tudo, conforme explicamos na disputa 31 e nas seções seguintes.

# Discussão 3: Explicando que Deus não é a causa do pecado, nem mesmo em sentido material

1. Primeiro, alguns citam as palavras que apresentei na terceira conclusão da disputa anterior, que dizem: 'Deus não deseja de forma absoluta que os atos pecaminosos cometidos pelo livre-arbítrio humano aconteçam; no entanto, Ele deseja de forma absoluta permitir esses atos e também quer, com vontade absoluta, cooperar com o livre-arbítrio humano, por meio de Sua influência geral, para que esses atos ocorram. A primeira parte é um ensinamento de fé, e já demonstramos isso com várias razões em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13 (a partir da disputa 31)'. Eles também citam outras palavras que adicionei mais adiante: 'Por isso, Deus não deseja de forma absoluta que todas as coisas que existem na natureza sejam como são, embora Ele deseje de forma absoluta cooperar com todas elas, pelo menos com Sua cooperação geral, como a causa universal de todas as coisas'.

2. Em segundo lugar, eles argumentam: Se, na primeira parte da terceira conclusão, estamos falando dos atos pecaminosos como atos pecaminosos, o que é dito está correto; seria uma conclusão absolutamente verdadeira. No entanto, como fica claro pelo que acrescento a seguir, estou me referindo aos atos pecaminosos como entidades naturais, ou seja, sem considerar a maldade e a indignidade do pecado. Eles se surpreendem que eu afirme que a primeira parte da minha conclusão é um dogma de fé e que a demonstrei a partir da disputa 31, embora aqui eu apenas explique que Deus não é a causa do pecado. Eles acrescentam que a conclusão, entendida dessa forma, está longe de ser um dogma de fé e, na verdade, se opõe à verdade e à opinião comum dos escolásticos. Além disso, eles afirmam que Deus deseja a entidade natural que está presente no pecado, considerada sem a maldade deste, com uma vontade absoluta, mas não antecedente, e sim consequente ou até mesmo concomitante; também afirmam que essa entidade, considerada dessa maneira, vem de Deus e, por isso, Ele não despreza sua existência; pois 'não odeia nada do que faz'. Eles confirmam tudo isso citando Santo Agostinho (In Iohannis evangelium, I, 3): 'Tudo existe por Ele e sem Ele nada existe'; sendo o nada, ou seja, o pecado enquanto tal, a única coisa que Deus não teria feito, segundo Santo Agostinho.
O parágrafo menciona a distinção entre vontade antecedente (vontade divina que precede as circunstâncias) e consequente (vontade divina que considera as ações humanas no contexto real). Santo Agostinho, teólogo patrístico (séc. IV-V), foi crucial para a doutrina do pecado e graça, citando João 1:3 para afirmar a soberania divina sobre a criação.

3. Também acham estranho ao modo comum de falar o que eu digo em meus comentários à questão 14, artigo 13 (disputa 33, ao final do ponto 21), ou seja: Embora Deus queira conceder seu apoio geral e neutro para a realização de nossas ações moralmente más ou contrárias a estas, não se pode dizer de forma absoluta que Deus seja a causa direta dessas ações em particular, mas sim que Ele é 'uma causa universal que não dirige com sua causalidade essas ações'. Pois afirmam que os teólogos que defendem um apoio geral de Deus às causas secundárias de forma absoluta e sem qualquer ressalva estão dizendo que Deus é a causa das ações que são consideradas pecaminosas em relação à sua própria natureza. Além disso, acrescentam que parece contraditório eu dizer que Deus quer, com uma vontade absoluta, apoiar a ação pecaminosa, sem que esse apoio seja algo além de conceder o ser à ação, e que, no entanto, Deus não queira o ser da própria ação, especialmente se Deus não age nas ações externas a Ele com um poder executivo distinto de sua vontade, mas com um poder imediato através de sua própria vontade, como muitos ensinam e como eu mesmo disse em meus comentários à questão 14, artigo 13 (disputa 26, ponto 14); em meus comentários à questão 25, abordarei esse ponto com mais detalhes. E se, como dizem, na disputa anterior e na 33 eu só quis afirmar que Deus não quer, com uma vontade absoluta e antecedente, os atos pecaminosos —nem mesmo em termos substanciais— e que não os predetermina, eu deveria ter explicado isso com mais clareza.
O termo 'concurso geral' refere-se à cooperação divina com causas secundárias (como o livre-arbítrio), sem determinar moralmente suas ações. Essa noção foi debatida entre escolásticos, especialmente molinistas (como Molina) e tomistas, sobre como Deus concilia presciência e liberdade humana.

4. Em resposta à primeira objeção, devo esclarecer que, na primeira parte da minha conclusão, refiro-me aos atos pecaminosos enquanto atos pecaminosos. Não me refiro apenas ao pecado em sua essência formal e moral, mas também à sua base material, que é o fundamento da essência formal. Em outras palavras, considero aquilo que dá origem ao pecado como fundamento, conforme explico detalhadamente em meus comentários à questão 14, artigo 13 (disputas 29 e 30). Para tornar isso mais claro, estamos falando da própria ação pecaminosa, que recebe de nosso livre-arbítrio uma natureza contrária à lei divina. Isso ocorre por meio de uma influência que vem do nosso livre-arbítrio, conforme ensina Santo Agostinho. Essa influência é um uso do livre-arbítrio para fazer algo que Deus não nos concedeu, levando o próprio livre-arbítrio a abusar de si mesmo e do concurso geral de Deus para realizar um ato e alcançar um fim que Deus não permitiria. Assim como a natureza pecaminosa da ação surge porque o livre-arbítrio, ao se determinar livremente, exerce essa influência, o mesmo livre-arbítrio, ao agir aqui e agora nessas circunstâncias e agindo apenas por sua própria vontade contra a lei de Deus, faz com que o pecado seja considerado em seu sentido formal, que é o único aspecto ao qual o objetor se refere. Portanto, a causa real do pecado, como diz Santo Agostinho, é o próprio livre-arbítrio, quando age dessa maneira, e não Deus, que coopera com o livre-arbítrio nesse ato. A cooperação do livre-arbítrio vai contra a razão correta e a lei de Deus, mas a cooperação divina não. Assim, afirmamos que Deus, o Ser Supremo, não apenas não pode se agradar da essência formal do pecado, mas também não pode se agradar da própria ação pecaminosa, tal como ela surge do livre-arbítrio — da maneira que expliquei — por meio de uma influência que é própria dele e contrária à lei de Deus. Também sustentamos que Deus não pode ordenar ao livre-arbítrio essa ação ou influência, nem movê-lo ou incliná-lo para ela, nem aconselhá-la, nem predestiná-la, porque tudo isso é intrinsecamente mau por

natureza e, além disso, é contrário à bondade infinita de Deus e à Sua lei eterna que Ele deseja ou realiza tudo isso.
Agostinho, em obras como 'Comentário ao Evangelho de João', argumentou que o pecado é uma corrupção da vontade humana, não uma criação divina. A distinção entre 'entidade natural' (ato em si) e 'formal' (mal moral) visa isentar Deus de ser causa direta do pecado, preservando Sua bondade.

Na disputa 32, ao analisar e refutar como insuficiente ou irrelevante a explicação que muitos teólogos antigos oferecem para justificar por que Deus, embora coopere em nossas ações más, não é a causa do pecado, afirmamos o seguinte: 'Esse raciocínio ou não explica adequadamente a questão ou é irrelevante. É evidente que Deus, sendo a bondade suprema, em Suas ações não pode deixar de ser fiel a Si mesmo e aos outros. Nele, a lei é eterna, pois a lei é o próprio Deus e tudo o que Ele determina para Si: o que Ele pode fazer com justiça, o que seria vergonhoso se Ele fizesse e, portanto, o que seria contraditório, pois contrariaria Sua bondade suprema. Concluímos, então, que Deus não pode mentir, nem por Si mesmo nem por meio de outros; tampouco pode ordenar pecados, mover ou inclinar alguém para ações pecaminosas, aconselhá-las ou predestinar alguém a elas, pois tais ações contradizem a razão correta, tanto humana quanto divina, e a bondade infinita. Isso é confirmado pelas Escrituras, pelas definições da Igreja e pelos ensinamentos dos Santos Padres apresentados na disputa anterior. Portanto, não apenas é contrário à fé afirmar que Deus é a causa do pecado, pois isso significaria que Ele falharia em Sua própria regra ao cooperar conosco no pecado, mas também seria contrário à fé dizer que Deus ordena, aconselha ou predestina ações más, pois isso implicaria que Ele violaria Sua lei eterna. Deus poderia, em certas circunstâncias, ordenar ou mover alguém a realizar uma ação que, sem essas circunstâncias, seria considerada pecaminosa, mas que, naquele contexto específico, não seria contrária à lei divina. Por exemplo, como Senhor da vida, Deus ordenou a Abraão que sacrificasse seu filho Isaac, o que, naquela circunstância, não contrariava o quinto mandamento, pois Deus concedeu a Abraão essa autoridade sobre seu filho. No entanto, Deus nunca ordenaria ou moveria alguém a fazer algo que, em última análise, seja pecaminoso, pois isso contradiria Sua bondade e Sua lei eterna'. Além disso, acrescentamos que Deus não pode dispensar o cumprimento dos mandamentos do Decálogo, embora, em certas circunstâncias, Ele possa isentar algumas ações de sua submissão a esses mandamentos, sem que isso signifique uma dispensa direta de seu cumprimento.
O parágrafo aborda a questão teológica da cooperação de Deus nas ações humanas, incluindo o pecado, sem ser sua causa. Isso remete ao debate histórico sobre a graça e o livre-arbítrio, central em teólogos como Agostinho de Hipona (século V) e Tomás de Aquino (século XIII). A referência a Abraão e Isaac alude ao episódio bíblico onde Deus testa a fé de Abraão, um exemplo clássico usado para discutir a obediência divina versus ética humana. O 'decálogo' refere-se aos Dez Mandamentos (Êxodo 20), fundamento da lei moral judaico-cristã. A ideia de que Deus não pode dispensar os preceitos do decálogo reflete a visão tomista da lei natural como imutável.O termo 'lei eterna' aqui equivale à vontade racional de Deus que governa o universo, conceito desenvolvido por Agostinho e Tomás de Aquino. A distinção entre 'causa segunda' (seres humanos) e Deus como causa primeira é central na metafísica escolástica.

5. Aqueles que apresentam essas objeções parecem estar enganados, pois não consideram que, embora a ação do pecado —em sua totalidade de ser e como totalidade de efeito— proceda de Deus, todo o seu

ser também procede do livre-arbítrio, que influencia e coopera contra a lei de Deus. Isso não ocorre por meio de uma ação numericamente distinta ou por uma consideração formal diferente da ação, mas exatamente pela mesma ação que, enquanto procede do livre-arbítrio, é chamada de 'influxo, ação do livre-arbítrio, pecado em sentido material e ação contra a lei de Deus'. No entanto, quando a mesma ação é considerada como procedendo diretamente de Deus, ela é chamada de 'influxo e ação de Deus'. Nesse caso, não é pecado, nem mesmo em sentido material ou fundamental, nem uma ação contra a lei de Deus. Além disso, ela não possui essa natureza por proceder de Deus dessa maneira, mas apenas por proceder diretamente do livre-arbítrio, como já mencionamos várias vezes.
O conceito de 'livre-arbítrio' aqui segue a definição molinista: capacidade humana de autodeterminação sob o concurso divino. A distinção entre 'sentido material' (ato em si) e formal (intenção moral) do pecado deriva da ética aristotélica-tomista. A ideia de 'concurso geral' remete à doutrina da cooperação divina nas ações criaturais, tema debatido entre tomistas, molinistas e bañesianos no século XVI.

Uma boa ação tem uma única causa total, enquanto uma má ação vem de causas específicas. Portanto, não é correto concluir o seguinte: Se toda ação, considerada em seu conceito completo, vem de Deus através de Sua ação geral como causa, e se, nesse sentido, a ação não desagrada a Deus, então a mesma ação, considerada da mesma forma, não desagrada a Deus. Esse raciocínio é falho porque passa de uma ideia relativa para uma absoluta. Na verdade, para que uma ação desagrade a Deus de forma absoluta e seja impossível que Lhe agrade, basta que a ação, quando realizada pelo livre arbítrio contra a lei de Deus, desagrade a Ele. Também é contraditório que essa ação, vista dessa maneira, agrade a Deus, ou que Ele ordene, aconselhe, mova ou predestine alguém a realizá-la dessa forma.
A distinção entre vontade divina 'antecedente' (desejo geral do bem) e 'consequente' (permissão do mal em função do livre-arbítrio) vem da tradição agostiniana. O argumento contra transferir atributos relativos a Deus para o plano absoluto reflete críticas medievais ao antropomorfismo teológico.

Fico surpreso que meu crítico concorde comigo, e com razão, que Deus não pode se agradar de tal ação, nem desejá-la substancialmente com uma vontade antecedente. No entanto, ele afirma que Deus se agrada dela e a deseja com uma vontade consequente e concomitante. Ainda assim, no tema que estamos discutindo, o objeto da vontade divina — seja antecedente, concomitante ou consequente — é o mesmo. Esse objeto não se torna menos mau em si mesmo, nem menos contrário à razão e à lei eterna, seja quando Deus deseja que o livre-arbítrio aja contra Sua lei, seja quando Ele deseja o que já foi feito contra ela. Meu crítico deveria explicar por que, sendo o objeto exatamente o mesmo, é contraditório que Deus tenha uma vontade antecedente em relação a ele, mas não é contraditório — e até mesmo necessário — que Ele tenha uma vontade concomitante e consequente em relação ao mesmo objeto.
A discussão sobre os tipos de vontade divina (antecedente/consequente) relaciona-se com a controvérsia de auxiliis (século XVI-XVII) entre jesuítas (como Molina) e dominicanos. O termo 'predestinar' aqui alude ao debate calvinista-arminiano, embora Molina escreva antes dessas controvérsias, mostrando raízes na patrística (ex: Agostinho sobre reprovação).

6. Acredito que nosso crítico concordará conosco em que Deus não é a causa do pecado, entendido no sentido material e fundamental, como já explicamos. Se ele revisar as passagens das Escrituras

Sagradas e dos Santos Padres, bem como as definições da Igreja, que usamos na disputa 31 para demonstrar nossa posição, certamente reconhecerá que o que afirmamos é um dogma de fé, desde que seja entendido no sentido em que o apresentamos, especialmente se considerarmos o que discutimos nas disputas 32 e 33 e em nosso Apêndice à Concordia ("Ad secundam obiectionem"). Sem dúvida, quando as Escrituras Sagradas, as definições da Igreja e os Santos Padres abordam essa questão e ensinam que Deus não é a causa dos pecados, nem os predestina, nem os deseja, e além disso os detesta e pune, eles não estão se referindo a entidades metafísicas que seguem nossas ações, mas às próprias ações pelas quais violamos os mandamentos divinos e às omissões das ações que somos obrigados a realizar por mandamentos afirmativos. Pois nessas ações há uma voluntariedade, e com elas transgredimos os mandamentos; mais ainda, essas são as ações proibidas pelos mandamentos divinos, como: não matarás, não cometerás adultério, não roubarás, não darás falso testemunho, não cobiçarás a mulher nem os bens do teu próximo. Como lemos em Apocalipse 2:6: "... porque detestas as obras dos nicolaítas, que eu também detesto...". Além disso, se Tiago não atribui a Deus a tentação que surge em nossa natureza e nos inclina para o mal, muito menos sustentará que Deus seja a causa de que, por meio de nosso livre-arbítrio, consintamos em cair na tentação e cooperemos no ato do pecado contra a lei de Deus. Como diz Tiago: "Ninguém, ao ser tentado, diga: É Deus quem me tenta; porque Deus não é tentado pelo mal, nem tenta a ninguém. Mas cada um é tentado pela sua própria concupiscência, que o arrasta e o seduz. Depois, a concupiscência, tendo concebido, dá à luz o pecado; e o pecado, uma vez consumado, gera a morte". Considere-se também os outros testemunhos das Escrituras Sagradas que apresentamos na disputa 31.
O termo 'Santos Padres' refere-se aos teólogos e escritores cristãos dos primeiros séculos, cujos escritos são considerados fundamentais para a doutrina da Igreja. Molina recorre a eles para fortalecer sua argumentação contra a ideia de Deus como causa do pecado.O conceito de 'livre arbítrio' aqui destacado é central na teologia molinista, defendendo que a liberdade humana coexiste com a soberania divina sem contradição.

7. No entanto, o nosso próprio crítico reconhece que as definições da Igreja que apresentamos na disputa 31 e em nosso Apêndice se referem aos atos pecaminosos, os quais Deus não predestina nem deseja com uma vontade antecedente. Além disso, não há razão para que Deus, que não pode desejar esses atos com uma vontade antecedente, possa desejar com uma vontade concomitante ou consequente. Por outro lado, a definição do Concílio de Trento (sessão 6) que apresentamos no local mencionado, refere-se claramente aos atos pecaminosos. Pois diz o seguinte: 'Se alguém disser que não está no poder do homem tornar mau o seu caminho, porque seria Deus quem faria tanto as más obras quanto as boas, não apenas permitindo-as, mas também propriamente e por si mesmo, a tal ponto que a traição de Judas não seria obra sua em menor medida que a vocação de São Paulo, seja anátema.'
O Concílio de Trento (1545-1563) foi um marco na Contra-Reforma, reafirmando doutrinas católicas contra o protestantismo. A citação da Sessão 6 enfatiza a responsabilidade humana pelo pecado, rejeitando que Deus seja autor de ações más.Judas e São Paulo são exemplos usados para contrastar a traição (obra humana) e a vocação (obra divina), ilustrando a distinção entre ações pecaminosas e graça.

8. Isso também fica claro pelos testemunhos de São Paulo que mencionamos anteriormente. São João Crisóstomo, em sua homilia sobre 2 Timóteo (homilia 8), afirma: 'Vocês precisam entender que Deus provê todas as coisas, que fomos criados com livre-arbítrio, que Deus realiza algumas coisas e permite outras, que Ele não deseja que o mal aconteça, que nem tudo ocorre exclusivamente por Sua vontade, mas também pela nossa — pois o mal só acontece por nossa vontade, enquanto o bem ocorre por nossa vontade com a ajuda divina —, e que nada está oculto para Ele. No entanto, só porque Ele sabe de tudo, não significa que Ele faz tudo sozinho'. Aqui, Crisóstomo está falando sobre as obras humanas. Santo Agostinho, em 'O Espírito e a Letra' (capítulo 31), diz: 'Em nenhum lugar das Escrituras Sagradas lemos que não há vontade que não venha de Deus. Com razão, isso não está escrito, porque não é verdade; caso contrário — Deus não permita! —, Ele seria o autor dos pecados, já que a má vontade em si já é pecado, mesmo que não resulte em nenhuma ação'. Aqui, Agostinho está falando sobre o ato da vontade. Em textos que lhe são falsamente atribuídos (artigo 10), ele diz: 'É detestável e abominável a ideia de que Deus seja o autor do mal ou da má vontade de alguém. Sua predestinação visa apenas o bem e a justiça, pois todos os caminhos de Deus são misericórdia e verdade. Ele não prepara adultérios ou desonras, mas os condena; Ele não causa essas coisas, mas as castiga. Portanto, a predestinação de Deus não incentiva, nem persuade, nem empurra ninguém para o pecado. Ela não é a causa das quedas dos pecadores, mas predestina o julgamento, pelo qual cada um será recompensado de acordo com suas ações, sejam boas ou más. Esse julgamento não existiria se os homens pecassem por vontade divina. Aqueles que forem colocados à esquerda de Deus serão condenados porque não cumpriram Sua vontade, mas a sua própria'. No artigo 13, ele acrescenta: 'É vergonhoso culpar Deus por esses males. Embora Ele, em Sua ciência eterna, saiba como retribuirá os méritos de cada um, Ele não força ninguém a pecar. Se alguém se afasta da justiça e da piedade, cai por sua própria vontade, arrastado por seus desejos e enganado por suas próprias escolhas, sem que a Trindade tenha qualquer participação nisso. A vontade divina não impulsiona ninguém a cair, embora Sua ajuda tenha impedido muitos de cair'. No 'Hypognosticon' (livro 6), ele diz: 'Como já disse, Deus previu as más ações de Judas, mas não as predestinou nem as realizou. No entanto, em Sua justiça, entregou Judas à sua própria mente insensata e permitiu que essas ações acontecessem'. Ele continua: 'Devemos manter firmemente esta verdade, que é clara pelos testemunhos divinos: antes que os pecados existissem no mundo, Deus os previu, mas não os predestinou'. Sem dúvida, esses Padres da Igreja, assim como outros, referem-se aos atos dos pecadores como algo que vem de nosso livre-arbítrio, é contrário à lei de Deus e pode ser considerado pecado em seu sentido mais básico. Nossa opinião não só é mais piedosa e digna da majestade e bondade de Deus, mas também está profundamente enraizada nas Escrituras, nos ensinamentos da Igreja e nos testemunhos dos Santos Padres. É surpreendente que, diante de tanta clareza, alguém ainda ouse questioná-la com argumentos tão fracos.
São João Crisóstomo (século IV) foi um Padre da Igreja conhecido por suas homilias exegéticas. Sua ênfase no livre arbítrio alinha-se à posição de Molina.Santo Agostinho (século IV-V), embora associado à predestinação, aqui é citado para negar que Deus seja autor do pecado. A menção ao 'Hypognosticon' refere-se a uma obra pseudônima atribuída a ele, comum em debates medievais.O termo 'presciência' (presciência divina) distingue-se de predestinação: Deus prevê os pecados, mas não os causa.

9. Por tudo isso, fica claro que nossa posição — ou seja, que Deus não é a causa dos atos pecaminosos enquanto pecados no sentido material e fundamental, isto é, na medida em que são ações que vêm do

nosso livre-arbítrio e contrariam a lei de Deus — não apenas não se opõe à verdade, mas também é um ensinamento de fé. Da mesma forma, embora, por uma causalidade parcial, essas mesmas ações, em sua totalidade, venham de Deus simultaneamente, por meio de Sua cooperação geral, e embora, consideradas de maneira precisa, não apenas por uma vontade concomitante e consequente, mas também antecedente, não desagradem a Deus ou até mesmo O agradem, no entanto, consideradas de forma absoluta, elas O desagradam, mesmo que Ele tenha uma vontade concomitante e consequente. Pois, para que se possa dizer que essas ações O desagradam de forma absoluta, basta que O desagradem por uma única razão e que realmente sejam realizadas contra Sua própria lei e contra Sua vontade condicionada, ou seja, Sua vontade de sinal. Mas Santo Agostinho (In Iohannis evangelium, I, 3) não se opõe aos testemunhos válidos e muito claros que acabamos de apresentar. Ele apenas afirma que, por meio de Seu Verbo, Deus é a causa primeira tanto da existência quanto da razão formal do ato pecaminoso, e que a existência e a bondade natural dessa ação podem ser atribuídas a Deus como causa primeira e autor, da maneira que já explicamos.
A 'vontade antecedente' (desejo divino universal pela salvação) e 'consequente' (vontade que leva em conta as escolhas humanas) são conceitos-chave na teologia molinista para harmonizar liberdade humana e soberania divina.O 'concurso geral' refere-se à doutrina de que Deus sustenta todas as ações (inclusive humanas) sem ser autor do pecado.

10. Sobre o que nossos críticos afirmam, dizendo que os escolásticos que defendem a cooperação geral de Deus com as causas secundárias sustentam que Deus é a causa do ato pecaminoso, é importante esclarecer que eles não negam o que dizemos, embora não tenham defendido explicitamente nossa doutrina. Isso ocorre porque eles não explicam com a mesma precisão que nós o modo como definimos a cooperação universal, nem o fazem de forma tão detalhada a ponto de justificar por que Deus não é a causa do pecado. No entanto, não temos dúvidas de que, se nossa doutrina lhes fosse apresentada, eles a aceitariam plenamente, especialmente porque ela é profundamente piedosa e está em total harmonia com a definição do Concílio de Trento (sessão 6, cânone 6) que mencionamos anteriormente. As razões específicas que apresentamos até aqui, mostrando por que Deus não pode ser considerado a causa do pecado em seu aspecto material, confirmam nossa posição. Certamente, Santo Tomás de Aquino e outros escolásticos não negam, nem poderiam negar, a cooperação específica do livre-arbítrio no ato pecaminoso, juntamente com a cooperação geral de Deus. Eles reconhecem que a influência real do livre-arbítrio, como causa particular que determina a natureza do ato, é o que faz com que esse ato seja contrário à lei de Deus e, portanto, constitua o aspecto material e a base do pecado. Da mesma forma, eles não negam que essa influência do livre-arbítrio no ato pecaminoso é um abuso da liberdade, usada para fazer algo que Deus não nos concedeu o direito de fazer — como afirma Santo Agostinho. Por isso, Deus apenas permite o pecado — conforme definido pelo Concílio de Trento — e, consequentemente, Ele não dirige o ato pecaminoso por meio do livre-arbítrio criado ou de Sua cooperação geral, mas apenas o permite. Por essa razão, nem Santo Tomás nem os escolásticos modernos negariam que Deus é apenas a causa universal e primeira do ato pecaminoso, o qual Ele não dirige por meio de nosso livre-arbítrio ou de Sua cooperação geral, mas apenas permite, como afirmamos e como o Concílio de Trento define.
O Concílio de Trento (1545-1563) foi um concílio ecumênico da Igreja Católica em resposta à Reforma Protestante. A Sessão 6, Cânon 6, trata da justificação, rejeitando a ideia de que o pecado é causado por

Deus.Santo Agostinho (354-430) foi um teólogo patrístico cujas obras influenciaram a doutrina do pecado original e a graça divina. Ele argumentava que o pecado surge do abuso do livre-arbítrio humano.O termo 'concurso geral de Deus' refere-se à doutrina de que Deus sustenta todas as ações criadas como causa primeira, sem determinar moralmente as escolhas humanas.

11. Além disso, sobre a contradição da qual somos acusados, devemos dizer o seguinte: Se considerarmos o que dissemos no parágrafo mencionado, não há contradição. Pelo contrário, a consequência que nossos críticos apontam contra nós é extremamente fraca. Eles argumentam que Deus deseja, com vontade absoluta, influenciar o livre-arbítrio aqui e agora por meio de um concurso geral, que por si só é neutro. Dessa forma, dependendo da qualidade do influxo particular do arbítrio, surge uma escolha (volição) em vez de uma rejeição (nolição), ou a escolha ou rejeição de um objeto em vez de outro, e, finalmente, a ação moralmente boa em vez da má. Portanto, Deus direcionaria a ação pecaminosa que Ele mesmo proíbe, e que seria de um tipo em vez de outro, por meio do influxo particular do arbítrio, e não pelo concurso geral de Deus, que seria neutro em relação aos diferentes tipos de ação. Certamente, se o livre-arbítrio agisse movido apenas pelo concurso geral, de modo que não tivesse um influxo próprio e particular, e agisse exclusivamente em virtude do movimento e do influxo recebido de Deus — assim como a água aquecida pelo fogo age exclusivamente em virtude do calor recebido do fogo —, então a consequência seria correta. No entanto, isso eliminaria a liberdade do arbítrio, e a decisão de agir pecaminosamente viria de Deus. Além disso, de acordo com o erro de Lutero, Deus não seria menos responsável pela traição de Judas do que por qualquer ação boa, o que levaria a muitos absurdos semelhantes. Mas não é assim, porque a decisão de agir pecaminosamente vem do próprio arbítrio, em virtude de seu influxo próprio e livre. É o arbítrio que, com o objetivo de realizar a má ação, abusa tanto de si mesmo quanto do concurso geral de Deus, sem que Deus o direcione por meio desse concurso geral ou do próprio arbítrio. Por essa razão, de acordo com a doutrina de Santo Agostinho, que é verdadeira em alto grau, o próprio homem, e não Deus, é a causa real e positiva do pecado.
Martinho Lutero (1483-1546), líder da Reforma Protestante, defendia a predestinação e negava o livre-arbítrio em questões salvíficas, conforme exposto em sua obra 'De Servo Arbitrio' (1525).A traição de Judas é um evento central na narrativa da Paixão de Cristo, exemplificando o paradoxo entre a soberania divina e a responsabilidade humana no pecado.

12. Também não é correta a outra conclusão que nossos críticos apresentam, ou seja: o concurso geral de Deus não é nada mais do que uma ação que concede existência ao ato; portanto, quem concorre por meio de um concurso geral com o livre-arbítrio, deseja e direciona o ato do pecado quando o arbítrio peca. Pois o concurso geral de Deus é um influxo, ou seja, o próprio ato pecaminoso em sua totalidade procede —mas por causalidade parcial— de Deus, como causa universal, à qual não se deve atribuir que esse ato seja pecaminoso ou de outra natureza, mas isso se deve ao influxo particular do arbítrio; por essa razão, não se segue que, por sua parte, Deus, ao influir dessa maneira de forma absoluta, deseje ou pretenda que o ato seja pecaminoso.
'Concurso geral' distingue-se do 'concurso particular', sendo este último uma intervenção direta de Deus. A teologia molinista enfatiza que Deus coopera com as causas secundárias (como o arbítrio humano) sem violar sua liberdade.

13. Agora, nosso crítico precisa reconhecer que a realidade claramente contradiz sua afirmação. Pois, se o argumento dele prova alguma coisa, certamente prova que Deus deseja a ação pecaminosa com uma vontade antecedente. Afinal, a vontade de cooperar com Sua cooperação geral na ação pecaminosa seria uma vontade antecedente em relação ao pecado. Portanto, se disso se conclui que Deus deseja a ação pecaminosa, também se concluirá que Ele a deseja com uma vontade antecedente. Mas o próprio crítico, com razão, nega que Deus tenha uma vontade antecedente em relação ao pecado, considerando também o sentido substancial disso.

# Parte VI - Sobre a providência de Deus

## Artigo I:
## Discussão 1: O que é a providência e se Deus a possui

1. Para entender o que é a providência, precisamos reconhecer que há dois tipos de ordem nas coisas, especialmente no contexto do que estamos discutindo. Primeiro, as coisas podem ter uma ordem entre si, mesmo sem um propósito específico, embora essa ordem exista por causa de um propósito maior. Por exemplo, em uma casa, os alicerces sustentam a estrutura, o telhado fica no topo e as paredes ficam no meio. Da mesma forma, no universo, os corpos mais simples se organizam de maneira que os mais perfeitos ocupam os lugares mais importantes. A segunda ordem é aquela em que as coisas estão relacionadas a um propósito, seja um propósito comum a todas as coisas — como mostrar a bondade, a sabedoria, o poder e a justiça de Deus —, seja um propósito específico.

A ideia inicial de uma ordem é chamada de 'plano na mente do criador'; já a ordem que é colocada em prática é chamada de 'organização das coisas entre si ou das partes em relação ao todo'. Quando essa segunda ordem é concebida com o objetivo de ser realizada, chamamos isso de 'providência'. Assim, a providência divina nada mais é do que o plano ou a ideia de uma ordem de coisas em relação aos seus propósitos, que está na mente de Deus com a intenção de colocá-la em prática por Ele mesmo ou por meio de causas secundárias. Como Boécio define em 'De Consolatione Philosophiae' (IV, prosa 6), é a própria razão divina estabelecida como o governante supremo de todas as coisas, que organiza tudo. No entanto, como Santo Tomás explica nessa passagem, isso não se refere ao tipo de organização que acabamos de mencionar, mas à organização das coisas em relação aos seus fins. A palavra 'organização' pode ser usada de ambas as maneiras, como Santo Tomás afirma.
Boécio foi um filósofo cristão do século VI, autor de 'De consolatione philosophiae', obra que influenciou a teologia medieval. Santo Tomás de Aquino, teólogo do século XIII, é uma figura central na escolástica, integrando filosofia aristotélica com teologia cristã. A 'providência divina' refere-se ao plano e governo de Deus sobre a criação, orientando todas as coisas para seus fins.

2. A providência divina se realiza por meio da criação e do governo das coisas criadas. O governo é a direção das coisas já criadas para seus fins e sua perfeição; por isso, pressupõe a criação e a existência

das coisas. A conservação dessas coisas e de outras, através das quais Deus as dirige para seus fins e as conduz à sua perfeição, é tarefa do governo. Portanto, a providência mantém com a criação e o governo a mesma relação que o ato interno, que possui uma existência formal em Deus, mantém com os atos externos pelos quais Deus ordena executar o que a providência previu e estabeleceu. Por essa razão, Santo Tomás fala da providência ao discutir sobre Deus e sobre o que possui existência formal em Deus; mas ele começa a falar da criação a partir da questão 44 e do governo a partir da questão 103. E que não só o governo, mas também a própria criação, é execução da providência divina, pode ser demonstrado contra o que foi sustentado por Durando (In I Sent., dist. 39, q. 3), porque desde a primeira produção das coisas, Deus criou para a utilidade do homem as demais coisas corpóreas de uma maneira tão ajustada, criou o universo inteiro — para mostrar a bondade, sabedoria e poder divinos — de maneira tão proporcionada, assim como também cada uma de suas partes — e não só cada uma das partes do universo, mas também as partes de cada um dos seres vivos — de uma maneira tão adequada a cada uma de suas funções particulares e de seus fins, que quem pode não ver que tudo isso foi realizado e executado pela providência divina, como é evidente a todas as luzes segundo a definição de 'providência'?
Durando (Durando de São Porciano) foi um teólogo medieval do século XIV, conhecido por suas críticas a Tomás de Aquino. A discussão sobre criação e governo como execução da providência reflete debates escolásticos sobre a relação entre Deus e as causas secundárias. A 'Suma Teológica' de Tomás de Aquino estrutura-se em questões, sendo a questão 44 sobre a criação e a 103 sobre o governo divino.

3. Se perguntarmos que tipo de ato de poder é a providência, devemos dizer que, acima de tudo, é um ato de entendimento prático — ao haver um plano ou ideia de uma ordem de coisas em relação a um fim —, mas que acrescenta o propósito de ordenar a execução dessa ordem, sendo este um ato da vontade que completa o plano perfeito da providência. Portanto, quando Damasceno (De fide orthodoxa, lib. 2, cap. 29) diz que a providência é a vontade de Deus pela qual todas as coisas existentes recebem o governo que lhes convém, devemos entender que se trata da vontade ou do ato e determinação da vontade de Deus como aquilo que completa o plano da providência; no entanto, não devemos negar que, acima de tudo, inclui o próprio plano ou a ideia de governar as coisas dessa maneira, sendo isso exigido pela determinação da vontade, para que se possa completar o plano da providência divina. O Ferrariense (Commentaria in libros contra gentes, lib. 3, cap. 64) afirma que o ato do entendimento apenas, na ausência do propósito executor, também pode ser chamado de 'providência', se ampliarmos o significado do termo 'providência'; no entanto, esse termo geralmente é entendido como abrangendo o propósito de ordenar a execução da ordem concebida. Isso é o que temos a dizer em relação ao primeiro ponto proposto.
João Damasceno, teólogo do século VIII, defendeu a ortodoxia cristã em 'De fide orthodoxa'. O termo 'entendimento prático' indica a dimensão intelectual do planejamento divino, enquanto a 'vontade de Deus' completa o ato providencial. Ferrariense (Francesco Silvestri) foi um comentarista tomista do século XVI, destacando-se na interpretação de Aquino.

4. Sobre o segundo ponto, Santo Tomás conclui o seguinte: Deus exerce providência, mas não para alcançar Seu próprio propósito, pois isso é característico da providência e da prudência monástica. Em vez disso, Ele age para guiar e direcionar as criaturas aos seus próprios fins, o que é próprio da

providência e da prudência civil, real e monárquica. O primeiro é um dogma de fé e é evidente a partir de passagens como Sabedoria 14:3: 'Tua providência, ó Pai, governa tudo desde o início'; e Mateus 6:26-30: 'Observem as aves do céu: elas não semeiam, não colhem, nem armazenam em celeiros, e ainda assim o Pai celestial as alimenta... Se Deus veste assim a erva do campo, que hoje existe e amanhã é lançada ao fogo, não fará muito mais por vocês, homens de pouca fé?' Essas ideias são reforçadas em muitos outros trechos das Sagradas Escrituras.
Santo Tomás refere-se a Tomás de Aquino (1225-1274), teólogo medieval cuja obra 'Suma Teológica' é central para a teologia católica. A 'prudência monástica' aqui contrasta com a 'civil/régia', diferenciando a provisão divina (que ordena criaturas a seus fins) de uma autossuficiência humana.A providência divina é um conceito teológico que afirma o governo contínuo de Deus sobre a criação, garantindo que tudo cumpra seu propósito designado.

Santo Tomás explica isso assim: Deus é quem estabelece a ordem das coisas em relação aos seus fins específicos e ao propósito comum a todas, como já mostramos antes. Deus age como a causa de todas as coisas por meio de seu entendimento e vontade. Portanto, o plano e a ideia da ordem das coisas em relação aos seus fins já existem na mente divina. Esse plano e essa ideia da ordem das coisas em relação aos seus fins é o que chamamos de providência. A providência é a parte principal da prudência, cuja função é organizar as coisas em direção a um objetivo, como ensina Aristóteles (Ética a Nicômaco, livro 6, capítulos 8 e 12). Por isso, devemos reconhecer que Deus exerce a providência.
Tomás de Aquino integra a filosofia aristotélica (especialmente a 'prudência' como virtude prática) à teologia cristã, método característico do período escolástico. A referência à 'Ética a Nicômaco' reflete a influência de Aristóteles (384-322 a.C.) na doutrina medieval da providência.

O segundo ponto é explicado assim: Deus não tem um objetivo ao qual Ele está direcionado, porque Ele mesmo e o que Ele possui não podem ser vistos como resultado de algo. Por isso, a providência divina não é isolada — mas é semelhante à de um rei ou monarca — e tem como foco as criaturas, guiando-as para seus propósitos. Além disso, o quarto argumento, que apresentamos em nossos 'Comentários sobre a Primeira Parte de Santo Tomás, questão 2, artigo 3', prova claramente a existência de Deus a partir da ordem perfeita de todas as coisas em direção a seus fins e da providência que se manifesta de maneira admirável em todo o universo. Ao acrescentar o que discutimos naquele mesmo texto, fica evidente que Deus exerce uma providência que governa todas as coisas criadas.

# Discussão 2: As coisas sempre alcançam o propósito para o qual a providência divina as destinou?

1. Em seus comentários sobre este trecho da Suma Teológica, Cayetano explica que a providência divina não se limita apenas a planejar e ordenar as coisas para um propósito específico, nem apenas a intenção de comandar a execução desse plano, na medida em que depende de Deus. Ela também inclui a realização desse propósito. Assim, Deus deseja que todas as coisas alcancem os fins para os quais a providência divina as direciona. E, se algo não alcança esse fim, segundo Cayetano, significa que a providência divina não o ordenou com esse propósito em mente.

Cayetano (Tommaso de Vio, 1469-1534) foi um cardeal católico e teólogo tomista, conhecido por seus comentários sobre Tomás de Aquino. A 'providência divina' refere-se ao governo de Deus sobre todas as coisas, garantindo que Seus propósitos sejam cumpridos. Cayetano argumenta que, se algo não alcança seu fim, isso ocorre porque Deus não o ordenou para tal fim, preservando assim a infalibilidade da providência.

2. Essa opinião é plausível pelas seguintes razões. Primeira: A predestinação é uma parte da providência divina; mas a predestinação não se encarrega apenas dos meios em relação ao fim último, mas também da própria realização do fim, porque não podemos dizer que alguém que não alcançou a felicidade eterna tenha sido predestinado; portanto, a providência divina inclui a realização do fim.
A 'predestinação' é um conceito teológico que trata da decisão eterna de Deus sobre a salvação ou condenação de indivíduos. Molina, ao discutir a relação entre predestinação e providência, enfatiza que a realização do fim último (como a salvação) é parte intrínseca do plano divino, rejeitando a noção de que alguém predestinado possa falhar em alcançar a felicidade eterna.

3. Em segundo lugar: Além de planejar a ordem dos meios em relação ao fim, a providência divina também inclui a decisão de Deus de colocar essa ordem em prática. Essa decisão vem da vontade absoluta de Deus. Como a vontade absoluta de Deus sempre se realiza, a providência divina garante que o fim proposto será alcançado.
A 'vontade absoluta de Deus' refere-se à decisão incondicional e soberana de Deus, em contraste com Sua vontade permissiva (que permite eventos sem causá-los diretamente). A afirmação de que essa vontade 'sempre se cumpre' está alinhada com a visão tradicional da onipotência divina na teologia cristã.

4. Terceiro: Se a providência divina não garantisse o alcance do seu propósito, e se fosse possível que algo não atingisse o fim para o qual a providência divina o destinou, isso significaria que a providência divina poderia falhar, o que é completamente inaceitável. Por isso, Santo Tomás de Aquino, no artigo seguinte (o quarto) e em sua obra 'Contra os Gentios' (livro 3, capítulo 94), afirma que a ordem da providência divina é segura, imutável e indissolúvel em relação ao cumprimento do seu efeito. Boécio também defende claramente essa ideia em 'A Consolação da Filosofia' (livro 4, pr. 6).
Santo Tomás de Aquino (1225-1274) foi um teólogo católico cuja obra 'Suma Contra os Gentios' defende a fé cristã diante de objeções filosóficas. Boécio (480-524), em 'A Consolação da Filosofia', aborda a relação entre providência divina e livre-arbítrio. Ambos sustentam que o plano divino é infalível, rejeitando qualquer possibilidade de frustração da providência.

5. Podemos confirmar essa visão com a autoridade da Igreja, que, na oração do sétimo domingo após Pentecostes, ora a Deus desta forma: 'Ó Deus, cuja providência nunca falha em seus planos, humildemente te pedimos que afastes de nós tudo o que possa nos prejudicar e nos conceda tudo o que possa nos beneficiar.'
A oração mencionada pertence à liturgia católica do sétimo domingo após Pentecostes, refletindo a visão tradicional da Igreja sobre a Providência Divina como direção infalível dos eventos para o bem

dos fiéis. O termo 'Providência' aqui se refere à crença na ação contínua de Deus governando o universo e guiando a história humana.

6. No entanto, há uma opinião contrária, que diz que a providência divina não exige que tudo o que é ordenado para um fim realmente alcance esse fim. Essa visão é defendida por vários autores, como Durando, Gil de Roma, Marsílio de Inghen, o Ferrariense, Silvestre Mazzolino e até mesmo Santo Tomás de Aquino. Santo Tomás explica que, ao ordenar algo para um fim, há duas coisas a considerar: a própria ordem e o resultado dessa ordem. Nem tudo o que é ordenado para um fim o alcança. A providência, portanto, se preocupa apenas em ordenar as coisas para um fim, como a felicidade eterna. Já a predestinação também leva em conta o resultado dessa ordem, ou seja, só há predestinação para aqueles que realmente alcançam a glória. No entanto, há uma discussão sobre se Santo Tomás mudou de opinião em obras posteriores, como a Suma Teológica e o Contra Gentes. Caetano afirma que ele mudou, mas Silvestre Mazzolino e o Ferrariense discordam, dizendo que Santo Tomás sempre manteve a mesma posição. Independentemente disso, devemos seguir a opinião desses grandes teólogos sem dúvida.
Durando (Durandus de Saint-Pourçain), Gil de Roma (Egídio Romano), Marsílio de Inghen (filósofo nominalista), Ferrariense (Francisco Silvestre de Ferrara) e Silvestre Mazzolino (Sylvester Mazzolini) foram teólogos medievais vinculados ao tomismo ou ao debate escolástico. Santo Tomás de Aquino, na obra 'De veritate', diferencia 'Providência' (ordenação divina dos meios aos fins) de 'Predestinação' (efetivação da salvação dos eleitos). Caetano (Tommaso de Vio) foi um cardeal tomista cujos comentários influenciaram a interpretação pós-medieval de Aquino.

7. Esta ideia pode ser explicada da seguinte forma. Primeiro: Para que um general, um médico ou um agricultor cuidadoso exerçam a providência, basta que usem os meios apropriados e adequados ao objetivo que desejam alcançar, independentemente de o objetivo ser atingido ou de algo impedir isso. Além disso, geralmente, o sucesso do objetivo não é necessário para que exista a providência humana. Portanto, ao transferir esse raciocínio — baseado na atividade humana — para os atos divinos, podemos afirmar que o sucesso do objetivo também não é necessário para que exista a providência divina.
A analogia com o general, médico e agricultor reflete o método escolástico de usar exemplos humanos para explicar atributos divinos. O argumento propõe que a Providência Divina, como a humana, se define pela ordenação racional de meios a fins, independente do sucesso final – conceito ligado à distinção entre 'causa primeira' (Deus) e 'causas segundas' (ações humanas/naturais).

8. Em segundo lugar: A capacidade das sementes de gerar indivíduos completos da mesma espécie e de preservar a espécie é um resultado da providência divina, que organiza esse processo para alcançar esses objetivos. No entanto, quando uma semente é impedida de produzir seu efeito normal ou gera algo diferente do esperado, ela ainda possui a mesma capacidade que uma semente que não enfrenta obstáculos. Isso ocorre porque o Criador da natureza concede a mesma capacidade a todas as sementes por meio de causas secundárias. Assim, em ambos os casos, há um efeito da providência divina como um meio direcionado a um fim. No entanto, o alcance desse fim específico não está sob o controle direto da providência divina.

A referência às sementes alude à doutrina das 'causas secundárias': Deus concede às criaturas (como sementes) capacidades naturais operativas, mesmo que obstáculos impeçam seu efeito. Isso sustenta que a Providência inclui a ordenação de processos naturais, não apenas resultados específicos, preservando o livre arbítrio e a contingência no mundo.

9. Demonstração: Quando algo impede uma semente de produzir um efeito perfeito e resulta em um monstro, esse monstro é considerado um efeito acidental em relação à semente. Isso ocorre porque ele se desvia da intenção do agente que pretendia produzir algo perfeito, como explicamos em nossos comentários à Física de Aristóteles (livro 2). Portanto, dizemos que a semente tenta agir ou age com um propósito, graças à direção da causa primeira, que provê e ordena a capacidade da semente para produzir um efeito perfeito. Assim, essa capacidade, ordenada pela providência divina, tem como objetivo produzir um efeito perfeito. Consequentemente, para que haja providência divina, não é necessário que o fim ao qual a providência ordena os meios seja sempre alcançado. Pois, nas causas contingentes, Deus ordena os meios que Ele confere com vistas a um fim, de tal maneira que os deixa à própria natureza e permite que uns impeçam outros de produzir seus efeitos. Por essa razão, Deus nem sempre quer com vontade eficaz o fim em relação ao qual ordena meios e causas contingentes, mas às vezes o quer com vontade condicional, ou seja: se a própria causa — quando é livre — também o quer; e se a própria causa — quando não é livre — nada a impede.
Molina utiliza a analogia aristotélica da semente e do 'monstro' para discutir a relação entre causas naturais e a providência divina. Isso reflete a influência de Aristóteles na teologia escolástica, onde a filosofia natural era integrada à explicação teológica. O conceito de 'vontade condicional' de Deus está ligado à doutrina molinista da 'ciência média', que busca conciliar a presciência divina com o livre-arbítrio humano.

10. Em terceiro lugar: Se a providência divina depende de que o objetivo seja alcançado, então isso significaria que nem todos os seres humanos foram destinados por Deus para a vida eterna, mas apenas aqueles que realmente alcançam a salvação. Além disso, Deus não teria providenciado a morte de Cristo nem outros meios de salvação para todos, se a capacidade de alcançar a salvação não estivesse ao alcance de todos. No entanto, essa ideia é difícil de aceitar e vai contra a opinião comum dos santos. Mais ainda, ela contradiz as palavras de São Paulo em 1 Timóteo 2:4, que diz: '...Deus deseja que todos os homens sejam salvos...'.
A referência a 1 Timóteo 2:4 é central no debate sobre a vontade salvífica universal de Deus. A 'opinião comum dos Santos' alude aos Padres da Igreja e teólogos como Agostinho e Tomás de Aquino, que defendiam que Deus deseja a salvação de todos, embora com diferentes interpretações sobre a predestinação. A menção à morte de Cristo reflete a controvérsia protestante-católica sobre a extensão da expiação.

11. Em resumo: Seria necessário afirmar que, por meio de sua providência, Deus não teria destinado Adão, em seu estado de inocência, nem a humanidade inteira através de Adão, para a vida eterna, já que Adão não alcançou a bem-aventurança pelos meios que recebeu naquele estado. Também seria necessário dizer que Deus não criou todos os seres humanos e anjos com o propósito sobrenatural de alcançar a bem-aventurança, nem que os humanos e anjos maus se desviaram desse propósito, já que

nem todos atingem a bem-aventurança. Da mesma forma, seria preciso afirmar que a providência de Deus para a bem-aventurança não se aplica aos réprobos, mas apenas aos predestinados, e que essa providência não é mais evidente do que a predestinação, contrariando a opinião de Santo Tomás e a visão comum dos teólogos. Por fim, seria necessário rejeitar a famosa afirmação de que, ao pecar, os humanos abandonam uma ordem da providência divina e entram em outra, pois, segundo a visão que estamos contestando, toda ordem e meio da providência divina alcançam o fim estabelecido por ela. Esses absurdos, extremamente perigosos para a fé, decorrem claramente dessa opinião, o que a torna insegura em questões de fé, para dizer o mínimo.
A discussão sobre Adão no estado de inocência relaciona-se ao debate do pecado original e à doutrina da justiça original (Gênesis 2-3). O termo 'réprobos' refere-se à doutrina calvinista da dupla predestinação, rejeitada por Molina. A referência a Santo Tomás destaca a divergência entre tomistas e molinistas sobre como a providência coexiste com a liberdade humana. A menção aos anjos maus remete à tradição sobre a queda de Lúcifer (Judas 1:6).

12. Para responder aos argumentos contrários e esclarecer essa questão, precisamos entender os principais propósitos da providência divina. Deus ordena ou permite que as coisas aconteçam com dois objetivos principais em mente. O primeiro e mais importante é a glorificação de Si mesmo e a revelação de Seus atributos por meio de Suas obras. Esse é o propósito final de toda a providência divina. Para alcançar esse objetivo, Deus decidiu criar anjos e seres humanos, concedendo-lhes tanto recursos naturais quanto sobrenaturais para que pudessem cumprir esse propósito. No entanto, como os seres humanos são compostos de corpo e alma, eles precisam de ajuda adicional das criaturas materiais para sustentar suas vidas. Por isso, Deus criou o mundo como um lar para a humanidade, onde, se vivessem com retidão e com a ajuda da graça divina, poderiam alcançar diferentes níveis de felicidade eterna. Por outro lado, se escolhessem o caminho errado, enfrentariam grandes sofrimentos. Essa liberdade de escolha torna a recompensa alcançada por mérito próprio mais honrosa. Deus também criou o mundo com beleza e abundância para que os seres humanos pudessem desfrutar dele, aprender sobre Ele e amá-Lo mais profundamente. No entanto, a própria natureza do mundo implica a existência de sofrimentos e desgraças, que servem como punição para aqueles que se afastam de Deus e como um lembrete da natureza passageira das coisas terrenas, incentivando as pessoas a buscar bens espirituais. Originalmente, Deus protegeu a humanidade dessas misérias com o dom da justiça original e outros presentes, como a árvore da vida. Se o ser humano tivesse permanecido sem pecado, teria vivido livre de sofrimentos e alcançado a felicidade eterna por meio de uma vida de virtude e adoração a Deus.
A 'justiça original' refere-se ao estado pré-lapsariano de Adão (Gênesis 1:26-31). A 'árvore da vida' (Gênesis 2:9) simbolizava a imortalidade condicional no Éden. A ideia de que o mundo material serve para elevar o homem a Deus ecoa Romanos 1:20. A menção aos Commentaria in primam D. Thomae partem mostra o diálogo de Molina com a Suma Teológica de Tomás de Aquino, comum na teologia contrarreformista.

13. Além disso — e isso será explicado com mais detalhes na próxima questão —, embora Deus não tenha estabelecido uma coisa antes de outra, mas tenha colocado tudo sob um único decreto simples, por meio do qual todo o plano de Sua providência se cumpre, tudo o que explicamos até aqui deve ser entendido como se a primeira intenção da providência divina, quando Deus criou os anjos e os homens

para a bem-aventurança eterna, quando criou este universo para os homens e quando fez tudo isso para Si mesmo como fim último, tivesse sido que tudo isso servisse para louvar, glorificar e exemplificar Sua bondade, sabedoria, poder e outros atributos.

No entanto, ao prever — considerando a hipótese de que Ele quisesse criar, com o propósito de que anjos e humanos alcançassem a bem-aventurança, e os tivesse criado com os auxílios e circunstâncias presentes neste mundo — a futura queda de alguns anjos e de toda a humanidade, Deus, por meio do mesmo decreto que decidiu criar os seres humanos, também permitiria a queda da humanidade. Ele não teria permitido essa queda, a menos que tivesse decidido remediá-la. Ao permitir essa situação, Deus decidiu conceder bens ainda maiores e demonstrar de forma mais evidente Sua bondade, misericórdia, sabedoria, poder e justiça por meio da encarnação de Seu próprio Filho, que Ele escolheu para reparar a humanidade. Ao mesmo tempo, Ele quis que todas as misérias que sofremos após perder a inocência servissem como castigo por nossos pecados e como exemplo de Sua justiça. Além disso, Ele quis que essas mesmas misérias e os pecados dos ímpios resultassem em maiores méritos e em uma coroa mais gloriosa para os justos, de modo que os pecados de alguns se tornassem a base para as coroas dos mártires e para a redenção da humanidade. Por fim, Ele também quis que o castigo eterno dos ímpios no inferno, por pecados que poderiam ter evitado ou expiado por meio da penitência, demonstrasse Sua justiça para sempre, assim como Sua misericórdia para com os predestinados. Pois Deus é tão bom que nunca permite o mal sem extrair dele bens ainda maiores, como afirma Santo Agostinho em seu 'Enchiridion' (capítulo 11).
Luis de Molina menciona a queda dos anjos e da humanidade, prevista por Deus. Isso remete à doutrina do pecado original (Gênesis 3) e à teologia agostiniana da permissão divina do mal para maior bem (Enchiridion, cap. 11). A encarnação de Cristo como reparação é central na soteriologia cristã, vinculada a João 3:16 e Colossenses 1:20.A referência a Santo Agostinho contextualiza a discussão histórica sobre a teodicéia, comum no período patrístico e revisitada por teólogos como Molina durante a Contra-Reforma.

14. Deus permite que o mal aconteça para trazer muitos bens. São João Damasceno, em sua obra 'De Fide Orthodoxa', livro 2, capítulo 29, lista alguns desses bens: Ele permite que o justo sofra para mostrar a virtude oculta nele, como no caso de Jó. Às vezes, permite o absurdo para realizar algo grandioso, como a salvação humana através da cruz. Deus também permite que os santos sofram para evitar que se orgulhem de suas virtudes, como aconteceu com São Paulo. Outras vezes, permite o sofrimento de alguém para que outros se corrijam, como no caso de Lázaro e o rico. O sofrimento de um pode servir para a glória de outro, como o cego de nascença, que nasceu assim para a glória de Jesus. Deus permite o sofrimento para que outros sejam inspirados a buscar a glória futura, como os mártires. E, às vezes, permite que alguém caia em pecado para corrigir uma tendência pior, como o orgulho, levando a pessoa a reconhecer sua fraqueza e humildade diante de Deus.
São João Damasceno (século VIII) foi um teólogo bizantino cuja obra 'De Fide Orthodoxa' sistematizou a doutrina oriental. Sua enumeração de razões para a permissão divina do mal reflete a tradição da teologia apofática.As histórias bíblicas citadas (Jó, Lázaro, o cego de nascença) exemplificam o tema da provação como meio de glorificação divina, comum na exegese patrística.

Além disso, embora Deus, por meio de sua providência, ordene coisas que Ele só deseja que aconteçam após a ocorrência de um pecado — especialmente aquelas que Ele quer como justo castigo pelos pecados, para demonstrar Sua justiça e outros atributos —, Ele só deseja tudo isso com uma vontade consequente. Como explicamos, com base em São João Damasceno, em nossos comentários à questão 19, artigo 6, isso ocorre porque, assim como Ele não desejaria que pecados fossem cometidos se os homens e os anjos também não os quisessem, da mesma forma Ele não desejaria puni-los. Portanto, tudo isso se torna parte de uma intenção secundária da providência divina. Por meio dela, prevendo a queda voluntária de alguns anjos e homens em relação ao propósito principal de Sua providência, Deus redireciona essa queda e os pecados — que, por razões justíssimas, Ele decide permitir — para uma intenção secundária, a fim de demonstrar Seus atributos como um fim último. É assim que devemos entender o que costuma ser dito: quando homens e anjos pecam por meio de seu livre-arbítrio e abandonam a ordem da providência divina, pela qual Deus os guiava com misericórdia para a felicidade eterna, eles entram em outra ordem. Nessa nova ordem, Deus permite os pecados com uma intenção secundária, para que, em seu castigo, a justiça divina brilhe, e também para alcançar outros propósitos nobres por meio de meios adequados.
A distinção entre 'vontade consequente' e 'intenção secundária' deriva da escolástica medieval, especialmente de Tomás de Aquino (Suma Teológica I, q.19). Molina adapta esses conceitos para sua teoria do middle knowledge (ciência média), central no debate sobre livre-arbítrio e predestinação durante o século XVI.

Portanto, o decreto livre da vontade divina, que ordena a execução de um plano previamente estabelecido para alcançar certos fins, é simplesmente a própria vontade livre de Deus. Por meio dessa vontade, Deus deseja que as coisas alcancem seus propósitos — alguns de forma absoluta e outros sob certas condições, como já explicamos em nossos comentários sobre a questão 19, artigo 6. Assim, da mesma forma que distinguimos na vontade divina uma vontade absoluta e outra condicionada, uma antecedente e outra consequente (como ensinamos anteriormente, seguindo São João Damasceno), também no decreto de ordenar a execução — na medida em que isso depende de Deus — do plano de meios para alcançar os fins previamente concebidos por Deus, e que cumpre o plano da providência divina, devemos distinguir a intenção dos fins por meio dos meios da providência divina em condicionada e absoluta, antecedente (ou primeira, ou quase primeira) e consequente (ou segunda, ou quase segunda).
Luis de Molina menciona a distinção entre 'vontade absoluta' e 'condicionada' de Deus, conceitos derivados da teologia escolástica. A vontade absoluta refere-se ao desejo soberano de Deus, enquanto a condicionada depende da cooperação humana (livre arbítrio).São João Damasceno (séc. VIII) foi um teólogo patrístico que influenciou a doutrina da vontade divina, especialmente em sua obra 'Exposição da Fé Ortodoxa'.

16. A partir disso, podemos concluir o seguinte: Primeiro, a vontade de Deus de cumprir a ordem preestabelecida de meios para alcançar um fim específico não se aplica a todos os aspectos de Sua providência. Essa vontade é absoluta em relação ao fim, mas muitas vezes é condicionada pelo livre arbítrio das criaturas, dependendo de como elas escolhem cooperar. Por exemplo, Deus deseja guiar todos os seres humanos e anjos para a vida eterna, mas isso depende de eles aceitarem os meios que Ele

oferece. No entanto, essa providência não é uma vontade absoluta, mas condicionada, o que significa que pode ser frustrada, como de fato já aconteceu em muitas ocasiões. Além disso, Deus deseja a felicidade eterna para todos os adultos, mas isso depende do uso livre de seu arbítrio. Portanto, Deus só deseja esse fim de maneira absoluta após prever como cada pessoa usará seu livre arbítrio para alcançar a salvação, considerando as diferentes circunstâncias em que elas poderiam estar. Isso foi parcialmente explicado em nossos comentários sobre a questão 19, artigo 6, da Suma Teológica, e será abordado com mais detalhes na próxima questão.
A 'Summa Theologica' de Tomás de Aquino (questão 19, artigo 6) é citada como base para discutir a relação entre a vontade divina e a liberdade humana. Molina dialoga com a tradição tomista sobre predestinação e graça.O termo 'beatitude' refere-se à felicidade eterna (salvação), que, segundo Molina, depende do uso livre do arbítrio humano, alinhando-se à doutrina do 'concursus divinus' (cooperação entre graça e liberdade).

17. Segundo: Se nos referimos à intenção —por assim dizer— primeira da providência divina e à ordem precisa na qual Deus dirige para a felicidade as coisas dotadas de livre arbítrio, os pecados que o arbítrio criado comete não caem sob a providência divina como meios dirigidos a um fim, mas, ao contrário, ao pecar, essas criaturas abandonam essa ordem e se afastam do fim ao qual a providência divina as dirigia. Mas como também pertence à providência, ao dirigir essas criaturas para a felicidade, fazê-las depender de suas próprias capacidades —sendo isso mais conforme à natureza racional e mais honroso—, por isso, dizemos que a permissão dos pecados pertence à providência divina na medida em que, por sua intenção primeira, Deus decidiu que as criaturas alcancem livremente sua felicidade e, consequentemente, lhes permitiu pecar. Por essa razão, Dionísio (De divinis nominibus, no final do cap. 4) responde com razão àqueles que defendiam a necessidade de que a providência nos empurrasse para a virtude, mesmo que não quiséssemos, quando diz: «Não é tarefa da providência suprimir a natureza, mas prover que cada coisa aja de maneira conforme à sua natureza». Também pertence à providência divina: em primeiro lugar, dirigir —com intenção segunda— a própria permissão dos pecados para, em algumas ocasiões, o bem dos próprios pecadores e, em outras ocasiões, a utilidade de outros; em segundo lugar, difundir ainda mais, por ocasião dos pecados, os tesouros de sua misericórdia e generosidade; e em terceiro lugar, manifestar de maneira mais clara e evidente, por ocasião dos pecados, a bondade, misericórdia, sabedoria, poder e justiça divinas, como já explicamos anteriormente.
Dionísio (Pseudo-Dionísio Areopagita, séc. V-VI) é citado por sua obra 'De Divinis Nominibus', que aborda a providência divina como harmonizadora da natureza livre das criaturas, não anulando-a.A 'permissão dos pecados' na teologia molinista explica que Deus permite o mal para respeitar a liberdade humana e extrair um bem maior, como a manifestação de Sua misericórdia e justiça.

18. Em terceiro lugar: Por um lado, a providência divina se manifesta de forma brilhante e clara em todo o universo e em cada uma de suas menores partes. Por outro lado, a humanidade enfrenta muitas misérias, e muitas pessoas frequentemente se desviam da razão correta e de seu propósito, além de cometerem injustiças contra os outros. Portanto, não é surpreendente que, com a perda da fé e do conhecimento sobre a criação original e o pecado original, muitas mentes brilhantes entre os filósofos tenham se cegado em relação à providência divina. Alguns, ignorando evidências claras, negaram

completamente ou em grande parte a existência da providência. Outros, como Aristóteles, aceitaram a ideia, mas não com a firmeza necessária. No entanto, a fé nos ensina que a providência divina esteve presente na criação do mundo, na queda dos primeiros pais, no pecado original que afetou toda a humanidade e nas consequências que se seguiram. Anteriormente, ao explicar o propósito principal da providência divina, destacamos que, após a criação do mundo, o surgimento da Igreja e os meios que Deus ofereceu para combater o pecado em diferentes momentos, conforme relatado nas Escrituras Sagradas do Antigo e do Novo Testamento, dissiparam todas as dúvidas sobre a providência divina e harmonizaram tudo da melhor maneira possível. Esse argumento pode ser justamente incluído entre os que são usados para confirmar a fé católica.
Aristóteles é mencionado como um filósofo que admitiu a providência, mas de forma limitada, sem a visão cristã da redenção após a Queda. A Igreja, segundo Molina, esclarece a providência através da Revelação.O 'pecado original' e a 'Igreja' são contextualizados como elementos-chave da doutrina católica que explicam a relação entre a providência divina e a história humana, conforme o Antigo e Novo Testamentos.

19. Finalmente, é importante destacar dois pontos. Primeiro: Para que a providência seja perfeita, é essencial que o provedor saiba com certeza o que vai acontecer ou não como resultado dos meios que ele decide usar para alcançar um objetivo. É por isso que a providência divina é diferente da nossa: Deus sempre sabe o que vai acontecer como resultado dos meios que Ele decide usar. Ele sabe quais meios vão ajudar e quais vão prejudicar as criaturas com livre-arbítrio, dependendo de como elas usam esse livre-arbítrio. Mesmo assim, nem tudo resulta em benefício, porque isso depende do livre-arbítrio. Devido a essa certeza absoluta que Deus tem, dizemos que a providência divina nunca falha. O que Deus prevê com certeza, certamente acontecerá. Por outro lado, nós quase nunca sabemos com certeza o resultado dos meios que usamos para alcançar um objetivo. Isso acontece não apenas quando tentamos alcançar algo por meio de outra pessoa com livre-arbítrio, mas também quando buscamos outros objetivos sem depender do livre-arbítrio de outros. Por isso, nossa providência frequentemente falha, e as coisas acontecem de maneira diferente ou oposta ao que esperávamos. É por isso que, em Sabedoria 9:14, lemos que os pensamentos dos mortais são incertos e nossa providência é falha.
O termo 'providência divina' refere-se ao governo de Deus sobre todas as coisas, garantindo que Seus propósitos sejam cumpridos. Já 'livre arbítrio' é a capacidade humana de escolher entre diferentes cursos de ação sem coerção divina.A citação de Sabedoria 9:14 ressalta a limitação humana em contrasta com a onisciência divina, tema central na discussão sobre a falibilidade da providência humana versus a infalibilidade da divina.

20. Segundo: Seja considerando a ordem da providência divina em relação a uma intenção primeira ou a uma intenção segunda, todo efeito que depende, de alguma forma, do livre arbítrio humano pode ou não acontecer. Portanto, a ordem de causas e meios estabelecida pela providência divina não impõe nenhuma necessidade ao livre arbítrio. Isso se aplica tanto à necessidade de consequente quanto à de consequência. Como mencionamos em nossos comentários à questão 19, artigo 6 (disputa 1), São João Damasceno (De Fide Orthodoxa, livro 2, capítulo 29) afirma corretamente que o que depende do arbítrio humano não é apenas resultado da providência divina, mas também do próprio arbítrio. Há uma diferença entre a ordem de causas e meios estabelecida pela providência divina e a presciência divina,

pela qual Deus prevê que, sob essa mesma ordem, certos efeitos ocorrerão devido à liberdade do arbítrio humano. No entanto, esses efeitos poderiam não ocorrer, ou ocorrer de forma diferente, se o arbítrio humano assim o desejasse. Se considerarmos apenas a ordem de causas e meios, sem a presciência divina — que não é causa das coisas —, os efeitos não têm uma necessidade de consequência em relação a essa ordem. Portanto, não seria absurdo se, sob essa ordem, ocorresse o contrário do que realmente acontecerá. Por outro lado, se considerarmos a presciência divina, os efeitos têm uma necessidade de consequência em relação a ela. No entanto, isso não impede que os efeitos possam ocorrer de outra forma, pois Deus não prevê que algo acontecerá porque Ele assim o determinou, mas porque, em Sua perfeição, Ele conhece o que acontecerá. Se algo diferente ocorresse, Deus também o saberia, pois Sua presciência se baseia no que de fato acontecerá, mesmo que pudesse ser diferente.
São João Damasceno foi um teólogo cristão do século VIII, conhecido por sistematizar a doutrina ortodoxa em 'De Fide Orthodoxa'. Sua obra influenciou a teologia medieval, incluindo debates sobre liberdade humana e soberania divina.'Necessidade de consequente' indica que um evento ocorre necessariamente após outro, mas não por causalidade intrínseca. 'Necessidade de consequência' implica uma ligação lógica inevitável entre premissas e conclusão, sem forçar a liberdade humana.'Presciência' divina é o conhecimento prévio de Deus sobre todas as ações humanas, sem anular o livre arbítrio, pois Ele conhece as escolhas sem determiná-las.

21. Quando Santo Tomás, Boécio e outros afirmam que a ordem da providência divina é segura, imóvel e indissolúvel em relação ao resultado final, chamando isso de 'fado', eles estão dizendo que o fado tem a mesma certeza em relação ao efeito que a providência divina. Eles também afirmam que o fado difere da providência divina porque a providência é a ordem de causas e meios, planejada e estabelecida pela mente e vontade de Deus, enquanto o fado seria a execução dessa ordem. Eles veem a providência divina como o plano ou a concepção da ordem de meios para alcançar um fim, que Deus pretende executar. No entanto, ao fazer isso, eles ignoram a presciência divina, pela qual Deus sabe o que vai acontecer através do livre-arbítrio humano, sem que isso afete a providência ou sua perfeição. Quando eles afirmam isso, não estão apenas dizendo algo falso, mas também algo que considero errado em termos de fé. Portanto, nem na providência, nem em sua execução (o que chamam de 'fado'), haveria certeza em relação aos efeitos que dependem do livre-arbítrio humano. Mas se considerarmos a providência junto com a presciência divina, pela qual Deus sabe com certeza como será essa ordem e o que vai acontecer através do livre-arbítrio, então devemos admitir que a ordem da providência divina é segura, imóvel e indissolúvel em relação ao resultado final. No entanto, essa segurança só existe por causa da necessidade de consequência, e sua imobilidade e indissolubilidade só se aplicam a essa necessidade de consequência. É assim que devemos entender Santo Tomás e Boécio nos textos citados.
Santo Tomás de Aquino (século XIII) foi um teólogo escolástico cuja 'Suma Teológica' aborda a relação entre providência e liberdade. Boécio (século VI), em 'A Consolação da Filosofia', discute o 'fado' como a ordem executiva da providência, diferenciando-a do plano divino imanente.O termo 'fado' aqui não se refere ao destino cego, mas à realização concreta da ordem providencial, conforme a tradição boeciana.

22. No entanto, não concordo com essa afirmação. Primeiro, porque existem várias ordens da providência divina relacionadas aos objetivos que Deus busca, os quais dependem da vontade livre das criaturas e são desejados por Ele de forma condicional e antecedente. No entanto, devido à falha do livre arbítrio, essas ordens nem sempre alcançam os fins para os quais a providência divina as direciona. Portanto, nem toda ordem da providência divina é garantida, imutável e indissolúvel em relação à realização do efeito desejado. Segundo, porque as ordens da providência divina que alcançam os fins dependentes do livre arbítrio das criaturas também não são, em si mesmas, seguras, imutáveis e indissolúveis. Pelo contrário, por sua própria natureza e em termos absolutos, deveríamos dizer o oposto. Assim, a necessidade de consequência — derivada da certeza da presciência divina sobre a realização dos fins — não elimina nem altera a natureza dessas ordens. Portanto, em termos absolutos, elas não devem ser consideradas 'seguras, imutáveis e indissolúveis', mas apenas 'relativas', ou seja, na medida em que, com base no conhecimento divino — além do que as naturezas das coisas são por si mesmas — e na perfeição do entendimento divino, Deus previu que seriam assim e que, a partir delas e com a cooperação simultânea do livre arbítrio, esses efeitos ocorreriam. No entanto, também poderiam ocorrer efeitos contrários, se o próprio arbítrio assim o desejasse, pois isso está em seu poder.
'Vontade condicionada e antecedente' é um conceito tomista: a vontade antecedente é o desejo divino universal pela salvação de todos, enquanto a condicionada considera as respostas humanas livres.

Não achamos correto chamar de 'destino' essa ordem de causas e meios da providência divina em relação a esses efeitos. Também não nos parece adequado descrevê-la como 'certa, imutável e indissolúvel'. Primeiro, porque os santos viram o termo 'destino' com desconfiança e rejeição, já que muitos o usaram de forma errada, como se fosse uma ordem de causas fixa e inevitável em relação aos seus resultados. Segundo, porque essa ordem, por sua própria natureza, é incerta, mutável e pode ser alterada. Ela só tem uma certa necessidade de acontecer por causa da presciência divina.
O termo 'fado' (fatum em latim) era rejeitado pelos teólogos cristãos por sua associação com concepções pagãs de destino inevitável, como no estoicismo e no astralismo antigo. A rejeição reflete debates patrísticos contra o determinismo, como em Agostinho ("Cidade de Deus" V) contra a ideia de destino que anularia o livre-arbítrio.

23. Anteriormente, eu mencionei que a presciência pela qual Deus sabe o que vai acontecer ou não, dependendo do livre-arbítrio das criaturas, considerando qualquer ordem de causas e meios que a providência divina estabeleça em relação aos efeitos que dependem do livre-arbítrio, não pertence tanto à providência em si, mas à perfeição da providência. Isso porque, se fosse impossível para Deus ter apenas o conhecimento de como adaptar e ordenar os meios para guiar o livre-arbítrio das criaturas para seus próprios fins e efeitos, sem a presciência que lhe permite saber com certeza como o livre-arbítrio se decidiria, então a concepção prévia da ordem dos meios direcionados a esse fim, junto com a intenção de Deus de realizá-lo, deveria ser considerada como providência divina em relação a esses fins. No entanto, Deus não teria presciência dos efeitos que o livre-arbítrio produziria, e, consequentemente, a providência divina estaria sem qualquer garantia em relação a esses efeitos, assim como sem imutabilidade e solidez nas causas e meios em relação a esses efeitos. Portanto, a presciência divina, que garante a necessidade, imutabilidade e solidez dos meios da providência divina, pertence à perfeição da providência divina.

Molina aborda a 'presciência divina' no contexto do debate sobre a conciliação entre soberania divina e liberdade humana, base de sua doutrina da 'ciência média' (scientia media). A 'necessidade de consequência' distingue-se da 'necessidade absoluta', preservando a contingência das ações livres sob a presciência.

24. Portanto, ao nos opormos ao primeiro argumento, mesmo aceitando todas as suas premissas, devemos negar que disso se conclua que a providência divina, enquanto providência divina, sempre esteja envolvida na realização dos meios e do fim. Isso porque não é necessário que o que é próprio de uma parte de um todo também o seja do todo em sua totalidade. Por exemplo, é próprio da natureza humana possuir razão, mas isso não se aplica a todos os animais. Além disso, o termo 'predestinação' não se refere simplesmente à providência divina, mas a uma providência divina que tem como objetivo a felicidade eterna. No entanto, não se trata apenas de felicidade em geral, pois essa mesma providência também se aplica aos não predestinados. Em vez disso, a predestinação se refere a uma providência divina que tem como objetivo a felicidade eterna especificamente para aqueles que a alcançarão. E, devido ao que a predestinação acrescenta à providência que visa a felicidade, ela inclui a realização do fim.
A distinção entre 'providência' e 'predestinação' reflete a teologia escolástica: a predestinação é um subset da providência, focada na salvação. A analogia com 'razão humana vs. natureza animal' remonta a Aristóteles (De Anima) e foi usada por Tomás de Aquino (Suma Teológica I, q.78).

25. Em resposta ao segundo argumento, devemos entender que a providência divina não se limita apenas ao planejamento dos meios para alcançar um fim. Ela também inclui a intenção da vontade divina de ordenar a execução desses meios, na medida em que isso depende de Deus. Essa intenção é uma vontade absoluta de realizar certos meios com segurança, mas não é uma intenção de alcançar o fim de maneira eficaz. Em vez disso, a realização do fim depende das condições sob as quais a intenção é desejada e adotada. Portanto, embora a providência divina inclua a intenção eficaz de realizar alguns meios, ela não inclui a intenção de garantir o alcance do fim.
A 'vontade absoluta' versus 'vontade condicional' de Deus é um conceito-chave no molinismo, explicando como Deus ordena meios sem violar a liberdade humana. A ideia de 'dependência de condições' ecoa a noção de decretos divinos hipotéticos, discutidos no Concílio de Trento (1545-1563).

26. Em resposta ao terceiro argumento, devemos afirmar que não é contraditório que a providência divina possa ser impedida em relação a um objetivo que Deus deseja e orienta com uma vontade condicionada, dependendo da escolha livre das criaturas. Deus está disposto a ajudar, por meio de sua providência, de maneira suficiente para que esse objetivo seja alcançado, desde que a criatura deseje alcançá-lo.
O parágrafo aborda a doutrina da 'providência divina' em relação ao livre-arbítrio humano, um tema central no molinismo. Molina propõe que Deus dirige sua vontade ('vontade condicionada') de modo a cooperar com a liberdade criada, oferecendo graça suficiente para alcançar um fim, mas sem anular a autonomia humana. Isso reflete a controvérsia teológica pós-Reforma sobre predestinação e liberdade.O termo 'arbítrio criado' refere-se à capacidade de escolha concedida por Deus às criaturas racionais, base bíblica para discussões como em Deuteronômio 30:19 e Josué 24:15.

27. Contra essa demonstração, devemos afirmar que a Igreja ensina que Deus não erra em Sua providência, pois Ele prevê com certeza quais coisas, dentre aquelas sobre as quais exerce Sua providência, trarão benefício ou prejuízo. Por isso, oramos: 'Afasta de nós tudo o que nos possa prejudicar e concede-nos tudo o que nos seja benéfico.' Além disso, Deus prevê com certeza quais dessas coisas alcançarão ou não o efeito provido e dirigido condicionalmente por Sua vontade antecedente. Assim, a providência divina supera a nossa, não no sentido de que sempre deva alcançar o fim para o qual nos dirige, mas em Sua perfeita sabedoria e controle sobre todas as coisas.

# Artigo II:
# Tudo está sujeito à providência divina?

1. Nossa conclusão é afirmativa e é um dogma de fé, como podemos ler em Sabedoria 8:1: 'Ela se estende poderosamente de um extremo ao outro e governa tudo com suavidade'; em Sabedoria 12:13: 'Não há outro Deus além de Ti, que cuidas de tudo'; e também em Sabedoria 14:3: 'Tua providência, Pai, governa tudo desde o princípio'. Mas isso também pode ser demonstrado com um argumento racional, porque Deus faz ou permite tudo por causa de um propósito; portanto, todas as coisas estão sujeitas à providência divina, que, em algumas ocasiões, as ordena para um propósito e, em outras ocasiões, permite que ajam ou não as impede por causa de algum propósito.
O livro da Sabedoria, citado aqui, é parte dos deuterocanônicos, não reconhecidos como canônicos pelo protestantismo histórico. Essa distinção é crucial para entender divergências teológicas entre católicos e protestantes.

2. Em relação aos pecados, eles não são resultados diretos da providência divina, como se Deus os desejasse ou os causasse — isso seria um erro de fé. Em vez disso, Deus permite que os pecados ocorram para alcançar propósitos maiores, como já discutimos anteriormente. Às vezes, a providência divina impede o pecado; outras vezes, ela lida com os atos pecaminosos, pois Deus age em conjunto com as escolhas livres das pessoas. Ele não as faz pecar, mas permite que usem sua liberdade para escolher entre o bem e o mal, algo que Deus deseja para o melhor dos fins. No entanto, quando as pessoas abusam dessa liberdade, Deus não é a causa direta do pecado, mas sim a causa universal que permite que ele ocorra. O pecado, portanto, não é um efeito direto da providência divina, mas algo permitido por Deus para alcançar um propósito maior. 3. Sobre eventos aparentemente aleatórios, Santo Tomás de Aquino explica que nada é realmente acidental em relação a Deus, pois Ele prevê e permite tudo. No entanto, isso não significa que Deus direcione todos os eventos. Basta que Ele os preveja e permita, deixando que as coisas aconteçam de acordo com suas naturezas. Às vezes, as coisas dão errado, ou eventos inesperados ocorrem devido à interação de causas diferentes. Esses eventos podem parecer acidentais para nós, mas não para Deus. Por exemplo, se alguém se afoga ao nadar, isso não significa que Deus quis que isso acontecesse, mas que Ele permitiu que ocorresse. Discutiremos mais sobre isso no próximo artigo.
Molina referencia a distinção entre 'causa universal' (Deus como primeiro motor) e 'causa particular' (ação humana livre), central em seu sistema molinista. Isso reflete o debate pós-Reforma sobre soberania divina e liberdade humana.

4. Ao responder ao terceiro argumento, Santo Tomás destaca que a providência divina abrange tudo o que é necessário para o funcionamento do universo, como os eclipses futuros, o nascer e o pôr dos astros, entre outros fenômenos naturais. No entanto, a providência humana não se estende a esses eventos. Isso ocorre porque Deus, como Criador da natureza, age por meio de Seu livre-arbítrio, sendo a causa de todas essas coisas. Embora esses eventos possam parecer necessários em relação ao universo, eles são, na verdade, contingentes ou livres em relação a Deus, como já discutimos em nossos comentários à questão 3, artigo 4 (disputa 1). Por outro lado, o ser humano não tem o poder de produzir ou impedir tais efeitos. Portanto, como a providência só se aplica ao que está sob o controle do provedor, a providência divina abrange todos esses fenômenos, enquanto a providência humana não.
A menção a 'efeitos necessários' relaciona-se à cosmovisão medieval, onde fenômenos naturais eram vistos como manifestações da ordem divina estabelecida na criação (Providência Geral).

5. Sobre a resposta de Santo Tomás ao último argumento, é importante notar que, embora a providência divina se aplique a todas as coisas, Deus exerce uma providência especial sobre algumas. Isso significa que, através de leis, orientações e outras formas de ajuda específicas, Ele guia e apoia certas pessoas para que alcancem um propósito sobrenatural, enquanto cuida de todas as coisas para o bem comum. Por isso, quando São Paulo menciona 'boi' em I Coríntios IX, 9, ele está se referindo às leis nas Escrituras que Deus estabeleceu para ensinar e orientar, especialmente em relação aos costumes e ao governo da Igreja. Ele questiona: 'Acaso Deus se ocupa dos bois?', sugerindo que o verdadeiro propósito dessas leis é instruir e guiar os seres humanos, particularmente no contexto da Igreja. Assim, entendemos que Deus tem uma providência especial sobre os justos, especialmente aqueles que Ele escolhe para propósitos específicos, protegendo-os mais cuidadosamente dos perigos e dificuldades e ajudando-os de maneira mais eficaz a realizar boas obras.

## Artigo III: Deus provê todas as coisas imediatamente?

1. Primeira conclusão: Se entendermos a providência divina como o plano de Deus para organizar todas as coisas em direção aos seus propósitos — esse é o significado formal de providência —, então Deus cuida de tudo diretamente. Essa conclusão é clara, porque Deus, em sua perfeição suprema e infinita, já inclui em si mesmo o plano que ordena todas as coisas — até as mais pequenas — para alcançar seus objetivos.
O termo 'providência divina' refere-se à doutrina teológica que afirma que Deus sustenta e governa todas as coisas criadas, direcionando-as para seus fins designados. A 'máxima e imensa perfeição' divina, neste contexto, alude à onisciência e onipotência de Deus, características essenciais na teologia clássica.

2. Segunda conclusão: Se pensarmos na providência divina como a execução de uma ordem estabelecida — o que já é um ato de governo —, então Deus não age diretamente em todas as coisas, como se excluísse outras causas. Pelo contrário, Ele produz e governa muitas coisas por meio de causas secundárias — por exemplo, governa as coisas inferiores por meio das superiores. Isso revela a majestade divina, fazendo com que a bondade e o poder de Deus brilhem ainda mais.

# Artigo IV: A providência divina impõe uma necessidade às coisas que ela governa?

1. Conclusão: A providência divina impõe uma necessidade a certas coisas, mas não a todas.

Explicação: Deus, por meio de seu plano eterno que organiza todas as coisas para seus propósitos — o que chamamos de providência — e pela própria estrutura do universo — que faz parte da execução desse plano —, estabeleceu causas necessárias para certos eventos, como os eclipses, o nascer e o pôr dos astros, e sua posição no céu. Esses eventos ocorrem de forma inevitável devido à maneira como o universo foi criado. No entanto, para muitos outros eventos, Deus estabeleceu causas que podem variar ou que dependem da liberdade humana, especialmente aquelas que envolvem a vontade das criaturas. Assim, a providência divina faz com que alguns eventos aconteçam de forma necessária, mas outros não.
Luis de Molina, jesuíta, foi central na controvérsia 'De Auxiliis' (século XVI-XVII), debatendo a relação entre liberdade humana e graça divina. O termo 'arbítrio criado' refere-se ao livre-arbítrio das criaturas, base do molinismo, que defende a conciliação entre presciência divina e liberdade humana.

A segunda parte da conclusão é um dogma de fé, como fica claro pelo que discutimos em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13. Aqui, explicamos que é um dogma de fé que temos livre-arbítrio e que, em todos os efeitos que dependem do arbítrio criado, pode-se observar uma contingência. Isso também se aplica à constituição do universo e à ordem das causas que realmente observamos.
O 'dogma de fé' mencionado refere-se aos ensinamentos do Concílio de Trento (1545-1563), que reafirmou o livre-arbítrio contra a Reforma Protestante. Santo Tomás de Aquino (1225-1274), na 'Suma Teológica', articulou a coexistência da providência divina e da liberdade humana.

2. Em seus comentários sobre esta passagem, Cayetano se esforça muito para conciliar a liberdade humana com a providência divina. Para explicar essa dificuldade, ele analisa três aspectos dos efeitos das causas secundárias. O primeiro é a contingência, que, como Santo Tomás ensina, não se aplica a todos os efeitos, mas apenas a alguns, e em relação às suas causas, consideradas em sua própria natureza. Chamamos de 'contingentes' os efeitos que têm causas que, por si mesmas, podem ou não produzir esses efeitos. O segundo aspecto é a necessidade, que também não se aplica a todos os efeitos, mas apenas a alguns, e em relação às suas causas. Chamamos de 'necessários' os efeitos que têm causas que, por sua própria natureza, não podem ser impedidas de produzir esses efeitos. O terceiro aspecto é a inevitabilidade, de modo que cada efeito ocorre como Deus planejou que ocorresse. Se, como Cayetano afirma, a seguinte conclusão é correta: Deus planejou que algo ocorresse de maneira contingente ou necessária; portanto, isso ocorrerá inevitavelmente dessa maneira, como os teólogos geralmente concordam; então essa condição se aplica a todos os efeitos em relação à providência divina, já que Deus, desde a eternidade, planejou que os efeitos necessários ocorressem por causas necessárias e os contingentes por causas contingentes.

Cayetano (Tommaso de Vio, 1469-1534) foi cardeal e teólogo tomista. Sua tentativa de harmonizar liberdade e providência reflete debates medievais sobre 'contingência' (eventos não necessários) e 'necessidade' (efeitos causalmente determinados). Os 'Doutores' citados são figuras como Agostinho e Tomás de Aquino, autoridades teológicas da Igreja.

3. Se, como Cayetano sugere, aceitarmos que todos os efeitos, em relação à providência divina, acontecem exatamente como acontecem, ainda que alguns sejam contingentes e outros necessários por natureza, e que a liberdade humana permanece em certo sentido — pois a vontade, considerada em si mesma, pode escolher ou rejeitar algo no momento presente —, a liberdade de escolha desaparece quando consideramos a providência divina. Isso porque, desde a eternidade, Deus já determinou o que acontecerá, e, diante disso, a ação da vontade humana se torna inevitável. Por exemplo, assim como alguém joga mercadorias ao mar durante uma tempestade porque as circunstâncias exigem, mesmo que não queira fazê-lo em outras situações, nossa vontade, diante da providência divina, não pode evitar certas ações. Portanto, embora a vontade pareça livre quando considerada isoladamente, ela não é livre em relação às ações que Deus já determinou. Se todas as ações da vontade são inevitáveis dessa forma, então nossos esforços e orações para evitar pecados ou perigos são inúteis, pois a providência divina é imutável e tudo acontece como foi predeterminado. A resposta comum de que, em um sentido, as coisas são evitáveis (considerando a vontade humana isoladamente), mas inevitáveis em outro (considerando a providência divina), não é satisfatória. Pois, como a providência divina existe desde a eternidade, as ações humanas, em última análise, não são verdadeiramente livres para evitar o que já foi determinado por Deus.
O termo 'liberdade de arbítrio' refere-se à capacidade humana de escolher entre alternativas, um conceito central na teologia protestante e nas discussões sobre predestinação versus livre-arbítrio.Cayetano (Tomás de Vio, 1469-1534) foi um cardeal e teólogo tomista italiano, conhecido por seus comentários sobre Tomás de Aquino. Sua distinção entre 'sentido dividido' (considerar a vontade humana isoladamente) e 'sentido composto' (considerar a vontade sob a providência divina) reflete debates medievais sobre determinismo e liberdade.A analogia do ato de jogar mercadorias ao mar durante uma tempestade remete a situações bíblicas de decisões sob pressão (como Jonas 1:5), ilustrando a tensão entre ação humana contingente e a soberania divina.

4. Cayetano, percebendo a complexidade dessa questão, começa afirmando: 'Embora os teólogos geralmente digam que a inevitabilidade de algo acontecer decorre do fato de Deus tê-lo provido, desejado ou predestinado...'; segundo Cayetano, essas três coisas seriam equivalentes no contexto que estamos discutindo. No entanto, preocupado por acreditar que isso contradiz a opinião comum dos teólogos, Cayetano expressa sua suspeita de que 'assim como o fato de algo ser provido por Deus não implica em contingência ou necessidade no acontecimento provido, porque Deus é uma causa que transcende todas as causas — tanto as contingentes quanto as necessárias, e tanto as que são por si mesmas quanto as que são acidentais —, Ele precontém em Si mesmo, de maneira eminente, tanto as causas necessárias quanto as contingentes. Portanto, cabe a Ele produzir não apenas as coisas como efeitos escolhidos, mas também todos os modos das coisas e dos acontecimentos. Da mesma forma, o fato de Deus ter provido um acontecimento implica algo superior ao ser evitável ou inevitável, de modo que não é necessário que da provisão passiva de um acontecimento decorra nenhuma dessas duas

coisas, mas algo mais elevado, porque Deus provê as coisas e os acontecimentos de uma maneira mais elevada e excelente do que podemos pensar ou entender nesta vida.' Assim, segundo Cayetano, o entendimento encontra repouso, não na evidência de uma verdade específica, mas na inacessível altura de uma verdade oculta.
A ideia de que a providência divina 'supera todas as causas' alinha-se com a visão tomista de Deus como causa primária, que opera através de causas secundárias (sejam necessárias ou contingentes).O termo 'provisão passiva' refere-se à maneira como os eventos são permitidos por Deus dentro de Seu plano soberano, sem violar a liberdade humana.

5. Cayetano defende dois pontos principais. Primeiro: A seguinte conclusão não é válida: Se Deus determinou que algo aconteça, então isso acontecerá inevitavelmente. Segundo: Ele não conhece a razão pela qual devemos considerar algo além da simples possibilidade ou inevitabilidade de um evento; por isso, isso deve ser incluído entre as coisas que não podemos compreender nesta vida, devido a algo que permanece oculto. Nossa ignorância sobre isso nos impede de entender completamente como a liberdade humana e a possibilidade de escolha se harmonizam com a providência e a predestinação divinas. Segundo Cayetano, basta reconhecer que não temos esse conhecimento e que, pela fé, mantemos a certeza da harmonia entre esses dois aspectos, assim como admitimos nossa falta de compreensão sobre o mistério da Trindade, mas ainda assim ensinamos isso como verdade. Como está escrito em Eclesiástico 3:22: 'Não busques o que está além de ti'. De fato, muitas coisas que ultrapassam o entendimento humano foram reveladas a nós. Gregório estava certo ao dizer que quem só acredita em Deus aquilo que pode entender com a própria inteligência, na verdade, conhece menos sobre Ele.
A citação de Eclesiástico 3:22 ('O que está acima de ti, não o busques') pertence aos livros deuterocanônicos, valorizados na tradição católica mas não no protestantismo. Molina, como jesuíta, usaria essa referência, enquanto protestantes a considerariam apócrifa.Gregório mencionado é Gregório Magno (540-604), papa e doutor da Igreja, conhecido por sua frase 'A Escritura cresce com quem a lê', enfatizando os limites da compreensão humana diante do divino.

6. Ao comentar este artigo de Santo Tomás, é importante destacar vários pontos. Esses pontos mostrarão, por um lado, como a liberdade do nosso livre-arbítrio e a possibilidade de evitar certos efeitos que dependem dele são compatíveis com a providência divina. Por outro lado, também revelarão onde Cayetano e muitos outros que seguem sua doutrina se equivocam ao tentar conciliar a liberdade do livre-arbítrio e a evitabilidade de seus efeitos com a providência divina. Eles acabam se complicando excessivamente e, em vez de alcançar o objetivo desejado, acabam se perdendo, como a própria natureza do assunto exige.
Santo Tomás de Aquino (1225-1274), doutor da Igreja, cuja 'Suma Teológica' fundamenta grande parte da teologia medieval. Molina critica aqui interpretações tomistas inadequadas sobre a relação entre liberdade e providência.O debate entre molinistas e tomistas (bañesianos) no século XVI centrava-se na conciliação entre presciência divina e liberdade humana, crucial para doutrinas como a graça e a predestinação.

7. Primeiro, é importante entender que não podemos aceitar a ideia de que Deus controla todos os eventos do mundo de forma que eles aconteçam exatamente como Ele deseja, usando causas específicas para garantir que ocorram de acordo com Sua vontade absoluta. Cayetano, ao comentar Santo Tomás de Aquino, considera isso como algo certo e inquestionável. A providência divina é o plano eterno de Deus para ordenar os meios em direção a um fim, com a intenção de realizar essa ordem. Isso significa que Deus dirige os eventos como um fim através de Sua providência e prepara os meios e causas necessários para que esses eventos aconteçam. No entanto, aplicar isso aos atos pecaminosos, que são eventos reais no mundo, é considerado blasfemo e um erro grave na fé. Como já discutimos, seguindo Santo Agostinho, os atos pecaminosos não podem ser atribuídos a Deus. Embora Deus coopere como causa universal e tenha dado ao homem o livre arbítrio, Ele não criou o homem livre nem coopera com ele para que peque, mas para que aja corretamente. O homem tem a liberdade de pecar, mas isso é necessário pela natureza das coisas e para que o bem feito seja reconhecido, honrado e recompensado. Portanto, os atos pecaminosos, sendo um abuso do livre arbítrio e um desvio do propósito divino, não podem ser atribuídos a Deus, mas a nós mesmos. Assim, não podemos dizer que os atos pecaminosos sejam efeitos da providência divina ou que Deus os tenha planejado para ocorrer de certa maneira. Deus preparou as causas, como o livre arbítrio, não para que os pecados ocorressem, mas para que ocorressem atos bons. Nós abusamos dessas causas para realizar ações para as quais elas não foram destinadas, e assim pecamos.
Santo Tomás de Aquino foi um teólogo medieval cuja obra 'Suma Teológica' é fundamental para a teologia católica. Sua visão sobre a providência divina influenciou debates sobre soberania e livre-arbítrio.Santo Agostinho, bispo de Hipona (século IV-V), defendeu que o mal moral (pecado) origina-se do abuso do livre-arbítrio humano, não de Deus.Providência divina: plano eterno de Deus para ordenar todas as coisas ao fim último (glória divina e salvação).Livre-arbítrio: capacidade humana de escolher entre o bem e o mal, crucial na teologia do pecado e responsabilidade moral.

8. Aqui é importante destacar o seguinte: A palavra 'providência' poderia ser chamada de 'previdência', derivada do verbo 'prever'. Isso porque quem provê age como se estivesse prevendo o que vai acontecer e, por isso, aplica os meios necessários para que algo ocorra ou para evitá-lo, conforme considera mais adequado. Assim, quem prevê melhor ou faz melhores suposições sobre o que vai acontecer e quais meios usar para alcançar um objetivo, consegue prover de forma mais eficiente, e sua providência será mais ajustada e perfeita. Portanto, uma coisa é a origem do termo 'providência' e seu fundamento, e outra é o que ele realmente significa. A origem nos fala sobre a previsão ou presciência, que permitem saber o que vai acontecer e quais meios são apropriados para alcançar um objetivo. Já o significado nos fala sobre um plano de meios com um propósito, onde o provedor ordena que seja executado. Por isso, entre os efeitos da providência divina, só devem ser incluídos aqueles que Deus dirige — para os quais Ele prepara os meios para que ocorram — ou os próprios meios que Deus dispõe para alcançar um fim. Dizemos que Deus provê de duas maneiras: uma, ordenando algo para que seja um meio direcionado a um fim; e outra, provendo de forma quase passiva, para que algo seja alcançado por esse meio. Assim, os atos pecaminosos não são efeitos da providência divina, mas apenas a permissão que Deus ordena e quer para os melhores fins. Além disso, os pecados só estão sob a providência divina na medida em que a vontade de Deus os permite, embora Ele possa impedi-los, se assim desejar.

Para que os pecados sejam permitidos, não basta que eles surjam de nossa própria liberdade. É preciso também que Deus saiba de antemão que eles vão acontecer, que tenha o poder de impedi-los e, mesmo assim, escolha não fazer isso. Portanto, harmonizar a liberdade humana de pecar com a possibilidade de evitá-lo, e ao mesmo tempo com a providência divina, é tão desafiador quanto conciliar essas ideias com a presciência de Deus, que prevê os pecados futuros a menos que Ele decida intervir.

Da mesma forma, Deus só deseja ou permite os efeitos da providência divina que, em sua execução, são consequências naturais dos pecados — como os próprios castigos pelos pecados —, desde que o livre-arbítrio humano os cometa. Portanto, Deus só os deseja de forma absoluta com uma vontade consequente, como discutimos em nossos comentários à questão 19, artigo 6, seguindo João Damasceno. Isso ocorre porque Deus, em sua presciência, sabe que esses pecados serão cometidos pela liberdade e maldade do arbítrio humano. Ele conhece isso de maneira absoluta, pois, desde a eternidade, decidiu estabelecer a ordem das coisas como ela é, conforme explicamos em nossos comentários à questão 14, artigo 13. Assim, conciliar a evitabilidade desses efeitos, que dependem dos pecados humanos e do livre-arbítrio, envolve a mesma dificuldade de conciliá-la com a presciência divina. Deus prevê esses efeitos com a mesma certeza com que prevê os pecados e as outras ações livres das quais eles dependem.
João Damasceno (século VIII) foi um teólogo bizantino que sistematizou a doutrina ortodoxa, incluindo a distinção entre vontade antecedente (desejo divino universal) e consequente (vontade divina ajustada às circunstâncias reais).Vontade consequente: modo como Deus ordena eventos considerando as escolhas livres das criaturas, sem violar sua liberdade.

9. Portanto, fica claro que, assim como as mortes violentas que algumas pessoas sofrem nas mãos de assaltantes, ou as mortes por afogamento em rios e eventos semelhantes, estão de alguma forma ligadas ao pecado dos primeiros pais. Esses eventos são consequências do pecado original e não teriam ocorrido se esse pecado não tivesse acontecido. Esses efeitos dependem da presciência divina, que previu o pecado original. Se essa presciência não existisse, esses eventos não seriam certos. No entanto, não devemos afirmar que a providência divina os causou diretamente ou estabeleceu as conexões que levaram a esses eventos, como alguns teólogos sugerem sem muita reflexão. Isso não se alinha com a bondade divina. Deus não criou os assaltantes com a intenção de que matassem inocentes, nem criou as pessoas que se afogam com o propósito de que isso acontecesse. Ele criou os seres humanos com liberdade para agir corretamente e merecer a vida eterna, mas também com a capacidade de pecar e realizar ações que, embora raramente, podem levar a consequências trágicas. Não negamos que Deus previu esses eventos a partir das causas que os originaram, nem que, em sua providência, permitiu que ocorressem, seja como punição pelo pecado original, seja para permitir que as causas naturais agissem de acordo com suas naturezas, ou por outros propósitos que Ele considera adequados.
O parágrafo aborda a doutrina do pecado original, referindo-se à queda de Adão e Eva (Gênesis 3), que introduziu a mortalidade como consequência. A 'presciência divina' destaca a onisciência de Deus, enquanto a 'providência' aqui criticada seria uma visão que atribui a Deus a causa direta de males, contrariando a bondade divina. O texto enfatiza que eventos trágicos são permitidos devido à liberdade humana e ao pecado original.

10. Também não devemos concordar com Cayetano no seguinte ponto: a providência divina, como tal, inclui a realização do fim para o qual Deus preparou os meios, e Ele sempre deseja com uma vontade eficaz ou absoluta o fim para o qual ordenou os meios, como se a providência divina nunca falhasse em relação à ordem dos meios destinados a seus fins, e como se o fim sempre fosse alcançado. Pois Deus só quis com uma vontade condicionada — ou seja, se os homens e os anjos também desejarem o mesmo — todas as coisas que dependem do livre-arbítrio das criaturas, incluindo a felicidade eterna e os méritos. Com esse tipo de vontade, Deus quis para todos e cada um dos homens e anjos a felicidade e os meios necessários para alcançá-la, e, com esse fim em mente, Ele os ordenou a todos por meio de sua providência, como já explicamos em nossos comentários à questão 19, artigo 6. No entanto, nem todos alcançam esse fim da providência divina, e isso ocorre apenas devido à falha do livre-arbítrio dos homens e dos anjos. Mas Deus não quis com uma vontade absoluta para nenhum dos adultos a felicidade e os méritos necessários para alcançá-la, exceto com base na presciência pela qual Ele previu, de maneira hipotética, que eles fariam méritos por meio de sua liberdade e alcançariam a vida eterna, se fossem colocados na ordem de coisas e de auxílios em que foram postos. Pois, de acordo com nosso entendimento, baseado na realidade das coisas, Deus, ao ver com sua ciência média (que está entre a ciência livre e a ciência natural, como já explicamos em nossos comentários à questão 14, artigo 13, nas disputas penúltima e última) — antes do ato pelo qual, como Ele decidiu de maneira absoluta desde a eternidade, estabeleceu a ordem de coisas que de fato estabeleceu — quem, ao final de seus dias, alcançaria a vida eterna em virtude de seus méritos anteriores, no caso de Ele decidir estabelecer essa ordem de coisas. Quando Ele posteriormente decide de maneira absoluta estabelecer essa ordem, em seu próprio ato de vontade, Ele se compraz com uma vontade absoluta em que aqueles que, segundo previu, alcançarão a vida eterna por meio de seus méritos anteriores, de fato a alcancem. Além disso, no próprio ato da vontade divina, eles terão sido predestinados para a vida eterna por meio dos méritos que, segundo sua presciência, farão graças à sua própria liberdade, como explicaremos em nossos comentários à próxima questão.
Cayetano (Tomás de Vio, 1469-1534) foi teólogo tomista e cardeal, conhecido por defender a predestinação incondicional. Molina contrasta a 'vontade condicionada' (dependente da cooperação humana) com a 'vontade absoluta', introduzindo a 'ciência média' — conhecimento divino de ações livres em contextos hipotéticos. Isso reflete a polêmica entre molinistas e dominicanos sobre graça e livre-arbítrio, central na Congregação de Auxílis (1597-1607).

Portanto, quando falamos da providência e predestinação divinas em relação aos efeitos que dependem da vontade humana, que são guiados como objetivos pela providência divina e que realmente são resultados da providência e predestinação divinas, a única certeza que temos é a certeza da presciência divina de que esses efeitos ocorrerão através desses meios. No entanto, se a vontade humana decidisse de outra forma, como está em seu poder, os efeitos contrários poderiam ocorrer. Assim, conciliar a liberdade da nossa vontade e a possibilidade de evitar eventos que dependem dela com a providência divina apresenta a mesma dificuldade que conciliar essas coisas com a certeza da presciência divina.

11. Da mesma forma, Cayetano também não considera o seguinte ponto: o fato de um efeito ocorrer com certeza e sem erro não significa que ele ocorrerá de forma inevitável. A inevitabilidade só pode ser discutida em relação a uma causa e seu efeito; no entanto, ninguém jamais afirmou que, se um efeito

depende da vontade livre de uma criatura, ele seja inevitável. Também nunca foi aceito que a seguinte conclusão seja válida: 'Deus providenciou, predestinou ou previu este efeito; portanto, ele ocorrerá inevitavelmente'. Na verdade, não há contradição em afirmar que, apesar da presciência divina, o livre-arbítrio pode evitar esse efeito. Mas, como não o evita, mesmo tendo a capacidade de fazê-lo, a criatura peca, caso o efeito seja mau. Quando falamos da certeza de um efeito, estamos nos referindo ao conhecimento que garante que ele ocorrerá. Portanto, como a presciência divina não pode errar de forma alguma, a seguinte conclusão é absolutamente correta: 'Deus previu que este efeito, que depende da vontade livre de uma criatura, ocorrerá; portanto, ele ocorrerá sem dúvida e sem erro, graças ao conhecimento divino que garante sua ocorrência'. Os teólogos aceitam isso com toda a razão.
Molina refuta a ideia de que a presciência divina anula a liberdade. A 'inevitabilidade' aqui discutida remete ao debate sobre determinismo vs. responsabilidade humana, comum na teologia medieval. A menção ao pecado como ato evitável alinha-se a passagens como Ezequiel 18:20, embora não citada diretamente.

12. Também não se pode defender —nem apresentar como provável— o que Cayetano tenta introduzir em seus comentários a esta passagem de Santo Tomás, a saber: Há um termo médio entre o evitável e o inevitável ou não evitável com respeito ao mesmo efeito. Pois, desse modo, teríamos que admitir um termo médio entre duas coisas contraditórias, mas não é possível pensar em nada mais absurdo do que isso. Devemos sustentar a incorreção das seguintes consequências: se isto é um animal, então é racional; ou então: se isto é um animal, então não é racional; mas não porque haja um termo médio entre duas coisas contraditórias ou porque haja um animal que não seja racional, nem irracional, mas porque, em termos genéricos, 'animal' se predica tanto do animal dotado de razão, como do que carece dela; e, por isso, porque o conceito de animal em termos genéricos se aplicaria a uma coisa, mas daí não se seguiria que, de maneira determinada, esta coisa estivesse dotada de razão, nem que carecesse dela, mas seria necessário que, em forma de disjunção, apenas um dos dois casos fosse verdadeiro. Assim também, as seguintes consequências seriam incorretas: se foi provido ou pressabido que isto vai acontecer, acontecerá de maneira contingente; ou então: se foi provido ou pressabido que isto vai acontecer, acontecerá de maneira necessária. E também: foi provido ou pressabido que isto acontecerá; logo, acontecerá de maneira evitável; ou então: foi provido ou pressabido que isto acontecerá; logo, acontecerá de maneira inevitável; e isto seria assim, mas não porque haja um efeito que, com respeito à sua causa —e havendo também presciência e providência—, não seja ou necessário ou contingente, isto é, que possa produzir-se ou não produzir-se —pois todos os efeitos, na medida em que dependem de Deus, em razão de sua criação e conservação, são contingentes, porque podem produzir-se e não produzir-se, sendo Deus livre para conferir e conservar suas naturezas, embora considerados em relação às causas segundas, cada um deles seja necessário ou contingente—, mas porque, como a providência e a presciência se estendem aos efeitos necessários e contingentes, porque neles algo se provê, por isso, daí não se segue que, de maneira determinada, este efeito vá produzir-se de modo necessário a partir de suas causas, nem tampouco de modo contingente. O mesmo deve dizer-se da segunda consequência; pois não devemos considerar que seja incorreta porque haja um efeito em particular que não seja evitável, nem inevitável, por parte de sua causa, mas porque a providência e a presciência se estendem tanto aos efeitos que podem ser evitados por parte de suas causas, como aos que não podem ser evitados; mais ainda, de certo modo, estas consequências devem ser consideradas disparatadas e iguais

a esta: Se é uma pedra, então procede da África ou não procede da África; mas isto é totalmente alheio à pedra.
Cayetano refere-se a Tomás de Vio, conhecido como Caetano, cardeal e teólogo tomista italiano do século XVI, famoso por seus comentários sobre Tomás de Aquino. A discussão sobre um 'termo médio' entre contraditórios (evitável/inevitável) reflete debates escolásticos sobre lógica e contingência, especialmente em relação à conciliação entre liberdade humana e presciência divina.O conceito de 'providência' aqui se refere ao governo divino sobre eventos, enquanto 'presciência' alude ao conhecimento prévio de Deus. Molina argumenta que os efeitos contingentes (passíveis de ocorrer ou não) não contradizem a onisciência divina, pois Deus os conhece em sua essência, sem impor necessidade fatalista.

13. Uma vez que isso foi estabelecido, conciliar a liberdade do nosso livre-arbítrio e a possibilidade de evitar os efeitos que dependem dele com a providência divina envolve a mesma dificuldade que conciliá-los com a presciência divina. Já abordamos isso com clareza em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13. Portanto, não há necessidade de nos estendermos mais sobre o assunto.
Molina menciona seus comentários à 'Questão 14, Artigo 13' da 'Suma Teológica' de Tomás de Aquino, onde aborda a relação entre presciência divina e liberdade humana. Isso situa-se no contexto do molinismo, sistema teológico que busca harmonizar a graça divina com o livre-arbítrio, em oposição ao tomismo tradicional.A 'dificuldade' citada refere-se ao debate histórico entre deterministas e defensores da liberdade, central na controvérsia De Auxiliis (século XVI-XVII) entre jesuítas (molinistas) e dominicanos (tomistas).

14. Para responder brevemente a Cayetano, o argumento que usamos para mostrar que a liberdade de escolha humana é compatível com a presciência divina é o seguinte: Alguns eventos não acontecem porque Deus os previu; ao contrário, Deus os previu porque eles vão acontecer devido à liberdade humana. Se eventos opostos fossem ocorrer, o que é realmente possível, Deus não teria previsto o que previu, mas sim o oposto. Portanto, a certeza da presciência divina sobre esses eventos não vem de algo que é incerto em si mesmo e poderia ser diferente, mas da perfeição absoluta e ilimitada do entendimento de Deus. Assim como Deus conhece esses eventos em sua essência de maneira suprema, Ele também os prevê com total certeza, mesmo que, por si só, sejam incertos. Se Deus, sem saber o que aconteceria devido à liberdade humana, decidisse por si mesmo o que Ele e a vontade humana fariam, e se a vontade humana fizesse algo porque Deus previu que seria assim — e não o contrário, ou seja, porque a vontade humana agiria livremente dessa maneira, e por isso Deus previu isso devido à Sua perfeição ilimitada, podendo ter previsto o oposto se a vontade humana agisse de outra forma —, então poderíamos entender por que Cayetano propôs um meio-termo entre coisas contraditórias e afirmou que, nesta vida, não sabemos como conciliar a liberdade humana e a possibilidade de escolha com a providência ou presciência divina. Se fosse como Cayetano sugere, a presciência divina imporia uma necessidade fatal a todos os eventos e eliminaria a liberdade humana, como ele argumenta. No entanto, isso não é o caso; por isso, os argumentos de Cayetano não têm força.

# Parte VII - Sobre a predestinação e a reprovação

## Artigos I e II: Discussão 1: O que é a predestinação

1. Como já explicamos, a predestinação é quase uma parte da providência divina. Por isso, Santo Tomás também fala sobre ela quando trata do tema da providência.
Santo Tomás refere-se a Tomás de Aquino (1225-1274), teólogo medieval cuja obra 'Suma Teológica' é referência central na teologia católica. Sua discussão sobre providência divina e predestinação influenciou debates posteriores, incluindo a teologia protestante.

Já apresentamos os fundamentos de todo o tratamento sobre predestinação e reprovação em nossos comentários à questão 14, artigos 8 e 13, à questão 19, artigo 6, e à questão anterior, artigos 1 e 4. Por isso, devemos manter tudo isso em mente para entender um modo legítimo de predestinação e reprovação que honre a majestade e bondade divinas, esteja em harmonia com as Sagradas Escrituras e não contradiga o que já demonstramos sobre a graça divina e a liberdade do nosso livre-arbítrio em nossos comentários ao artigo 13 mencionado. Se, com a ajuda divina, conseguirmos explicar a predestinação e a reprovação de forma que estejam em pleno acordo com tudo o que já foi dito, acredito que não será necessário outro testemunho para mostrar que alcançamos a verdade.
'Predestinação' é a doutrina que afirma que Deus escolheu eternamente certos indivíduos para salvação. 'Reprovação' refere-se à não eleição para salvação. 'Graça divina' significa o favor imerecido de Deus, enquanto 'liberdade de arbítrio' debate a capacidade humana de escolher em relação à soberania divina, tema central na controvérsia entre molinismo e calvinismo.

2. Como podemos ver nas Escrituras, a predestinação é o plano eterno de Deus para levar à vida eterna aqueles que a recebem. Em Romanos 8:29-30, está escrito: 'Porque aqueles que Deus conheceu de antemão, Ele também predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho, para que Ele fosse o primogênito entre muitos irmãos. E aqueles que Ele predestinou, também chamou; e aqueles que chamou, também justificou; e aqueles que justificou, também glorificou.' Além disso, em Efésios 1:4-5, lemos: '...pois Ele nos escolheu nele antes da criação do mundo, para sermos santos e irrepreensíveis em sua presença. Em amor, Ele nos predestinou para sermos adotados como filhos por meio de Jesus Cristo...'.
A citação de Romanos 8:29-30 e Efésios 1:4-5 são textos-chave para a doutrina da predestinação. Na teologia protestante, essas passagens foram interpretadas diferentemente por calvinistas (eleição incondicional) e arminianos (eleição baseada na presciência divina).

Mas, para que possamos entender o que é a predestinação, precisamos começar pelo significado do termo.

O termo 'predestinação' vem do latim 'praedestinare' (destinar antecipadamente). Na teologia, designa o decreto eterno de Deus quanto ao destino eterno dos seres humanos, sendo distinto de 'presciência' (conhecimento prévio).

3. A palavra "predestinar" é formada por "pre", que significa algo que vem antes, e "destinar". O verbo "destinar" tem dois significados principais, tanto na Bíblia quanto nos escritos antigos em latim. O primeiro significado é "enviar". Por exemplo, em I Macabeus 1:14, lemos: "... enviaram alguns do povo para se apresentarem ao rei". E na obra de Suetônio, Vida de Galba, encontramos: "Enviaram uma delegação aos pretorianos com as seguintes ordens...". O segundo significado é "fixar", "definir" ou "ordenar". Esse é o uso mais comum, tanto nos escritos latinos antigos quanto na Bíblia. Por exemplo, em II Macabeus 6:60, sobre Eleazar, diz-se: "... decidiu não comer o que era proibido, mesmo que isso custasse sua vida". Em II Coríntios 9:7, lemos: "... conforme cada um decidiu em seu coração". Da mesma forma, Cícero, em De Officiis, escreve: "Tendo fixado para um deles o dia de sua morte...". Além disso, o primeiro significado da palavra (enviar) deriva do segundo (ordenar), pois aqueles que são enviados primeiro recebem uma ordem para ir.
1 Macabeus e 2 Macabeus são livros deuterocanônicos, não aceitos no cânon protestante, mas presentes na tradição católica e ortodoxa.Suetônio foi um historiador romano do século II, conhecido por 'A Vida dos Doze Césares'. Cícero, filósofo e orador romano, influenciou o pensamento ocidental.

4. Portanto, Santo Tomás, neste trecho, Durando (In I, dist. 40, q. 1), Driedo (De concordia liberi arbitrii et praedestinationis, cap. 1) e outros entendem o termo 'destinar' de acordo com a primeira acepção e afirmam que a predestinação é o plano de levar a criatura racional à bem-aventurança eterna. Eles sustentam que 'destinar' significa o mesmo que 'transferir' e 'destino' o mesmo que 'transferência'. Além disso, quando algo precisa chegar a um lugar onde não pode chegar apenas com suas próprias forças, é necessário que outra coisa a leve diretamente até lá, assim como a flecha atinge o alvo pelo disparo do arqueiro. Da mesma forma, como a criatura dotada de entendimento não pode alcançar a felicidade eterna — porque é um fim sobrenatural — apenas com suas forças, mas precisa do auxílio sobrenatural e divino, a direção e condução dela para a bem-aventurança por meio de auxílios divinos é chamada, de acordo com esta acepção, de 'destino', ou seja, transferência para a bem-aventurança. E o plano dos auxílios e dos meios para transferi-la, que já está em Deus desde a eternidade, juntamente com o propósito de fazê-lo executar, recebe — em razão de sua antecedência — o nome de 'predestinação' desta criatura para a bem-aventurança.
Santo Tomás de Aquino (século XIII) é um dos principais teólogos católicos. Durando (Durandus de Saint-Pourçain, século XIV) foi um teólogo medieval. Driedo (João Driedo, século XVI) foi um teólogo católico da Contrarreforma.A ideia de 'meios sobrenaturais' refere-se à graça divina, central no debate protestante-católico sobre salvação e livre-arbítrio.

5. Outros, baseando-se no segundo sentido da palavra 'destinar', defendem que 'predestinação' significa a predefinição e preordenação pelas quais Deus, conforme decidiu desde a eternidade, concede certos meios a algumas criaturas dotadas de entendimento para que alcancem a vida eterna. Além de Caetano, em seus comentários sobre Romanos 8:29 ('porque aos que conheceu de antemão, a esses predestinou'), Alberto Pighio (em 'De libero arbitrio', livro 8, capítulo 2) e muitos outros, São Jerônimo, em seus

primeiros comentários sobre Efésios 1:5 ('nos predestinou para a adoção...'), identifica a predestinação com a predefinição. Santo Agostinho, ou quem quer que seja o autor do 'Hypognosticon' (livro 6), afirma: 'Diz-se que predestina quem prevê ou preordena uma coisa futura'; e um pouco mais adiante: 'Portanto, graças à sua presciência, predestina o que é bom, isto é, o preordena antes que realmente aconteça'. As Sagradas Escrituras também dizem isso, pois não só em Atos 13:48 ('crendo quantos estavam preordenados à vida eterna') lemos que os predestinados foram preordenados, mas também em Romanos 8:29 e Efésios 1:5, o tradutor latino traduz como 'predestinou' o que em grego aparece como προώρισε, derivado do verbo προορίζω, que significa predefinir, prefixar, predeterminar.
Caetano (Tomás de Vio, século XVI) foi cardeal e comentarista de Tomás de Aquino. Alberto Pighio (século XVI) foi teólogo católico oponente da Reforma.O Hypognosticon, atribuído a Agostinho no passado, hoje é considerado obra pseudepígrafa (autor desconhecido).A discussão sobre προορίζω (proorízo) reflete debates sobre predestinação na tradução da Vulgata latina versus textos gregos originais.

6. Embora, de acordo com o uso comum, tanto nos escritos dos teólogos quanto nas próprias Escrituras Sagradas, o termo 'predestinação' seja frequentemente usado para se referir à decisão eterna de Deus de conceder aos seres inteligentes os meios para alcançar a vida eterna — e é nesse sentido que também usaremos o termo 'predestinação' a partir de agora —, o termo em si é mais amplo. Por isso, os Padres da Igreja às vezes o empregam para expressar qualquer tipo de preordenação divina. Assim, Santo Agostinho (em obras como 'Hypognosticon', livro 6; 'De civitate Dei', livro 15, capítulo 1, e livro 21, capítulo 24), São Fulgento (em 'Ad Monimum', livro 1) e outros falam de 'predestinação ao castigo', referindo-se à preordenação dos réprobos para o castigo eterno, baseada na previsão de seus pecados. Em 'De praedestinatione Sanctorum' (capítulo 10), Santo Agostinho define 'predestinação' como a preordenação de conceder qualquer graça ou dom, explicando que a graça e a predestinação diferem apenas porque a predestinação é a preparação para a graça, enquanto a graça é a própria dádiva. Além disso, o autor do 'Hypognosticon' (livro 6) chama de 'predestinação' a preordenação de qualquer bem. De modo semelhante, São João Damasceno (em 'De fide orthodoxa', livro 2, capítulo 30) afirma que Deus predefine e predestina o que deseja, independentemente do livre-arbítrio das criaturas. Ele explica que Deus sabe se o que Ele colocou sob o poder do livre-arbítrio das criaturas acontecerá ou não, mas sem predeterminá-lo ou predestiná-lo, como se quisesse que ocorresse sem qualquer dependência do livre-arbítrio e sem impor a ele qualquer necessidade.
A 'predestinação ao suplício' (reprovação) foi rejeitada por teólogos protestantes como Calvino, que enfatizavam a dupla predestinação apenas em alguns contextos.São Fulgentio (século V-VI) foi bispo africano defensor do agostinianismo. João Damasceno (século VIII) é um Padre da Igreja Ortodoxa, conhecido por sistematizar a teologia oriental.

7. A predestinação, quando analisada com precisão, é definida de várias maneiras. Neste trecho (artigo 1), Santo Tomás a descreve como o plano de levar a criatura racional à vida eterna. Isso significa que essa transferência realmente acontece; para que isso ocorra, é necessário que esse plano inclua a intenção de fornecer os meios pelos quais essa criatura alcance a felicidade eterna. No segundo artigo, ele oferece outra definição: é o plano organizado para que a criatura dotada de inteligência alcance a vida eterna, o que também devemos entender como algo que se cumpre. Em 'De bono perseverantiae'

(capítulo 14), Santo Agostinho define a predestinação como a presciência e a preparação dos benefícios de Deus, pelos quais todos os que são libertados o são com total segurança. Outros a definem como a preparação para a graça no tempo presente e para a glória no tempo futuro.
Santo Tomás refere-se a Tomás de Aquino (1225-1274), teólogo medieval da tradição escolástica, cuja obra 'Suma Teológica' é central para a teologia católica. Santo Agostinho (354-430) foi um dos Padres da Igreja, cujos escritos, como 'De bono perseverantiae', influenciaram a doutrina da predestinação.Predestinação, neste contexto, é entendida como o plano divino eterno que direciona certas criaturas racionais à salvação e vida eterna, envolvendo graça e presciência de Deus.

8. No entanto, acredito que a predestinação pode ser melhor definida assim: é o plano divino que estabelece os meios pelos quais Deus conduzirá as criaturas racionais à vida eterna, conforme Ele prevê. Esse plano está presente na mente de Deus, junto com a intenção de colocá-lo em prática. Segundo Santo Tomás de Aquino e a visão comum dos teólogos, a predestinação, que envolve tanto o entendimento quanto a vontade de Deus, é uma parte da providência divina, mas com um foco específico. Enquanto a providência se aplica a todas as coisas, a predestinação diz respeito apenas às criaturas dotadas de entendimento, que são as únicas capazes de alcançar a bem-aventurança. Além disso, a providência pode se relacionar com qualquer fim, mas a predestinação está ligada exclusivamente à bem-aventurança sobrenatural. Deus também exerce Sua providência sobre os réprobos, permitindo seus pecados por razões que servem a Seus propósitos maiores e, ao mesmo tempo, deseja puni-los de acordo com Sua justiça. Ele também deseja, de forma condicionada, que todas as criaturas racionais alcancem a salvação, pois esse é o propósito para o qual foram criadas. Para isso, Ele providencia os meios necessários para que possam alcançar a bem-aventurança, especialmente aqueles que não têm capacidade por si mesmos, como crianças ou aqueles que dependem do curso natural das coisas. Assim, a providência divina em relação à bem-aventurança se torna um plano de predestinação, que se aplica apenas às criaturas que alcançarão a vida eterna. Deus concede esses meios com facilidade, pois a predestinação divina é certa devido à presciência de Deus, que prevê quem alcançará a vida eterna. No entanto, a liberdade humana permanece, pois as pessoas podem rejeitar ou abusar desses meios e não alcançar a salvação. Dessa forma, a certeza da presciência divina e a liberdade humana são harmonizadas.
A 'providência divina' é o conceito teológico que afirma o governo contínuo de Deus sobre todas as coisas, garantindo que Seus propósitos se cumpram.Os 'réprobos' são aqueles que, segundo a teologia da predestinação, não são eleitos para a salvação. A 'vontade condicionada ou antecedente' refere-se à visão de que Deus deseja a salvação de todos, mas sujeita-a à resposta humana livre.Adão, o primeiro homem na narrativa bíblica, é citado como representante da humanidade caída, cujo pecado afetou toda a sua descendência (cf. Gênesis 3).

Explicamos que a predestinação, quando consideramos seu propósito, faz parte da providência divina. Isso porque, em Deus, predestinação e providência são exatamente o mesmo ato, tanto no que diz respeito ao entendimento quanto à vontade. No entanto, quando consideramos esse ato como predestinação, ele se relaciona com um número menor de objetos do que quando o consideramos como providência. Essas são distinções feitas pela nossa razão, como fica claro pelos comentários que fizemos na questão 14, artigo 15, e na questão 19.

9. Por tudo isso, fica claro que a predestinação está em Deus de forma intrínseca e, portanto, é eterna. Os seres humanos e os anjos que chamamos de predestinados recebem essa designação de maneira externa, assim como também dizemos que são conhecidos e amados por Deus de forma externa. No entanto, a execução ou os efeitos da predestinação divina, como o chamado, a justificação, entre outros, acontecem em um momento específico no tempo e existem nos próprios predestinados ou em outras coisas criadas, como milagres e outros meios externos que ajudam o predestinado a alcançar a vida eterna. Assim, a predestinação, em si mesma, não acrescenta nada aos predestinados; apenas resulta em efeitos que se manifestam neles no momento determinado por Deus.

# Discussão 2: A predestinação é principalmente um ato do entendimento ou da vontade?

1. Precisamos explorar mais dois aspectos importantes sobre a predestinação. Primeiro: A predestinação é resultado de um ato de compreensão antes de ser um ato de vontade? Nesta discussão, vamos responder a essa pergunta. Segundo: Como a predestinação é executada e quais são seus efeitos? Na próxima discussão, abordaremos essa questão.

2. Em relação à primeira questão, embora os teólogos concordem que a predestinação divina exige tanto o ato do entendimento divino, pelo qual Deus prevê os meios pelos quais o predestinado alcançará a vida eterna, quanto o ato da vontade, pelo qual Ele decide conceder esses meios, surgem dúvidas: A predestinação inclui ambos os atos ou apenas um? E, se inclui ambos, qual deles é o principal?

3. Duns Escoto (In 1, dist. 40) afirma que o termo 'predestinação' se refere principalmente a um ato da vontade. No entanto, ele também menciona que pode ser entendido como um ato do entendimento, que, por sua vez, aponta para um ato da vontade. São Boaventura (In 1, dist. 40, art. 1, q. 2) concorda que, antes de tudo, o termo predestinação se refere a um ato da vontade.
Duns Escoto (João Duns Scotus) foi um filósofo e teólogo franciscano medieval, conhecido por suas contribuições à doutrina da predestinação. São Boaventura foi outro teólogo franciscano importante, associado à escolástica medieval.

4. Essa visão pode ser explicada da seguinte forma. Primeiro: Na Bíblia, a palavra 'predestinação' se refere a uma escolha, um plano e uma preferência. Por exemplo, em Mateus 22:14, lemos: 'Muitos são chamados, mas poucos são escolhidos'; em Efésios 1:4-5: '... Nele nos escolheu... nos predestinou de acordo com o propósito da sua vontade'; e em Romanos 9:13: 'Amei Jacó, mas rejeitei Esaú'. Além disso, a escolha, o plano e a preferência são ações da vontade de Deus.
Os termos 'escolha', 'propósito' e 'predileção' referem-se à doutrina da eleição divina na teologia protestante, enfatizando a soberania de Deus na salvação. A predestinação, neste contexto, é entendida como um decreto eterno de Deus para salvar alguns indivíduos.

5. Em segundo lugar: A predestinação envolve a realização do propósito final e é a causa eficaz tanto dos meios quanto do fim. Portanto, como a vontade divina é a causa direta das coisas, a predestinação está relacionada ao ato da vontade de Deus.
O conceito de 'predestinação' aqui abordado está enraizado na teologia escolástica, especialmente na distinção entre atos da vontade divina e do entendimento. Molina segue a tradição tomista, que entende a predestinação como um ato primordial do intelecto divino, mas vinculado à vontade de Deus em conceder os meios para a salvação.

6. No entanto, devemos concluir o seguinte: 'Predestinação' se refere a ambos os atos de forma conjunta, embora principalmente indique um ato do entendimento.
A distinção entre 'atos do entendimento' e 'atos da vontade' reflete debates medievais sobre a natureza da predestinação. Santo Tomás de Aquino, citado implicitamente, defendia que a predestinação pertence primariamente ao intelecto divino, pois implica um 'plano' (ratio), enquanto a vontade executa esse plano.

O primeiro ponto é explicado a partir da própria definição de predestinação, que envolve dois aspectos: o plano ou a ideia dos meios pelos quais, de acordo com a previsão de Deus, alguém alcançará a vida eterna; e a intenção — ou seja, a vontade — de conceder esses meios, o que completa o plano da predestinação.

O segundo ponto pode ser explicado da seguinte forma: Quando falamos em 'predestinar', estamos nos referindo a atos de preordenar ou predefinir, que são ações da razão ou do entendimento. Esses atos são acompanhados pela vontade, que os completa. Por isso, o termo 'predestinação' vem do ato do entendimento, já que é o entendimento que organiza as coisas em direção aos seus fins. Muitos teólogos afirmam que a predestinação envolve tanto um ato do entendimento quanto da vontade, embora o entendimento seja o aspecto principal. Santo Tomás de Aquino, por exemplo, define a predestinação como o plano divino que leva a criatura racional à vida eterna, e ele a considera como parte da providência divina, destacando que é principalmente um ato do entendimento. Ele reforça essa ideia em sua obra 'De veritate', assim como outros teólogos como Durando e Gabriel Biel em seus comentários. Podemos entender isso de duas maneiras: primeiro, a predestinação faz parte da providência divina, e a providência é, antes de tudo, uma função do entendimento. Segundo, é o entendimento divino que predestina alguém e o inscreve no 'livro da vida', que simboliza o conhecimento divino.
Santo Tomás de Aquino (1225–1274) foi um teólogo dominicano central para a teologia católica. Durando (Durandus de Saint-Pourçain, c. 1275–1334) e Gabriel Biel (c. 1420–1495) foram teólogos escolásticos que influenciaram a discussão sobre a predestinação. O 'livro da vida' é um conceito bíblico (e.g., Apocalipse 3:5) que simboliza o conhecimento divino dos eleitos.

7. Alguns pensam que a predestinação acontece principalmente por meio de um ato da vontade de Deus. Nesse ato, depois que o entendimento divino considera o plano dos meios pelos quais, de acordo com a presciência de Deus, alguém alcançará a vida eterna, Deus decide, por sua vontade, conceder esses meios. No entanto, eles acreditam que, antes desse ato da vontade e antes do ato do entendimento,

há outro ato da vontade. Nesse ato anterior, Deus escolhe, com uma vontade absoluta, aqueles a quem deseja conceder a bem-aventurança. Ele deseja para eles o bem da bem-aventurança, os escolhe primeiro e, depois, os predestina para a bem-aventurança, embora sempre de acordo com nossa maneira de entender as coisas. Eles afirmam que a vontade de Deus em relação ao fim (a bem-aventurança) vem antes, em nossa compreensão, da meditação e da vontade em relação aos meios para alcançar esse fim. Esses dois atos posteriores formariam todo o plano da predestinação em relação ao fim da bem-aventurança.
Explica-se o conceito teológico da predestinação, destacando a discussão histórica entre a ordem da vontade divina e o entendimento. Molina aborda a perspectiva de que a predestinação envolve atos sequenciais da vontade e do entendimento de Deus, refletindo debates teológicos medievais e pós-Reforma sobre livre-arbítrio e soberania divina.Menciona-se a distinção entre eleição para a bem-aventurança e a predestinação propriamente dita, tema central nas controvérsias entre agostinianos, tomistas e molinistas.

8. No entanto, não é papel da ciência livre de Deus prever os meios pelos quais alguém alcançará a felicidade eterna, considerando que essa pessoa seja colocada em uma ou outra ordem de coisas. Isso, na verdade, pertence à ciência média — que está entre a ciência livre e a ciência natural e precede qualquer ato livre da vontade, como expliquei em meus comentários sobre a questão 14, artigo 13. Portanto, o plano dos meios para alcançar o fim de qualquer predestinado — e, consequentemente, o que a predestinação de alguém significa em relação ao entendimento divino — não é posterior à sua eleição para a felicidade eterna, que Deus realiza com total liberdade.
Introduz o conceito molinista de 'ciência média' (scientia media), que postula o conhecimento divino das ações livres das criaturas em diferentes circunstâncias. Esse conceito foi central nas disputas de auxiliis entre jesuítas e dominicanos no século XVI, buscando harmonizar presciência divina e liberdade humana.

É importante ressaltar que tanto os teólogos quanto as Escrituras Sagradas atribuem a Deus uma sabedoria que exclui qualquer tipo de imperfeição. No entanto, não podemos negar que, se afirmamos que Deus, após decidir livremente sobre um objetivo, busca e avalia os meios para alcançá-lo, isso não implica imperfeição. A nossa limitação intelectual faz com que, para nós, a consideração dos meios venha depois da decisão sobre o objetivo, já que não conseguimos prever os meios ou seus resultados antes de decidir o que queremos. Para Deus, porém, é diferente. Ele conhece todo o plano, tanto das coisas que podem ser realizadas quanto das que podem acontecer, antes de qualquer ato livre de Sua vontade. Portanto, o fato de que os seres humanos geralmente investigam e avaliam os meios para alcançar um objetivo depois de decidir sobre ele não é uma boa razão para atribuirmos a Deus as mesmas limitações e imperfeições que temos.
Contrasta a imperfeição do entendimento humano com a onisciência divina, rejeitando a projeção de limitações humanas em Deus. Reflete a doutrina clássica da simplicidade divina e imutabilidade, afirmando que Deus conhece todos os meios e fins simultaneamente, sem processo deliberativo.

9. Além disso, em nossos comentários ao artigo 5, explicaremos que Deus escolheu os predestinados para a vida eterna ao se agradar dos meios e do fim dos bem-aventurados, que Ele já havia previsto.

Pois, ao prever com quais meios eles realmente alcançariam a vida eterna e a bem-aventurança, Ele desejou isso para eles e que somente a alcançassem por esses meios. Assim, São Paulo diz em Efésios 1:4: 'Nos escolheu nEle, isto é, em Cristo'. De fato, Cristo é o meio de nossa predestinação, e Deus não nos escolheu em Cristo de outra forma senão desejando para nós os méritos de Cristo e os outros dons que deles resultam, pelos quais, segundo Ele previu, alcançaremos a vida eterna. Agora, seguindo São João Damasceno, a opinião comum dos Padres da Igreja e até mesmo as próprias Escrituras Sagradas, devemos afirmar de maneira incontestável que Deus criou todos os seres humanos para a vida eterna e que, verdadeiramente e não de forma fictícia, desejou ardentemente a bem-aventurança para todos com uma vontade antecedente ou condicionada, caso alcançá-la não dependesse de nossas próprias capacidades — como explicamos detalhadamente em nossos comentários à questão 19, artigo 6. Portanto, o contrário não pode ser afirmado, como já explicamos em nossos comentários ao artigo 5. Além disso, nem mesmo no caso contrário a liberdade de nosso arbítrio poderia ser preservada.
Cita Efésios 1:4 para fundamentar a eleição em Cristo, base comum na teologia protestante e católica. Referência a São João Damasceno (séc. VIII), teólogo bizantino que defendeu a vontade antecedente de Deus para a salvação de todos, alinhando-se com 1 Timóteo 2:4.Aborda a tensão entre a vontade divina universal de salvação e a liberdade humana, tema tratado por Padres da Igreja como Agostinho e na controvérsia pelagiana.

10. Alguns teólogos argumentam que o ato de compreensão envolvido na predestinação divina não é um julgamento ou intuição onde Deus prevê como e por quais meios cada pessoa predestinada alcançará a vida eterna. Em vez disso, seria um comando da compreensão divina, que funciona como uma lei ou mandamento. Este comando estabelece a ordenação do predestinado para a vida eterna. Este ato seria livre, expresso através de um verbo no modo imperativo, e pressuporia um ato livre da vontade que aplicaria e moveria a compreensão para realizá-lo. Parece que Santo Tomás de Aquino apoia essa visão na questão 23, artigo 4, especialmente se considerarmos o que ele ensina na questão 17, artigo 1 da primeira parte da segunda parte da Suma Teológica.
Santo Tomás de Aquino foi um teólogo medieval cujas obras, como a 'Suma Teológica', são fundamentais na teologia católica. A referência à questão 23, artigo 4, trata da predestinação divina, tema central na escolástica. O termo 'prudência monástica' refere-se à virtude de governar a si mesmo, em contraste com a prudência política ou econômica, que governa outros.

11. Eles argumentam da seguinte forma: A providência e a predestinação, no que diz respeito ao entendimento divino, são formas de conhecimento totalmente práticas. Segundo eles, a intuição e o julgamento divinos não seriam práticos, mas sim o comando do entendimento divino.

12. No entanto, essa opinião nunca me convenceu. Primeiro, porque, como explicamos anteriormente, se não estamos enganados em nossos comentários sobre 1.2, questão 17, artigo 1, não é necessário um ato de comando baseado na prudência monástica para que alguém ordene à sua própria vontade, membros ou faculdade executora a escolha de um meio ou seu uso para alcançar um fim. Basta o julgamento pelo qual o entendimento reconhece os meios e a adequação de cada um em relação a um fim, ou quais são os mais apropriados, para que a vontade, sem outro comando do entendimento, escolha o que preferir e mova os membros ou a faculdade executora a agir. Da mesma forma, em uma

arte, basta conhecer o modo como se deve proceder na criação de algo para que a vontade, sem outro comando do entendimento, mova os membros e outros instrumentos para fabricar o artefato. Além de outras razões que já defendemos no texto citado, essa opinião é reforçada pelo fato de que tal ato é supérfluo e, principalmente, pela experiência pessoal de cada um de nós. No texto citado, também explicamos as referências de Aristóteles (Ética a Nicômaco, livro 6, capítulos 9 e 10), que parecem ter influenciado Santo Tomás a mencionar esse ato. Afirmei que não é necessário esse ato de comando baseado na prudência monástica para fazer funcionar os próprios membros e faculdades, porque a prudência econômica e política realizam seu ato necessariamente ao prescrever a outros o que deve ser observado ou executado. De fato, as leis e preceitos com os quais governamos e advertimos os outros são atos e comandos do entendimento, expressos por palavras ou por escrito, como sinais próprios. E se pudéssemos nos comunicar mentalmente, como muitos dizem que os anjos fazem, esses comandos seriam conhecidos na própria mente do legislador.
Aristóteles, na 'Ética a Nicômaco', discute a prudência como virtude intelectual. A distinção entre prudência monástica (autogoverno), econômica (governo doméstico) e política (governo civil) reflete a influência aristotélica na teologia medieval. A menção à comunicação mental entre anjos alude à doutrina tradicional de que os anjos se comunicam por iluminação intelectual, sem palavras.

13. Em segundo lugar: Sobre Deus, o Ser Supremo, essa visão também pode ser questionada. Primeiro: Para que Deus deseje efetivamente certos meios —pelos quais, como Ele prevê, um predestinado alcançará a vida eterna— ou outros efeitos de Sua providência, basta-Lhe o julgamento pelo qual Ele reconhece esses meios ou efeitos como adequados para alcançar o objetivo; da mesma forma, para que o que Ele deseja efetivamente aconteça no momento em que Ele quer que aconteça, basta-Lhe Sua vontade divina e eficaz. Portanto, com esses dois atos, o plano da predestinação ou da providência é totalmente e perfeitamente cumprido, e é desnecessário atribuir a Deus um ato da vontade pelo qual, após esse julgamento, a vontade mova livremente o entendimento a realizar o ato de ordenar, seja em relação à Sua vontade dos meios para o fim, seja em relação à execução e existência desses meios, para que emanem de Si mesmo com eficácia, especialmente porque, assim como a vontade divina poderia querer o próprio ato livre de ordenar —de outra forma, ou Deus não quereria absolutamente nada, ou haveria um processo infinito, tanto nas vontades pelas quais Ele quer os atos de ordenar, quanto nos próprios atos de ordenar—, assim também poderia querer outras coisas. Segundo: Como afirma Santo Tomás (q. 14, a. 8) e como ensina a opinião comum dos Teólogos, o conhecimento do entendimento divino sozinho não é causa das coisas, mas precisa da determinação livre da vontade pela qual se quis o que se entende. Portanto, segundo nosso modo de entender, baseado na realidade das coisas, nem uma arte, nem qualquer conhecimento do entendimento divino é princípio próximo das coisas, mas apenas a vontade divina e eficaz que determina esse conhecimento; por isso, o mandato do entendimento divino não é princípio próximo das coisas e, consequentemente, não completa o plano da providência, nem da predestinação. Portanto, como parece que, para que Deus possa querer com eficácia as coisas, basta-Lhe o conhecimento delas e da correspondência de umas com outras, porque o fato de que, apenas com esse conhecimento, Deus não possa querer a existência das coisas, parece diminuir o poder e a perfeição divinas e não é contraditório que Ele possa querê-la, por isso, nem a predestinação, nem a providência, incluem o mandato do entendimento divino. Portanto, quando se diz em Gênesis 1:3: 'Disse Deus: Faça-se a luz. E a luz se fez'; e em Salmos 33:9: 'Porque disse Ele e foi feito; mandou e

assim foi'; está-se falando metaforicamente, dando a entender que tudo está sujeito à vontade e poder divinos e que todas as coisas —inclusive as que carecem de conhecimento—, a um só sinal, obedecem a esse agente com vontade e entendimento; também são metafóricas as palavras de Romanos 4:17: 'Chama à existência as coisas que não são como se já fossem'.
A citação de Gênesis 1:3 e Salmos 32:9 ilustra o poder criativo da palavra divina, interpretada aqui metaforicamente. Romanos 4:17 destaca a onipotência de Deus ao 'chamar à existência o que não existe', tema ligado à doutrina da criação ex nihilo. A discussão sobre conhecimento divino e vontade livre reflete o debate escolástico entre intelecto e vontade na ação divina, central na obra de Tomás de Aquino.

14. Sobre a demonstração da opinião contrária, devemos rejeitar a ideia de que o julgamento e a intuição divina, pelos quais Deus prevê os meios e caminhos que levam alguém à vida eterna ou que resultam em outras coisas, não sejam um conhecimento plenamente prático.

15. Precisamos responder aos argumentos que sustentam a visão de Escoto e São Boaventura. Quanto ao primeiro argumento, devemos negar que a Bíblia use o termo 'predestinação' para se referir a uma eleição, propósito ou amor divino. Embora os eleitos e amados sejam chamados de 'predestinados', porque a predestinação inclui a eleição para a vida eterna e o amor divino, isso não significa que a Bíblia use 'predestinação' como sinônimo de eleição ou amor. É possível que coisas unidas sejam expressas com termos diferentes, e cada uma delas se aplique ao mesmo sujeito. Além disso, o fato de sermos predestinados de acordo com o propósito da vontade divina não significa que esse propósito seja a predestinação em si, mas sim que ele é necessário para que a predestinação ocorra e, portanto, a completa.
Escoto refere-se a João Duns Scotus (1266-1308), teólogo franciscano medieval conhecido por sua defesa do voluntarismo teológico, que enfatiza a primazia da vontade divina. São Boaventura (1221-1274) foi outro franciscano proeminente, associado à teologia agostiniana e à espiritualidade mística. Ambos debateram a relação entre predestinação, eleição e amor divino.O termo 'predestinação' aqui é discutido como distinto de 'eleição' (escolha divina) e 'dileção' (amor divino), refletindo debates medievais sobre se a salvação depende primariamente da vontade soberana de Deus (como em Agostinho) ou de uma cooperação com a liberdade humana.

16. O segundo argumento mostra que a predestinação envolve a vontade de Deus, que deseja, de forma eficaz, conceder os meios necessários para que um adulto predestinado alcance a vida eterna, conforme Ele prevê. Isso depende do livre arbítrio da pessoa. Portanto, essa vontade divina não é a única causa de todos os efeitos da predestinação, pois muitos deles dependem da escolha livre do indivíduo. Além disso, isso não impõe nenhuma necessidade ao livre arbítrio, como será explicado mais adiante.

# Discussão 3: O que se entende sob a expressão 'efeitos da predestinação'?

1. Quando falamos sobre como a predestinação funciona, surge uma pergunta importante: o que exatamente queremos dizer com 'efeitos da predestinação'? Estamos nos referindo apenas aos efeitos

sobrenaturais, aqueles que estão alinhados com um propósito divino e pertencem à ordem da graça? (Já discutimos isso em detalhes em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13, nas disputas 8 e 36.) Ou será que estamos falando de todos os efeitos que, de alguma forma, levam à vida eterna ou ajudam a aumentá-la?

2. Em resumo, podemos afirmar o seguinte. Primeiro, essa expressão abrange todos os efeitos relacionados à ordem da graça que levam à vida eterna. Esses efeitos são ordenados em relação à vida eterna, entendida como o objetivo final, para o qual todos os outros dons da graça são direcionados. O apóstolo Paulo se refere a esses efeitos como os principais quando, em Romanos 8:30, explica os resultados da predestinação com estas palavras: '...aos que predestinou, a esses também chamou' (ou seja, por meio da graça que precede e desperta, como já discutimos anteriormente, embora Paulo não pareça excluir a chamada externa, como a pregação, os exemplos, as provações e outros meios que também mencionamos). 'E aos que chamou, a esses justificou; e aos que justificou, a esses também glorificou.' Além disso, embora a glória seja o objetivo final para o qual a predestinação direciona todas as outras coisas, isso não impede que ela seja também um efeito da predestinação. Pois a providência é a causa que planeja e realiza o fim por meio de certos meios, embora esses meios sejam organizados com o propósito de alcançar o fim.
O termo 'graça preveniente' refere-se à ação divina que antecede a iniciativa humana, preparando o coração para responder a Deus. Na teologia molinista, isso se relaciona com a 'ciência média', que harmoniza a soberania divina e a liberdade humana.A justificação, neste contexto católico, inclui tanto a declaração de justiça quanto a transformação interior, diferindo da visão protestante que enfatiza a justificação apenas como imputação externa.

3. Também devemos entender que a expressão 'efeitos da predestinação' abrange de forma geral tudo o que, de alguma maneira, contribui para a vida eterna ou para o seu crescimento. Isso inclui uma tendência natural para a honestidade, uma boa educação, as orações de outras pessoas e até mesmo a própria morte, quando acontece em um momento específico e não em outro. Isso pode ser explicado da seguinte forma: Primeiro, como diz São Paulo em Romanos 8:28, 'Todas as coisas cooperam para o bem daqueles que amam a Deus'. Segundo, os dons da graça muitas vezes dependem de outros meios semelhantes. Além disso, o fato de alguém deixar esta vida em estado de graça e, portanto, estar predestinado, às vezes depende de o último dia chegar mais cedo ou mais tarde. Como lemos em Sabedoria 4:11-14: 'Ele foi levado para que a maldade não corrompesse sua mente e o engano não desviasse sua alma... Pois sua alma era agradável ao Senhor; por isso, Ele o retirou rapidamente do meio da maldade'. Portanto, todas essas coisas devem ser consideradas como parte dos efeitos da predestinação.
O Livro da Sabedoria é deuterocanônico (aceito na Bíblia Católica, mas não no cânon protestante). Molina, como teólogo católico, usa este texto para sustentar que até eventos como a morte são dirigidos pela providência divina.A citação de Romanos 8:28 reflete o debate histórico sobre a 'concorrência divina', onde Deus coopera até com eventos naturais para cumprir Seus propósitos salvíficos.

4. Por outro lado, há duas condições necessárias para que algo seja considerado um efeito da predestinação. Primeira: Deve vir de Deus; pois o que não vem de Deus não pode ser um efeito da

predestinação, já que a predestinação é um ato divino. Por isso, não se pode dizer que os pecados sejam efeitos da predestinação, porque eles não vêm de Deus, embora muitas vezes sirvam como uma oportunidade para alguém alcançar a salvação ou crescer nela. No entanto, como Deus permite os pecados e, em alguns casos, isso se torna um benefício para o próprio pecador ─quando ele se levanta do pecado mais humilde, mais prudente e mais fervoroso─ ou serve para o bem de outros, isso pode ser considerado um efeito da predestinação. Segunda: Deve levar à salvação ou ao crescimento nela, ou ser a própria salvação. Pois, como a predestinação só existe em relação àqueles que alcançam a vida eterna, mesmo que algo venha de Deus e seja uma graça que torna alguém agraciado, se essa pessoa não alcançar a vida eterna por meio desse efeito, ele será um efeito da providência divina que a dirige para a salvação, mas não um efeito da predestinação, porque não haverá predestinação para quem, por sua própria culpa, não alcança a felicidade eterna.

# Artigo III: O que é a reprovação?

1. A reprovação é o oposto da aprovação, mas não de qualquer forma. Ela ocorre como a rejeição de algo inadequado ou sua exclusão daquilo que, quando aprovado, é considerado digno.

Além disso, a aprovação está ligada ao entendimento; pois é o julgamento da mente que determina se algo é verdadeiro, bom, digno e adequado ou apropriado para um determinado propósito. No entanto, quando damos nosso consentimento a algo, estamos admitindo, aceitando e aprovando isso como verdadeiro. Por isso, Santo Agostinho (em 'Contra os Acadêmicos', livro 1, capítulo 4, e no 'Enchiridion', capítulo 17) afirma que é errado aprovar algo falso como se fosse verdadeiro.
Santo Agostinho (Agostinho de Hipona, 354-430 d.C.) foi um dos mais influentes teólogos e filósofos do período patrístico. Sua obra 'Contra academicos' (Contra os Acadêmicos) defende a possibilidade de conhecimento verdadeiro, enquanto o 'Enchiridion' (Manual de Fé, Esperança e Amor) aborda temas como graça, pecado e predestinação. A aprovação, aqui, é tratada como um juízo intelectual que distingue verdadeiro de falso, alinhando-se à tradição agostiniana da relação entre fé e razão.

Embora a aprovação às vezes seja apenas um julgamento da mente, muitas vezes também inclui um ato da vontade, no qual algo é escolhido e aceito com base no que a mente aprova. Isso acontece principalmente quando a aprovação está relacionada a um objetivo que não só pode ser visto como uma meta, mas também como uma recompensa que deve ser dada por causa dos méritos alcançados.

2. Como nosso foco aqui é a aprovação e reprovação das criaturas inteligentes em relação à bem-aventurança, ao propósito final e à recompensa que lhes foi proposta, de modo que, de acordo com seus méritos ou deméritos, essa recompensa lhes seja concedida como dignas ou negada como indignas, e, consequentemente, sejam justamente condenadas ao sofrimento eterno, podemos definir essas duas coisas da seguinte forma: A aprovação é o juízo eterno pelo qual Deus considera a criatura racional digna da felicidade eterna e decide recompensá-la por essa razão. A reprovação, por outro lado, é o juízo eterno pelo qual Deus considera a criatura racional indigna da vida eterna e merecedora de castigo eterno, decidindo excluí-la para sempre do reino celestial ou puni-la com tormentos eternos, conforme seus pecados.

Molina define 'aprovação' e 'reprovação' no contexto da doutrina da predestinação, tema central nos debates teológicos do século XVI, especialmente entre jesuítas e dominicanos. A 'bem-aventurança sempiterna' refere-se à visão beatífica de Deus, fim último da criatura racional segundo a teologia cristã. Já o 'castigo eterno' remete à doutrina do inferno, baseada em textos como Mateus 25:46. A ênfase nos 'méritos' ou 'deméritos' reflete a discussão molinista sobre a sinergia entre graça divina e liberdade humana.

3. Portanto, é fácil entender que a reprovação não se opõe diretamente à predestinação, mas à aprovação, que, de acordo com nossa compreensão, em Deus ocorre após a predestinação. Na verdade, não é o caso de que alguém que é predestinado seja, por natureza e anteriormente, digno da vida eterna e, por isso, seja predestinado. Em vez disso, é através da predestinação que Deus decide conceder a essa pessoa os meios pelos quais ela se tornará digna da vida eterna. Por essa razão, antes da predestinação, só se pode prever que alguém será digno da vida eterna sob a condição de que Deus queira predestiná-lo. E, pelo fato de Deus predestiná-lo ou decidir conceder-lhe os meios para alcançar a vida eterna, Ele prevê, de maneira absoluta e sem qualquer condição, que essa pessoa se tornará digna da vida eterna e, como tal, dá a ela sua aprovação.
O conceito de 'predestinação' aqui discutido refere-se à doutrina teológica de que Deus escolheu certos indivíduos para a salvação eterna. A 'reprovação' é entendida como a decisão divina de permitir que alguns permaneçam em pecado, opondo-se à 'aprovação' (aceitação divina dos predestinados). Molina enfatiza que a dignidade para a vida eterna não é inata, mas resultante dos meios concedidos por Deus através da predestinação.

4. Portanto, Deus considera duas escolhas. A primeira é mencionada por São Paulo em Efésios 1:4: '... porque ele nos escolheu nele antes da criação do mundo, para que fôssemos santos e irrepreensíveis diante dele em amor.' Isso significa que, pelos méritos de Cristo, Deus decidiu nos dar os meios para sermos santos e irrepreensíveis diante dele em amor, e assim seremos reconhecidos no final de nossos dias. Isso significa que ele nos predestinou em Cristo. Por isso, São Paulo continua: '... e nos predestinou para sermos adotados como filhos por meio de Jesus Cristo, de acordo com o bom propósito da sua vontade, para o louvor da sua gloriosa graça, que ele nos concedeu gratuitamente no Amado... Nele, fomos feitos herdeiros, predestinados de acordo com o propósito daquele que faz todas as coisas conforme o conselho da sua vontade.'
A citação de Efésios 1:4-5,11 está inserida no debate histórico sobre a 'eleição em Cristo', central na teologia paulina. São Paulo escreveu essa epístola para enfatizar a unidade da Igreja e o plano divino pré-estabelecido. O termo 'adoção de filhos' (Ef 1:5) refere-se à inclusão dos crentes na família divina mediante Cristo, um tema caro à Reforma Protestante.

Deus planeja uma segunda escolha, na qual Ele nos aceita como merecedores da vida eterna, depois de nos transformar por meio de Sua misericórdia e Seus dons. Ele decide nos conceder a vida eterna porque nos vê como dignos dela. A razão para essa decisão está no julgamento que Ele faz, considerando-nos merecedores e decidindo nos dar a vida eterna. Isso é o que Jesus expressa no dia do julgamento: 'Venham, benditos de meu Pai, recebam o reino preparado para vocês desde a criação do mundo. Pois tive fome, e vocês me deram de comer...' Quando Jesus fala sobre a razão pela qual Deus

deseja e concede o reino celestial aos escolhidos em vez dos rejeitados, Ele menciona as boas obras que os justos fazem com a ajuda da graça de Deus, obras que os rejeitados se recusam a fazer.
A menção à sentença de Cristo no juízo final (Mateus 25:34-35) remete ao ensino de Jesus sobre as obras como evidência da fé genuína. Na teologia protestante, isso é interpretado como fruto da graça divina, não mérito humano. O 'dia do juízo' era um tema frequente na pregação medieval, refletindo a crença na responsabilidade pessoal diante de Deus.

5. Portanto, devemos rejeitar a opinião de Durando (In 1, dist. 40, q. 2), que concorda conosco em que a reprovação se opõe à aprovação, mas considera que a aprovação é uma escolha. Ele afirma que, por meio dessa escolha — à qual a reprovação se opõe —, Deus escolhe os predestinados para a vida eterna antes de sua predestinação. Durando acredita que Deus primeiro escolhe para a felicidade eterna e, a quem escolhe, concede com vontade absoluta essa felicidade. Depois, Ele se preocupa com os meios pelos quais predestinará esses escolhidos ao fim proposto. Essa opinião, além de afirmar que a escolha para a vida eterna precede a predestinação, também defende que a reprovação se opõe diretamente a essa escolha. Outros teólogos também defenderam essa ideia, como veremos adiante. No entanto, essa visão não deve ser aceita, como explicaremos em nossos comentários ao artigo 5. Mesmo que fosse aceita, a reprovação não se oporia diretamente a essa escolha, como já dissemos e explicaremos com mais clareza.
Durando (Durandus de Saint-Pourçain, c.1275-1334) foi um teólogo medieval associado ao nominalismo. Sua visão de que a eleição para a beatitude precede a predestinação contrasta com a posição molinista, revelando disputas históricas sobre a relação entre soberania divina e liberdade humana na escolha salvífica.

6. No entanto, alguém pode perguntar: Se a reprovação não se opõe diretamente à predestinação, então o que se opõe a ela?

É importante entender que a predestinação não tem um oposto direto, como a 'não predestinação' ou o 'não ser predestinado'. Não precisamos imaginar que Deus realiza um ato que se opõe a Ele mesmo, como se Ele fosse a causa tanto da nossa salvação quanto da nossa perdição. A salvação vem de Deus por meio da predestinação, mas a perdição é resultado do nosso próprio pecado, como diz Oseias 13:9: 'A tua destruição, ó Israel, vem de ti mesmo; a tua ajuda está somente em Mim.' Portanto, enquanto Deus, pela predestinação, nos oferece os meios para alcançar a vida eterna, os pecados que nos levam à reprovação são de nossa responsabilidade, não dEle. Assim, a reprovação ou qualquer outro ato divino não se opõem à predestinação como se fossem contraditórios a ela.
Molina contrasta a predestinação divina com a responsabilidade humana, citando Oseias 13:9 para enfatizar que a salvação vem de Deus, enquanto a perdição resulta do pecado humano. O conceito de 'reprovação' aqui se opõe à predestinação não como um ato divino ativo, mas como consequência da escolha humana não restrita pela graça eficaz.

7. Além disso, os efeitos da reprovação são, em primeiro lugar, a exclusão efetiva do reino celestial, que acontece em um momento específico. Esse efeito se aplica a todos os réprobos, mesmo aqueles que morrem apenas com o pecado original. Em segundo lugar, outro efeito da reprovação seria a

condenação aos tormentos ou ao fogo eterno, à escravidão que aqueles que morrem culpados de pecados atuais enfrentam imediatamente. No entanto, os pecados pelos quais alguém é reprovado não são efeitos da reprovação, pois a reprovação vem de Deus; mais do que isso, é o próprio Deus. E os pecados não são, de forma alguma, efeitos de Deus; portanto, também não são efeitos da reprovação, mas apenas consequências do pecador que é reprovado.

8. Embora os pecados que levam alguém à reprovação não sejam causados por Deus ou pela própria reprovação, duas coisas são necessárias para que alguém seja reprovado. A primeira é que esses pecados sejam realmente cometidos. Para que isso aconteça, é necessário que Deus permita que esses pecados ocorram, seja pela pessoa que será reprovada por causa deles, seja pelo menos pelo primeiro pai (Adão), se a reprovação for por causa do pecado original herdado dele. No entanto, a permissão de Deus para o pecado — como explicamos em nossos comentários sobre a questão 19, artigo 12 — exige que o pecador escolha pecar livremente, movido por sua própria maldade, a menos que algo o impeça. Além disso, Deus, em sua onipotência, poderia impedir o pecado, mas escolhe não fazê-lo. Portanto, embora a permissão divina não seja a causa direta dos pecados que levam à reprovação, ela é uma condição essencial. Sem essa permissão, os pecados não seriam cometidos, e a reprovação não ocorreria.
Molina referencia seu próprio trabalho teológico (Questão 19, Artigo 12) sobre a permissão divina do pecado, conceito central no molinismo que busca harmonizar liberdade humana e soberania divina. A 'permissão' divina não implica causação, mas um consentimento passivo baseado na presciência média (scientia media), teoria característica do pensamento molinista.

9. A segunda condição necessária para que alguém seja reprovado por causa do pecado é que essa pessoa continue no pecado até o fim de sua vida, sem se arrepender. No entanto, Deus poderia aumentar Sua graça de tal forma que, mesmo que o pecador estivesse endurecido e cego, Ele o amoleceria, iluminaria e o traria de volta à razão. Assim, da mesma forma que Deus permite que os pecados ocorram como uma condição necessária para a reprovação, também é essencial que, para que o pecador termine sua vida em pecado, Deus não aumente Sua graça ao ponto de, como Ele prevê, o pecador se arrepender, se iluminar e se converter.
O conceito de 'endurecimento' e 'cegueira' do pecador refere-se à teologia da graça e reprovação. Molina aborda a ideia de que Deus não nega os auxílios necessários para a conversão, mas permite que a obstinação humana persista, tema central nas disputas entre molinistas e tomistas sobre a relação entre graça divina e livre-arbítrio.

Por outro lado, a recusa de conceder maiores auxílios, que poderiam levar o pecador à conversão, é chamada de 'endurecimento' do pecador e 'cegueira' em relação aos pecados cometidos. Isso não significa que o pecador receba diretamente dureza e cegueira, mas que sua própria dureza e cegueira não são removidas por meio de maiores auxílios, como já discutimos em nossos comentários à questão 14, artigo 13 (disputa 10) e como explicaremos mais detalhadamente em nossos comentários ao artigo 5 a seguir.
O 'endurecimento' (cf. Êxodo 9:12; Romanos 9:18) é um termo teológico que descreve a permissão divina para a persistência no pecado, sem intervenção com graça especial suficiente para conversão. A

menção à 'disputa 10' alude aos debates internos da obra de Molina sobre a sinergia entre ação divina e liberdade humana.

10. Portanto, já que são necessárias essas duas coisas para que o pecador seja reprovado e condenado por seus pecados, surgem as seguintes dúvidas: Essas duas coisas devem ser incluídas entre os efeitos da reprovação? A razão da reprovação está no ato da vontade divina pelo qual, desde a eternidade, Deus decidiu permitir os pecados pelos quais o pecador deve ser condenado? Santo Tomás, neste trecho, Driedo (De concordia liberi arbitrii et praedestinationis, cap. 1) e alguns outros afirmam que a reprovação inclui a vontade de permitir que o pecador caia em pecado e, ao mesmo tempo, a vontade de infligir por isso o castigo da condenação eterna, da mesma forma que, segundo dizem, a predestinação inclui a vontade de conceder tanto os meios quanto o próprio fim da vida eterna. Por essa razão, sustentam que a permissão do pecado e o endurecimento do pecador são efeitos da reprovação não menores do que a imposição do castigo da perda da visão beatífica ou também do castigo do fogo. Santo Tomás de Aquino (1225-1274) foi teólogo medieval cuja doutrina da predestinação influenciou a escolástica. Driedo (Joannes Driedo, 1480-1535) foi teólogo católico que escreveu sobre livre-arbítrio e predestinação. A discussão sobre a 'reprovação' como ato divino que inclui permissão do pecado reflete debates pós-Reforma sobre a dupla predestinação.

11. No entanto, acredito que, falando corretamente, a vontade de Deus em permitir os pecados que levam o réprobo à condenação não deve ser chamada de 'reprovação', nem está incluída na reprovação. Molina distingue-se de Tomás de Aquino aqui, rejeitando que a permissão do pecado seja parte intrínseca da reprovação. Isso reflete sua posição molinista, que busca harmonizar a presciência divina com a liberdade humana sem atribuir a Deus a causa direta da reprovação.

A reprovação é o oposto da aprovação e envolve um julgamento da mente e um ato da vontade que rejeita firmemente alguém, excluindo-o do propósito e da recompensa prometida, como já explicamos. No entanto, assim como, para quem está em graça, nenhuma indignidade precede a permissão do primeiro pecado que permite que ele peque, e, por isso, esse pecado não pode ser considerado um castigo, a vontade eterna de permitir esse pecado também não se baseia em qualquer indignidade do pecador. Portanto, não pode ser chamada de 'reprovação' ou exclusão da vida eterna. Além disso, chamar de 'reprovação' a vontade de Deus de permitir os pecados que levam à condenação do réprobo não só parece duro e irracional, mas também não está de acordo com o uso bíblico do termo. Nas Escrituras, 'reprovação' sempre se refere à rejeição de algo que é indigno de ser aceito. Por exemplo, em Hebreus 6:7-8, lemos que a terra que produz espinhos e ervas daninhas é reprovada e está perto de ser amaldiçoada. Em 1 Coríntios 9, Paulo fala de se esforçar para não ser reprovado, ou seja, excluído da coroa prometida por causa de seus pecados. Portanto, a vontade eterna de Deus de permitir os pecados que levam à reprovação não pode ser chamada de 'reprovação', nem mesmo como parte dela. Santo Tomás também não quis dizer outra coisa. O mesmo se aplica à vontade eterna de Deus de endurecer o réprobo até o fim de seus dias.
O termo 'reprovação' (reprobatio) aqui discutido refere-se à doutrina teológica da exclusão eterna da vida divina, associada à justiça de Deus. A distinção entre permissão divina do pecado e reprovação ativa é central na controvérsia entre molinistas e calvinistas.Santo Tomás de Aquino (1225-1274)

mencionado foi o principal teólogo escolástico cujo pensamento influenciou tanto católicos quanto protestantes. Sua Suma Teológica é referência para debates sobre predestinação.

12. É razoável questionar se a permissão do pecado deve ser vista como um resultado da reprovação. De certa forma, isso parece ser aceitável. Isso porque, como parte do propósito maior pelo qual Deus permitiu o pecado, ele ocorre para que haja uma condenação justa e reprovação dos ímpios. Dessa forma, a justiça divina brilha eternamente neles, assim como a misericórdia de Deus resplandece nos predestinados. Portanto, a permissão do pecado dos réprobos é, em última análise, um efeito da condenação e da reprovação.

13. No entanto, é importante destacar que o brilho da justiça divina sobre os condenados não é apenas o objetivo final pelo qual Deus decidiu permitir os pecados. Também não há razão para acreditar que esse seja o propósito principal ou uma parte tão significativa do plano divino que, por si só, justificaria Deus permitir os pecados. Afinal, não devemos permitir que os corações dos fiéis suspeitem que a única ou principal razão pela qual Deus permite os pecados seja para punir e exibir sua justiça, causando tanto dano às criaturas. Embora Deus, como Senhor de tudo, pudesse agir assim sem cometer injustiça, isso não parece condizente com sua bondade. A luz natural, que é uma participação da luz divina impressa em nós, rejeita essa ideia, pois sugere um traço de crueldade que não combina com a bondade de Deus. Certamente, não podemos atribuir a Deus algo que qualquer pessoa sábia e justa condenaria em um governante humano. Quem não criticaria um governante que permitisse crimes que poderia evitar, apenas para ter algo a punir e exibir sua justiça? Sem dúvida, todos condenariam tal atitude. Portanto, embora São Paulo (Romanos 9:22-23) inclua o brilho da justiça divina entre os motivos pelos quais Deus permite os pecados e reprova os ímpios, esse não é o único, nem o principal, nem suficiente para o Pai bondoso.
A discussão sobre o 'esplendor da justiça divina' remete ao debate agostiniano sobre a dupla predestinação, onde Romanos 9 é texto-chave. A argumentação busca equilibrar a soberania divina com a bondade divina, rejeitando visões que atribuiriam crueldade a Deus.A 'luz natural' mencionada refere-se à doutrina tomista da synderesis - princípio inato de discernimento moral na filosofia escolástica.

14. Assim, há muitos outros propósitos — e estes são os mais importantes — pelos quais Deus permite o pecado. Um deles é este: permitir que as criaturas dotadas de liberdade ajam de acordo com sua própria natureza e sejam conduzidas ao seu destino final de maneira mais honrosa, por meio de seus próprios méritos. Além disso, isso inclui conceder liberdade às criaturas e permitir que algumas delas, ao pecarem por sua própria vontade e liberdade, se afastem desse propósito. Este é o motivo pelo qual, como ensina Santo Tomás nesta passagem, Deus permitiu o pecado e, ao querer permiti-lo e, como era justo, puni-lo, reprovou aqueles que terminam suas vidas no pecado.
Santo Tomás de Aquino defendia que Deus permite o mal para preservar o livre arbítrio e trazer maior bem (teodiceia). Esta visão influenciou profundamente a teologia molinista sobre a conciliação entre presciência divina e liberdade humana.

Outro objetivo seria, por causa dos pecados, a encarnação de Cristo, a redenção da humanidade, as lutas e vitórias dos justos e, especialmente, as coroas dos mártires. Tudo isso, com tantos benefícios

para a humanidade, serve para destacar de forma extraordinária a bondade, piedade, misericórdia, generosidade, clemência, poder, sabedoria e justiça divinas, além de um amor imenso pela humanidade. Em nossos comentários sobre a questão anterior, artigo 1, já explicamos esses principais objetivos, junto com outros que, juntamente com o esplendor da justiça divina, formam um único propósito completo para a permissão dos pecados.
A encarnação de Cristo refere-se à doutrina cristã de que Deus se tornou humano em Jesus (João 1:14). A 'redenção do gênero humano' alude à crença na salvação através do sacrifício de Cristo. Os mártires eram cristãos perseguidos por sua fé, especialmente nos primeiros séculos, cujas mortes eram vistas como testemunho espiritual (Apocalipse 2:10).

15. Portanto, como o brilho da justiça divina que se manifesta nos condenados não é a razão completa pela qual Deus permite o pecado, nem é suficiente por si só para que Deus permita o pecado, e como a condenação não é resultado da vontade antecedente de Deus — aquela pela qual Ele decidiu criar todas as criaturas inteligentes para a felicidade e lhes deu meios suficientes para alcançá-la, se assim desejarem —, mas sim da vontade consequente, pela qual, prevendo que alguns se desviariam desse propósito por sua própria culpa e liberdade, e prevendo também a maldade deles, Deus decidiu punir com sofrimento eterno aqueles que morrem em pecado, por isso, em nossos comentários anteriores, dissemos que a condenação não faz parte da ordem principal da providência divina, mas da secundária. Dado que tudo isso é assim, conclui-se que, embora a permissão dos pecados que levam à condenação dos réprobos possa ser vista, em parte, como um efeito da condenação e da reprovação, no sentido de que Deus também a quis para esse fim, não podemos dizer que seja um efeito da reprovação da mesma forma que os dons da graça são efeitos da predestinação, a menos que acrescentemos que isso ocorre como parte do propósito pelo qual Deus a quis, e que isso, por si só, não seria suficiente para que Deus a desejasse.
João Damasceno (séc. VII-VIII) foi um teólogo patrístico que influenciou a doutrina da vontade divina. 'Vontade antecedente' (desejo inicial de salvação para todos) e 'vontade consequente' (resposta divina às ações humanas) são conceitos da teologia medieval. A 'reprovação' refere-se à doutrina da condenação eterna, contrastando com a 'predestinação' (eleição divina para salvação).

Portanto, como Deus, por razões justas, permite o pecado, o endurecimento e a condenação dos réprobos, todas essas coisas são, em última instância, resultados da providência divina, mas não de sua reprovação direta, exceto da maneira que já explicamos. Isso porque Deus não deseja a condenação como se quisesse a destruição e o castigo dos réprobos, nem os criou com esse propósito ou buscou meios para permitir o pecado e o endurecimento com o mesmo objetivo que teve ao criar os predestinados para a vida eterna. Os predestinados foram criados para a glória, e Deus lhes concedeu os dons da graça para que alcançassem a salvação. Seria contrário à bondade e à piedade divinas, bem como à fé católica, afirmar que Deus, em sua providência, predestinou os réprobos para a morte e o tormento eterno da mesma forma que predestinou os salvos para a glória.
A distinção entre predestinação (eleição para salvação) e reprovação (permissão da condenação) reflete o debate protestante/católico contra o calvinismo (dupla predestinação). A 'providência divina' é o governo de Deus sobre a criação, incluindo meios para a salvação (graça) sem anular a liberdade humana.

16. Alguns acreditam que, desde a eternidade e, de acordo com nossa compreensão, em um primeiro momento, Deus, o Ser Supremo, decidiu criar todos os seres humanos e anjos que existiriam até o fim dos tempos. Em um segundo momento, antes de considerar seus pecados, méritos ou deméritos, Ele escolheu conceder a felicidade eterna apenas àqueles que guiaria até ela. Quanto aos outros, Ele não apenas se relacionou de forma negativa, como sugerido por Escoto, mas também decidiu, nesse mesmo momento, não lhes conceder a felicidade eterna. Mais tarde, em outros momentos, Ele considerou os meios pelos quais conduziria à vida eterna aqueles que havia escolhido no segundo momento e, por outro lado, permitiu os pecados dos outros e o endurecimento no pecado daqueles a quem, nesse segundo momento, havia decidido não conceder a felicidade eterna, entre outras coisas.
Escoto refere-se a João Duns Escoto (séc. XIII-XIV), teólogo medieval que defendia que a reprovação era uma 'não-eleição' (negativa) em vez de uma decisão ativa de condenar. A ideia de 'instantes' lógicos na eternidade (não temporais) era um método escolástico para explicar a ordem dos decretos divinos.

Eles afirmam que a reprovação nada mais é do que o ato pelo qual, nesse segundo momento, antes de considerar os pecados, méritos ou deméritos, Deus decide não conceder a alguns a felicidade eterna e os exclui dela. Além disso, eles acrescentam que esse ato se opõe diretamente à eleição, pela qual, no mesmo momento, outros são escolhidos para a felicidade eterna, antes de serem predestinados a ela por meios apropriados nos momentos seguintes.
O parágrafo aborda os conceitos teológicos de 'reprovação' e 'eleição'. Na teologia protestante, 'reprovação' refere-se ao decreto eterno de Deus de excluir certos indivíduos da salvação, enquanto 'eleição' é a escolha divina de alguns para a vida eterna. Molina critica a ideia de que a reprovação ocorre sem considerar méritos ou deméritos, posição que contrasta com a visão calvinista da dupla predestinação.

17. Essa opinião me parece totalmente inaceitável por dois motivos. Primeiro, porque atribuir tal ato a Deus é incompatível com Sua bondade e misericórdia, além de não estar de acordo com as Escrituras Sagradas, como veremos no artigo 5. Segundo, porque, como já mencionamos, não consideramos que alguém seja reprovado simplesmente por não ser escolhido para uma recompensa ou propósito específico, mas sim quando é rejeitado como inadequado ou indigno e excluído dessa recompensa ou propósito. Por exemplo, se alguém tem várias opções para alcançar um objetivo e escolhe apenas uma, não podemos dizer que ele reprova as outras opções; ele simplesmente não as escolhe. Da mesma forma, segundo esses teólogos, no momento da escolha divina, aqueles eleitos para a vida eterna não possuem maior mérito, aptidão ou dignidade do que aqueles que são excluídos dela. Além disso, nos excluídos, não há previsão de inaptidão, pecado ou demérito. Portanto, esse ato divino não pode ser considerado uma reprovação, mesmo que fosse admitido como tal.

18. A reprovação por parte de Deus é algo tão claro nas Escrituras que negá-la seria prejudicial à fé. Por exemplo, em Malaquias 1:2-3 e Romanos 9:13, está escrito: 'Amei a Jacó, mas odiei a Esaú.' Além disso, Paulo explica que Deus não é injusto ao predestinar alguns e reprovar outros, dizendo: 'Quem és tu, ó homem, para discutires com Deus? Acaso o vaso pode dizer ao oleiro: Por que me fizeste assim? Não tem o oleiro direito sobre o barro, para fazer da mesma massa um vaso para honra e outro para

desonra?' (Romanos 9:20-21). Ele também menciona que Deus, em Sua paciência, suportou os 'vasos da ira', preparados para a destruição, enquanto revelou Sua glória aos 'vasos de misericórdia', preparados para a salvação. Em 2 Timóteo 2:20, Paulo compara os predestinados e os réprobos a vasos em uma casa: alguns são de ouro e prata, para usos nobres, enquanto outros são de madeira e barro, para usos comuns. As Escrituras deixam claro que muitos são excluídos da vida eterna e condenados ao castigo eterno por causa de seus próprios pecados. Como Deus não toma essa decisão no tempo, mas desde a eternidade, a reprovação de alguns por Ele é eterna, assim como a predestinação de outros.

# Artigos IV e V: Discussão 1: O predestinado é a causa da predestinação?

Este debate precisa ser um pouco mais amplo por causa da profundidade do tema e das diferentes opiniões que existem. Para facilitar o entendimento, vamos dividir a discussão em várias partes.
Orígenes propôs a pré-existência das almas, afirmando que elas já realizavam obras livres antes de se unirem aos corpos, o que influenciava seu destino. Essa visão foi condenada por figuras como Leão I e Jerônimo, que a consideravam contrária à doutrina da criação direta das almas.A menção a Eutiques refere-se à controvérsia monofisita, que negava a natureza humana plena de Cristo, mas aqui é usada para vincular Orígenes à ideia de preexistência da alma de Cristo, rejeitada pela Igreja.

# Seção I: Onde explicamos o significado da questão

1. A predestinação, como expressão da vontade divina, envolve o propósito de Deus de conceder aos predestinados os meios sobrenaturais necessários para alcançar a vida eterna. Portanto, ao investigar a causa da predestinação, devemos seguir o mesmo método que usamos para investigar a causa da vontade divina. Em nossos comentários à questão 19, artigo 5, já explicamos que não há uma causa absoluta para a vontade divina em si mesma, embora possa haver uma razão pela qual Deus deseja o que deseja. Assim, a questão não é se existe uma causa para a predestinação em si, mas sim se, em relação ao seu efeito, o predestinado pode ser a razão pela qual Deus escolhe conceder esse efeito a um indivíduo em vez de outro. Ou, por outro lado, se devemos simplesmente aceitar que não há outra causa além da vontade divina, pela qual Deus decide livremente demonstrar Sua generosidade a uns mais do que a outros.
Prisciliano, herege do século IV, defendia a pré-existência das almas e práticas ascéticas radicais. O Concílio de Braga I (561 d.C.) condenou especificamente essa doutrina, reforçando a ortodoxia sobre a origem das almas.Leão I, papa no século V, atuou contra várias heresias, incluindo o priscilianismo, enfatizando a união entre ação pastoral e definição doutrinária.O conceito de predestinação discutido por Molina remonta a debates teológicos medievais e da Reforma, especialmente entre calvinistas e arminianos. Molina, como jesuíta, defendia a 'ciência média' divina (saber divino sobre escolhas humanas livres), diferenciando-se da visão protestante da predestinação incondicional.

2. Sobre essa passagem, primeiro, é importante entender que ninguém deve duvidar de que as partes do efeito total da predestinação, quando comparadas entre si, podem ser as razões pelas quais Deus as quis

para o predestinado. A glória é o objetivo final pelo qual Deus deseja, para o predestinado, a graça, os méritos e outros dons sobrenaturais que o preparam para alcançar a graça e a glória. Por outro lado, a graça e os méritos são causas que preparam e merecem, fazendo com que o predestinado se torne digno de receber a felicidade eterna como recompensa de Deus. A questão central é: Existe alguma razão para o efeito completo da predestinação — que inclui a glória e todos os meios sobrenaturais que Deus usa para preparar, ajudar e guiar cada predestinado até a felicidade eterna — pela qual Deus deseja conceder tudo isso ao predestinado? Ou não há nenhuma razão, e isso depende apenas da vontade livre de Deus?
A citação de Romanos 9:11-13 refuta a ideia de mérito prévio, mostrando que a eleição de Jacó sobre Esaú ocorreu antes de quaisquer obras, destacando a soberania divina na predestinação.2 Timóteo 1:9 enfatiza que a vocação divina é baseada na graça, não em méritos humanos, contrariando tanto Orígenes quanto Pelágio.A relação entre graça, méritos e glória reflete a teologia católica pós-Trento, que afirma a cooperação humana com a graça. Protestantes (especialmente luteranos e reformados) rejeitam mérito humano, enfatizando 'sola gratia' (Efésios 2:8-9). A 'beatitude' refere-se à visão beatífica, objetivo final na escatologia cristã.

3. Em segundo lugar, é importante destacar que, se no predestinado — considerado antes que Deus queira para ele o efeito da predestinação — existe uma razão pela qual Deus deseja conceder-lhe a primeira graça ou as disposições sobrenaturais necessárias para receber essa graça, então no predestinado — considerado apenas com suas capacidades naturais — também existe uma razão pela qual Deus desejará conceder-lhe os efeitos da predestinação. Isso porque a primeira graça é o início e a base dos méritos que virão depois. Se a pessoa perseverar até o fim da vida, essa graça será suficiente para levá-la à vida eterna e, por isso, é a razão pela qual Deus quer recompensar o predestinado com a felicidade eterna.
Pelágio (século V) negava o pecado original e afirmava que a salvação era alcançável pelo esforço humano sem a graça essencial. Sua doutrina foi condenada no Concílio de Cartago (418 d.C.), reafirmando a necessidade da graça para a salvação.O pelagianismo influenciou debates sobre livre-arbítrio e graça, sendo combatido por Agostinho de Hipona, que defendia a primazia da graça divina na salvação.A 'graça primeira' (graça atual) na teologia católica habilita o início da resposta humana. Protestantes contestam a ideia de disposições naturais preparatórias, defendendo a graça eficaz irresistível (Agostinho) ou justificação imputada (Luteranismo).

# Seção II: Sobre os erros dos luteranos, de Orígenes e de Pelágio. A previsão da fé não é a razão da justificação e da predestinação

1. Deixando de lado o erro dos luteranos, que nega o livre-arbítrio e os méritos humanos, atribuindo a Deus tanto os pecados dos condenados quanto as boas obras dos eleitos, como já discutimos e refutamos em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13 (disputa 1 e seguintes), o erro de Orígenes, conforme apontado por Santo Tomás, é o seguinte: Todas as almas humanas foram criadas ao

mesmo tempo no início, e, com base nas diferentes ações que realizaram livremente antes de se unirem aos corpos, foram destinadas a diferentes estados, sendo algumas predestinadas e outras condenadas. Assim, toda desigualdade entre as almas resulta das diferentes obras que realizaram desde o início, antes de habitarem corpos. Orígenes apresenta essa ideia em 'Peri archon' (livro 2, capítulo 1 e capítulo final do livro anterior). Leão I, em sua Epístola 35 a Juliano Coense (capítulo 3), parece atribuir a Orígenes o mesmo erro, ao criticar a ideia de que a alma de Cristo preexistia antes de se unir à carne. Ele afirma: 'Portanto, o que foi justamente condenado em Orígenes — que as almas, antes de habitarem corpos, não apenas tiveram vidas distintas, mas também ações distintas — também deve ser punido nele, a menos que ele se retrate.' São Jerônimo também menciona esse erro, sem citar Orígenes, em seus comentários a Gálatas 1:15 ('Quando aprouve àquele que me separou do ventre de minha mãe...'), Efésios 1:4 ('...porque nos escolheu nele antes da fundação do mundo'), e em sua Epístola a Demétria, virgem. Outros que falam sobre esse erro incluem São Epifânio (Epístola a João, bispo de Jerusalém) e Teófilo de Alexandria (Epístola Pascal, livro 1).
Pelágio foi um monge britânico do século V que negava a necessidade da graça divina para a salvação, enfatizando o livre-arbítrio humano. Sua doutrina (pelagianismo) foi condenada como heresia no Concílio de Cartago (418 d.C.). A refutação aqui segue a tradição agostiniana, que afirma a dependência total da graça divina para ações meritórias, inclusive a perseverança final.Justificação refere-se ao ato divino de declarar o pecador justo, mediante a fé em Cristo. Pecados mortais, na teologia católica, são aqueles que destroem a caridade na alma e exigem o sacramento da penitência para restauração.

Esse mesmo erro foi defendido por Prisciliano, que foi condenado no Primeiro Concílio de Braga (cânon 6) com as seguintes palavras: 'Se alguém disser que as almas humanas pecaram antes, em sua morada celestial, e que, por isso, foram enviadas para corpos humanos, como ensina Prisciliano, seja anátema.' O Papa Leão I também menciona e condena esse erro de forma mais clara em sua Carta 91 ao bispo Turíbio de Astorga (capítulo 1).
Agostinho de Hipona (354-430 d.C.), doutor da Igreja, inicialmente sustentou que a fé era uma disposição humana natural. Sua retratação posterior, especialmente em 'De Praedestinatione Sanctorum', estabeleceu a doutrina da graça irresistível e da predestinação incondicional, fundamentais para o protestantismo reformado.Rétractations (Retratações) é uma obra onde Agostinho revisou criticamente seus escritos anteriores. A distinção entre predestinados (eleitos) e réprobos mesmo entre os fiéis reflete a controvérsia sobre a certeza da salvação.

O erro de Orígenes, que afirmava a existência das almas antes da união com os corpos, será refutado em outro momento. No entanto, em relação ao tema em discussão, esse erro é claramente contradito pelas Escrituras. Romanos 9, 11-13 declara: 'Ora, antes de nascerem, e quando ainda não tinham feito nem bem nem mal — para que se mantivesse a liberdade da escolha divina, que não depende das obras, mas daquele que chama — foi dito a Rebeca: O maior servirá ao menor, como diz a Escritura: Amei a Jacó e odiei a Esaú'. Além disso, II Timóteo 1, 9 reforça essa verdade ao afirmar que Deus 'nos chamou com uma vocação santa, não por nossas obras, mas por sua própria determinação e por sua graça que nos deu em Cristo Jesus'. Essas passagens demonstram que a eleição divina não se baseia em méritos

anteriores, mas na vontade soberana de Deus, o que refuta a ideia de que as almas existiam previamente e poderiam ter determinado sua condição futura antes da encarnação.

2. Segundo o erro de Pelágio, o homem, apenas com as forças de seu livre arbítrio, alcançaria a amizade com Deus, se tornaria merecedor da vida eterna, se levantaria dos pecados, cumpriria todos os preceitos e, por isso, poderia perseverar até o fim de sua vida na amizade e na graça de Deus. Segundo Pelágio, os auxílios e os dons da graça não seriam necessários para que o homem realizasse todas essas coisas, mas sim para que as realizasse mais facilmente e melhor e alcançasse a vida eterna. Por essa razão, ele atribuía todo o efeito da predestinação ao livre arbítrio e aos nossos próprios méritos, e afirmava que Deus teria decidido conferir todos os dons sobrenaturais da graça e da glória a alguns homens antes que a outros, em virtude da previsão dos méritos do livre arbítrio que os homens já possuiriam antes de receber esses dons divinos. Por essa razão, ele não atribuía à graça e aos auxílios de Deus que alguém fosse predestinado e outro reprovado, ou que alguém fosse predestinado a uma maior glória e outro a uma menor, mas atribuía tudo isso aos próprios méritos e à habilidade do livre arbítrio.

3. Já refutamos esse erro em detalhes em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13. Lá explicamos que nosso livre-arbítrio não só é incapaz de estabelecer amizade com Deus e merecer a vida eterna, mas também, sem o dom e a ajuda especiais de Deus, não pode fazer nada — nem pelo entendimento, nem pela vontade — para se preparar para receber a graça e atrair a amizade de Deus. Além disso, mesmo depois de justificado, o homem não pode cumprir toda a lei, evitar todos os pecados — incluindo os mortais — ou perseverar na justiça recebida sem o dom e a ajuda especiais de Deus. Portanto, como o erro de Pelágio sobre a predestinação se baseia em razões contrárias, não é necessária uma nova refutação.

4. Ao erro dos pelagianos, podemos também associar o equívoco que Santo Agostinho cometeu antes de se tornar bispo. Ele acreditava que os seres humanos, apenas com suas capacidades naturais, poderiam realizar o ato de crer, necessário para a salvação, mas não obras meritórias sem a caridade, que é um dom de Deus. Em sua obra 'Expositio quarundam quaestionum ex Epistola ad Romanos' (proposições 60-63), ele argumentava que a presciência de Deus sobre a fé futura e a infidelidade dos predestinados e dos réprobos era a razão pela qual os primeiros foram escolhidos para realizar obras meritórias e, assim, predestinados para a vida eterna, enquanto os últimos foram reprovados por sua incredulidade. No entanto, após uma análise mais aprofundada em suas 'Retractationes' (livro 1, capítulo 23) e em 'De praedestinatione Sanctorum' (capítulo 3), ele reconsiderou sua posição anterior, reconhecendo que a fé também é um dom de Deus e um efeito da predestinação. Portanto, não se pode justificar a predestinação com base na fé, como ficou claro em nossos comentários à questão 14, artigo 13. Além disso, é importante notar que entre os fiéis há muitos réprobos; e ao compararmos os predestinados com os fiéis réprobos, não podemos explicar por que alguns foram predestinados enquanto outros foram reprovados.

## Seção III: Examinando a opinião de Ambrósio Catarino

1. Para começar a discutir as opiniões dos católicos, devemos primeiro examinar a visão de Ambrósio Catarino. Ele propõe a seguinte ideia: Deus decidiu criar todos os seres humanos para a vida eterna, desejando que todos a alcançassem, mas sob certas regras e condições que dependem da livre escolha e da vontade de cada pessoa. Assim, como o apóstolo Paulo afirma, Deus realmente deseja que todos sejam salvos e os criou com esse propósito. Dessa forma, se as pessoas assim desejarem, podem alcançar a salvação. Por isso, Deus forneceu os meios necessários para que cada um possa, de fato, atingir esse objetivo, e a responsabilidade de não alcançá-lo recai sobre eles mesmos.
Ambrósio Catarino (1484-1553), teólogo católico controverso, tentou conciliar livre-arbítrio e predestinação. Sua tese sobre a vontade salvífica universal de Deus baseia-se em 1 Timóteo 2:4, texto-chave no debate entre calvinistas e arminianos.O conceito de 'leis e condições dependentes do arbítrio humano' antecipa a doutrina molinista da 'ciência média', onde Deus coordena sua graça com as escolhas humanas livres.

2. Em segundo lugar, ele afirma que Deus — que, como não deve Seus dons a ninguém, pode distribuí-los como desejar, sem cometer injustiça ou mostrar favoritismo — escolheu alguns poucos dentre a multidão de pessoas que Ele conhece de antemão. Ou seja, Ele os amou antes dos outros e os destinou à vida eterna. Para isso, Deus concede uma abundância de dons, graça e proteção especial, de modo que, por meio desses benefícios, é impossível que eles não sejam conduzidos à vida eterna. Ele os preservará de cair em pecado mortal ou, se caírem, os levantará para que abandonem essa vida em estado de graça. No entanto, ele ressalta que isso não anula o livre-arbítrio deles nem elimina a possibilidade de mérito. Pelo contrário, a abundância da graça de Deus fortalece o livre-arbítrio, capacitando-os a realizar obras mais nobres e fervorosas, pelas quais receberão uma recompensa ainda maior.
A ideia de graça suficiente para garantir a perseverança final sem suprimir o livre-arbítrio aproxima-se da doutrina tomista da graça eficaz, mas difere do molinismo ao atribuir à graça uma causalidade determinante.Mérito, na teologia católica, refere-se às obras realizadas em estado de graça que merecem recompensa eterna, um conceito rejeitado pela Reforma Protestante, que insiste na justificação somente pela fé.

3. Portanto, como dissemos, toda a humanidade é dividida em dois grupos. O primeiro grupo, de acordo com Catarino, inclui aqueles de quem falamos anteriormente. Para eles, a salvação é garantida não apenas porque Deus, em sua presciência, sabe quem alcançará a vida eterna, seja por um meio ou por outro — embora eles ainda pudessem, se quisessem, não alcançá-la —, mas também porque a providência divina assegura que aqueles que foram fortalecidos com tantas e tão grandes defesas não deixarão de alcançar a vida eterna para a qual foram destinados. Segundo Catarino, esses são os únicos que as Escrituras Sagradas chamam de predestinados, e sua salvação é certa, embora sejam poucos em número.
Catarino refere-se a Ambrogio Catarino Politi (1484-1553), teólogo dominicano e crítico das doutrinas protestantes durante a Contrarreforma. Sua visão de predestinação combina presciência divina e providência, diferenciando-se do calvinismo ao enfatizar a liberdade humana.O termo 'predestinados' aqui alude à doutrina da eleição, discutida em debates pós-Reforma, onde Catarino busca equilibrar soberania divina e livre-arbítrio.

4. A segunda categoria, que Catarino chama de 'não predestinados', inclui o restante da humanidade. Cada pessoa nesse grupo poderia ser salva, pois Deus forneceria a todos os meios necessários para a salvação. No entanto, cada um também poderia se perder e ser condenado por sua própria vontade, caso rejeitasse a graça e os meios oferecidos para alcançar a salvação. Como resultado, muitos de fato se condenariam. Segundo Catarino, não haveria condenação à vida eterna, exceto aquela que cada um causa a si mesmo por suas próprias ações.
A negação da 'reprovação ativa' (condenação independente do mérito humano) reflete o debate contra a dupla predestinação calvinista, enfatizando a responsabilidade humana (Efésios 1:4-5; 2 Pedro 3:9).

É difícil acreditar que ninguém se salve entre tantas pessoas, já que a providência divina lhes deu os meios necessários para alcançar a vida eterna — pois a salvação depende de sua escolha livre. Pelo contrário, é mais provável que muitos alcancem a salvação por meio de sua liberdade de escolha, como afirma Catarino. Portanto, é preciso afirmar duas coisas. Primeiro: Muitos daqueles que não estão predestinados alcançam a vida eterna. Segundo: A providência divina não determina com certeza quantos serão salvos, pois os meios que Deus oferece a essas pessoas não são tão poderosos ou eficazes que elas não possam rejeitá-los por sua própria liberdade. No entanto, Catarino acrescenta que a presciência divina sabe com certeza quantos serão salvos, pois Deus prevê quem, usando esses meios, morrerá em estado de graça e alcançará a felicidade eterna, e quem abusará desses meios e acabará em grande miséria.
O conceito de 'liberdade de arbítrio' aqui segue a tradição molinista, que defende a compatibilidade entre graça eficaz e liberdade humana, contra o determinismo protestante (Josué 24:15; Apocalipse 3:20).

Essa é a visão que Catarino apresenta em sua obra 'De praedestinatione ad sanctum Concilium Tridentinum'. Sobre os outros escritos que ele menciona nesta obra, ainda não tivemos acesso a eles; no entanto, parece que neles ele não defende uma posição contrária.
O Concílio de Trento (1545-1563) foi o marco da Contrarreforma católica, onde questões como justificação e predestinação foram debatidas. Catarino participou ativamente, defendendo posições anti-protestantes.

5. Em primeiro lugar, essa opinião não nos agrada por uma razão específica: Catarino não considera todos os que alcançam a vida eterna como predestinados. Ele afirma que as Escrituras Sagradas não usam o termo 'predestinados' para todos, mas apenas para aqueles que, independentemente da presciência divina, certamente alcançarão a salvação por meio dos recursos que Deus lhes concedeu. Catarino refere-se a Tommaso de Vio, conhecido como Caetano (1469-1534), teólogo dominicano que criticou a doutrina da predestinação incondicional. Sua distinção entre 'predestinados' (apenas os salvos por meios infalíveis) e outros salvos reflete debates pós-Reforma sobre a relação entre graça divina e liberdade humana.

6. Para começar por este último ponto, devemos dizer que, ao usar o termo 'predestinados', ele não se refere apenas àqueles que foram confirmados na graça. Sobre esses predestinados, ele afirma: 'Além

disso, afirmamos que eles certamente alcançarão a salvação e é impossível que não a alcancem, graças à excelente graça de Deus, à proteção e assistência do Espírito Santo, que os preservará de cair em pecado ou, se caírem, os resgatará e libertará, para que finalmente descansem em paz no Senhor. Por outro lado, aqueles que foram confirmados na graça não cometerão pecados mortais dos quais precisem ser libertados.'
A expressão 'confirmados na graça' alude à doutrina da perseverança final, debatida entre protestantes (como calvinistas, que defendiam a 'perseverança dos santos') e católicos. Catarino exclui a possibilidade de pecado mortal para esses indivíduos, uma posição próxima à visão calvinista, mas rejeitada pelo catolicismo tridentino.

7. Além disso, mesmo que incluísse apenas aqueles confirmados na graça, certamente, se eliminarmos a presciência pela qual Deus prevê com certeza que essas pessoas, por meio da liberdade de sua vontade, cooperarão com a graça e os auxílios especiais — que Ele decide conceder a cada um deles — de tal forma que alcancem a vida eterna, sua salvação não seria garantida. De fato, embora quanto maior for a graça e os auxílios, mais provável e verossímil se torna a salvação daqueles que os recebem, no entanto, isso nunca elimina a liberdade da vontade de não cooperar com esses auxílios, se assim desejar. Também não elimina o mérito e o louvor que se atribui ao homem justo, pois ele poderia ter pecado e não pecou, e poderia ter feito o mal e não o fez. Por isso, mesmo quando falamos dos meios da providência divina em relação à felicidade daqueles que dizemos terem sido confirmados na graça por Deus, a salvação deles não é garantida apenas pela ordem dos meios da providência divina — assim como também não é a salvação de qualquer outro adulto predestinado —, mas pela presciência pela qual Deus prevê que, com esses mesmos meios, eles alcançarão a vida eterna por meio da liberdade de sua vontade. Pois, em relação a qualquer adulto predestinado, sempre é verdade que está em seu poder decidir fazer o que quiser, seja o bem, seja o mal.
O conceito de 'liberdade do arbítrio' aqui reflete o molinismo: Molina defendia que a graça divina atua em sinergia com a liberdade humana. A menção ao 'mérito' remete à controvérsia protestante-católica: enquanto a Reforma negava méritos humanos na salvação, o Concílio de Trento (1545-1563) afirmou a cooperação humana com a graça.

Podemos entender isso da seguinte maneira: O apóstolo Paulo era um dos predestinados que haviam sido firmados na graça de Deus. No entanto, ele sabia que tinha a liberdade de escolher entre o bem e o mal, entre a vida e a morte. Em 1 Coríntios 9:27, ele mesmo diz: '... disciplino meu corpo e o mantenho sob controle, para que, depois de pregar aos outros, eu mesmo não venha a ser desqualificado.' Isso mostra que, embora alguém seja predestinado, sua salvação não é garantida apenas pela providência divina, como afirmava Catarino. A escolha e o esforço pessoal também são importantes.
A citação de 1 Coríntios 9:27 ilustra a tensão entre segurança da salvação e responsabilidade humana. Paulo, apesar de ser 'predestinado', teme a reprovação – argumento usado por teólogos como Molina contra a predestinação incondicional. Catarino, aqui, representa uma posição que Molina critica por negar a sinergia entre presciência divina e livre-arbítrio.

8. Além disso, vamos mostrar que todos os que alcançam a vida eterna foram escolhidos por Deus para isso desde sempre. As Escrituras Sagradas chamam essas pessoas de 'predestinadas'.

O termo 'predestinados' refere-se à doutrina teológica da predestinação, que trata da eleição divina prévia dos que serão salvos. Na teologia protestante clássica, isso está ligado à soberania de Deus na salvação, embora Molina (teólogo jesuíta) traga uma perspectiva molinista que busca harmonizar presciência divina e liberdade humana.

Primeiro: Ninguém consegue alcançar a salvação apenas com suas próprias forças, mas sim com a ajuda sobrenatural de Deus. No entanto, Deus, desde a eternidade, já sabe que, se Ele decidir dar a alguém os meios necessários para alcançar a salvação, essa pessoa a alcançará. Portanto, como a decisão de Deus de conceder esses meios não acontece em um momento específico, mas existe desde a eternidade, para todos que alcançam a vida eterna, Deus já tinha, desde sempre, a intenção de lhes dar os meios pelos quais, como Ele já sabia, cada um alcançaria a salvação. A predestinação, então, é simplesmente essa decisão eterna de Deus de conceder os meios necessários para a salvação, como fica claro pela própria definição de predestinação. Assim, todos que alcançam a vida eterna foram predestinados por Deus desde a eternidade.

9. Em segundo lugar: Em Romanos 8:29, lemos: 'Porque os que dantes conheceu, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho, a fim de que ele seja o primogênito entre muitos irmãos.' Neste versículo, são chamados de 'predestinados' aqueles que Deus, em sua presciência, sabia que se tornariam semelhantes a Cristo. Para isso, Deus lhes deu os meios necessários por meio de sua preordenação, para que se tornassem irmãos de Cristo. Todos os que alcançam a vida eterna refletem a imagem de Cristo em graça, santidade e glória. Deus, que já sabia que eles seriam irmãos de Cristo, os predestinou para que isso acontecesse, graças à sua assistência e auxílio divino. Portanto, todos aqueles a quem Paulo se refere neste versículo estão incluídos entre os predestinados.
A citação de Romanos 8:29 reflete a teologia paulina da conformação a Cristo, conceito central na soteriologia cristã. A 'imagem de Cristo' inclui aspectos de justificação (graça), santificação (santidade) e glorificação (glória). A menção a 'irmãos de Cristo' remete à adoção filial descrita em Romanos 8:15-17.

Isso pode ser demonstrado com a passagem de Romanos 9:23-26: '... para mostrar a riqueza da sua glória aos vasos de misericórdia, que ele preparou de antemão para a glória, ou seja, a nós, que ele chamou não apenas dentre os judeus, mas também dentre os gentios... Como também diz em Oséias: Chamarei de meu povo aqueles que não eram meu povo; e de amada, aquela que não era minha amada. E no mesmo lugar onde lhes foi dito: Vocês não são meu povo, ali serão chamados filhos do Deus vivo.' Nesta passagem, o apóstolo Paulo chama claramente de 'vasos de misericórdia' todos aqueles que alcançam a vida eterna, preparados por Deus e, portanto, predestinados desde a eternidade para a glória e para receber a vida eterna.
A expressão 'vasos de misericórdia' é uma metáfora paulina (Romanos 9:23) que contrasta com 'vasos de ira' (9:22), ilustrando a eleição divina. A citação de Oséias 2:23 mostra como Paulo reinterpreta profecias do AT sobre Israel aplicando-as à inclusão dos gentios na Igreja, um tema crucial na controvérsia judaico-cristã do primeiro século.

10. Em terceiro lugar: No livro de Apocalipse, capítulo 20, versículo 15, lemos: 'Quem não foi inscrito no livro da vida foi lançado no lago de fogo.' Isso significa que aqueles que alcançam a vida eterna não são lançados no lago de fogo. Portanto, todos eles foram inscritos no livro da vida. Quando alguém está inscrito no livro da vida — especialmente quando isso é contrastado com os condenados ou réprobos, como nesta passagem — isso equivale a estar predestinado. Assim, todos aqueles que alcançam a vida eterna foram predestinados.
O conceito de predestinação discutido aqui remete ao debate calvinista-arminiano. Molina, como criador do molinismo, defendia uma 'ciência média' divina que harmoniza presciência e livre-arbítrio. O 'livro da vida' (Ap 20:15) era interpretado pelos Padres da Igreja como símbolo da eleição divina, mas a relação com predestinação variava entre teólogos como Agostinho e os semipelagianos.

11. Domingo de Soto (em seus comentários sobre a Epístola de São Paulo aos Romanos, capítulo 9) e alguns outros teólogos mais jovens contestam Catarino, como se ele afirmasse que Deus não condena aqueles que se perdem antes mesmo de cometerem seus pecados em um momento específico no tempo. A contestação parece basear-se nas seguintes palavras de Catarino: '... de modo que não há outra condenação à vida eterna, exceto aquela que cada um traz sobre si mesmo por meio de seus próprios crimes e pecados'. Eles tentam refutar Catarino, argumentando que não há dúvida de que Deus odeia e deseja excluir do reino celestial, ou submeter ao sofrimento eterno, todos aqueles que se condenam por causa do pecado original ou de outros pecados. Portanto, como o plano da condenação divina se realiza por meio desse ato da vontade de Deus, e Deus não o executa em um momento específico no tempo — e Soto afirma que Catarino admite isso —, pois, caso contrário, Deus estaria sujeito a mudanças, então, desde a eternidade, esse ato já está presente em Deus. Consequentemente, Deus teria condenado desde a eternidade todos aqueles que não alcançam a vida eterna. Outros ainda refutam Catarino, como se ele afirmasse que Deus não sabe de forma alguma quantos homens alcançarão a vida eterna, o que seria completamente errado em matéria de fé.
Domingo de Soto (1494-1560) foi teólogo dominicano da Escola de Salamanca, participante do Concílio de Trento. Catarino (Ambrogio Catarino Politi, 1484-1553) era teólogo tomista crítico das teses protestantes. A discussão sobre reprovação ante praevisa demerita versus reprovação positiva reflete a controvérsia pós-reforma sobre a relação entre graça e liberdade humana.

12. No entanto, acreditamos que Catarino não afirma nenhuma das duas coisas. De fato, com relação ao segundo ponto, ele sustenta com toda clareza que a providência divina não determina com certeza o número daqueles que alcançarão a salvação, embora a presciência divina o conheça com certeza. Isso significa que, se considerarmos os auxílios da graça e os meios que, em virtude de sua providência, Deus provê a cada um para alcançar a vida eterna, então não é certo o número daqueles que alcançarão a salvação, porque cada um poderia cooperar por seu livre-arbítrio de tal maneira que alcançasse a vida eterna ou se desviasse dela em direção à maior das misérias. No entanto, como Deus prevê com toda certeza quem, em virtude de sua liberdade, cooperará de tal maneira que alcance a vida eterna e quem não o fará, a presciência divina conhece com toda certeza e segurança tanto o número daqueles que alcançarão a vida eterna quanto o daqueles que cairão na perdição eterna.
Aqui se explicita o núcleo do molinismo: distinção entre presciência (conhecimento dos atos livres futuros) e providência (ordenação dos meios para a salvação). Contrasta com o tomismo clássico que

defendia a predeterminação física. O termo 'auxílios da graça' refere-se à sinergia entre graça suficiente e cooperação humana, tema central nas polêmicas de auxiliis.

13. Sobre o primeiro ponto, Catarino parece defender que Deus não condena ninguém sem antes prever seus méritos, para que possa demonstrar Sua justiça punitiva, como muitos afirmam. No entanto, essa ideia pode parecer cruel e até tirânica, além de não condizer com a bondade e justiça divinas. Também parece anular nossa liberdade de escolha. Em vez disso, Ele condena com base na previsão dos deméritos, de modo que a única razão para a condenação à vida eterna são os crimes e pecados que cada um comete por sua própria vontade. Além disso, não acreditamos que Catarino pensasse que o ato da vontade divina, pelo qual Deus condena os ímpios em um momento específico devido à previsão de seus pecados, não seja eterno, firme ou imutável.

# Seção IV: Examinando a visão de que a previsão do bom uso do livre-arbítrio, que precede, ao menos por natureza, à primeira graça justificante, é a base da predestinação dos adultos

1. Henrique de Gante, em sua obra 'Quodlibeta' (4, q. 19), argumenta que, em relação à predestinação no que diz respeito ao seu efeito, não devemos buscar uma causa no sentido estrito. Em vez disso, ele sugere que devemos procurar a razão pela qual Deus escolheu conceder a graça a uma pessoa antes de outra. Ele compara isso à situação de adultos que recebem a graça em momentos diferentes. Henrique de Gante afirma que Deus está disposto a ajudar a todos, mas que, nos adultos, não podemos encontrar uma razão baseada em mérito. No entanto, ele sugere que há uma 'causa de congruência' que explica por que uma pessoa recebe a graça antes de outra. Essa causa não é algo que mereça a graça, mas sim uma condição que torna possível a recepção da graça. Ele cita São Paulo (Romanos 11:33) para enfatizar que os caminhos de Deus são profundos e insondáveis. Henrique de Gante dá o exemplo de dois pecadores adultos que são tocados pela graça de Deus, mas um rejeita essa graça devido à sua liberdade e maldade, enquanto o outro a aceita. Ele argumenta que, embora nenhum dos dois mereça a graça, Deus pode escolher ajudar mais a um do que ao outro, levando-o à graça. A razão para essa escolha seria a 'congruência' que podemos observar na pessoa que aceita a graça, mas não naquela que a rejeita. Essa congruência, prevista por Deus desde a eternidade, seria a razão pela qual Ele escolheu conceder a graça a uma pessoa antes de outra. Se essa pessoa perseverar na graça até o fim de sua vida, ela será predestinada antes da outra. São Boaventura e Alexandre de Hales também defendem essa mesma opinião.
Henrique de Gante foi um teólogo escolástico medieval (século XIII) conhecido por suas 'Quodlibeta', debates sobre temas variados. A 'causa de congruência' refere-se à ideia de que Deus concede graça de modo compatível com a disposição humana, mesmo sem mérito direto. São Boaventura e Alexandre de Hales foram teólogos franciscanos importantes do período medieval, associados à tradição agostiniana.O conceito de 'graça preveniente' é a graça divina que antecede e prepara a vontade humana para a salvação, sem anular o livre-arbítrio.

2. Henrique de Gante (Quodlibeta, 8, q. 5) explica que a previsão do bom uso do livre-arbítrio é a causa, ou melhor, a condição que encontramos nos adultos predestinados, pela qual alguns foram predestinados antes de outros. Assim, o bom uso do livre-arbítrio que precede a primeira graça seria a causa ou condição sem a qual eles não teriam sido predestinados. Isso significa que, desde a eternidade, Deus decidiu conceder a esses indivíduos a primeira graça antes de outros, com base em uma congruência ou adequação. Além disso, o bom uso do livre-arbítrio que segue a primeira graça justificante — pelo qual eles perseveram sem cair em pecado mortal até o fim de suas vidas — seria a causa ou condição sem a qual Deus não teria decidido conceder-lhes o aumento da graça e a vida eterna. Portanto, esse bom uso seria a razão pela qual Deus predestinou alguns antes de outros, já que Ele previu que, por sua própria culpa, outros não fariam tal uso do livre-arbítrio. Henrique de Gante argumenta que, embora o bom uso do livre-arbítrio — que prepara o predestinado para a graça ou o leva a realizar obras meritórias — dependa da graça preveniente ou justificante, ele também depende da cooperação do livre-arbítrio. Assim, esse uso pode ser visto como dependente da vontade humana, e, nesse sentido, todo o bom uso coletivo seria uma causa necessária ou condição por parte dos adultos. Essa condição, entendida como uma congruência, é a razão pela qual Deus decidiu conceder o efeito completo da predestinação a alguns antes de outros. As partes desse bom uso seriam, portanto, as causas ou condições das partes do efeito da predestinação.
A 'graça justificante' é a graça que torna o ser humano justo perante Deus, iniciando o processo de santificação. A ideia de 'condição' aqui implica cooperação humana com a graça, tema central nas disputas sobre sinergismo (interação entre graça e liberdade).

3. Gabriel Biel, em oposição à visão comum dos teólogos, argumenta que, estritamente falando, apenas a glória é o efeito da predestinação, porque a predestinação se concentra apenas no fim (a glória). Ele afirma que, nos adultos, o mérito precede a recompensa da glória, e essa recompensa é concedida por causa do mérito. Portanto, nesses casos, o mérito seria a causa meritória da predestinação em relação ao seu efeito. No entanto, já explicamos anteriormente que a predestinação tem como objetivo a felicidade eterna como o fim ao qual os predestinados são destinados, embora também inclua os meios para alcançá-la. Por isso, devemos rejeitar a posição de Gabriel Biel, que defende que apenas a felicidade eterna é o efeito da predestinação. Além disso, Biel argumenta que, se concordarmos com o Mestre das Sentenças e dissermos que a graça inicial também é um efeito da predestinação, então, em muitos predestinados, a razão da predestinação em relação a esse efeito seria o bom uso do livre-arbítrio. Esse bom uso, como uma disposição congruente, precederia a infusão da graça, de modo que, sem ele, a graça não seria concedida. Nisso, ele concorda com outros teólogos mencionados. No entanto, ele observa que essa razão da predestinação estaria presente 'em muitos' predestinados, mas não em todos, pois, por exemplo, no caso de São Paulo, não houve um bom uso prévio do livre-arbítrio. Pelo contrário, enquanto perseguia os cristãos, ele foi chamado à fé e conduzido à graça milagrosamente, apenas pela vontade e misericórdia de Deus. Biel também menciona que aqueles que foram santificados no ventre materno, como a Virgem Maria e outros, receberam a graça sem uma disposição prévia. Essa visão é compartilhada por São Boaventura.
Gabriel Biel foi um teólogo nominalista (século XV) ligado à 'via moderna'. O 'Mestre das Sentenças' é Pedro Lombardo, autor de um manual teológico fundamental na Idade Média. A santificação no útero,

atribuída a Maria, refere-se à doutrina católica da Imaculada Conceição.A conversão de São Paulo (Atos 9) é citada como exemplo de ação graciosa sem mérito prévio.

4. Crisóstomo Javelli (Exposição da primeira parte de Tomás de Aquino, tratado sobre a predestinação, capítulo 5) distingue três tipos de auxílio ou cooperação divina com o livre-arbítrio humano: geral, especial natural e especial sobrenatural. Ele explica que o auxílio geral não é suficiente para realizar obras moralmente boas, embora permita que o ser humano peque ou realize ações moralmente neutras. Para realizar obras moralmente boas, especialmente em um estado de natureza caída, o ser humano precisa do auxílio especial natural. Esse auxílio permite que o ser humano realize boas obras dentro dos limites da natureza, sem a necessidade de graça sobrenatural. Essas obras, embora não mereçam a graça de forma condigna (ou seja, por mérito estrito), preparam o coração para receber a graça de maneira congruente (ou seja, por uma bondade divina que responde à disposição humana). Já o auxílio especial sobrenatural é necessário para realizar atos meritórios que levam à vida eterna. Esse auxílio é a própria graça santificante ou a caridade, que capacita o ser humano a agir de modo digno da salvação.
Crisóstomo Javelli (século XVI) foi um tomista italiano. O 'concurso geral' divino sustenta a existência das criaturas; o 'especial natural' permite ações moralmente boas (mas não salvíficas); o 'sobrenatural' inclui a graça santificante. A 'caridade' (amor a Deus) era vista como virtude teologal central para os méritos.

5. Em seguida, Molina afirma que o bom uso do livre-arbítrio —não aquele que vem da ajuda sobrenatural especial, mas o que surge de uma ajuda natural especial e precede a primeira graça, preparando o homem para ela de forma puramente natural— é a causa ou razão da predestinação para o adulto predestinado. Ele explica isso usando o exemplo de Jacó e Esaú, destacando diferentes momentos no ato do conhecimento e da vontade de Deus. Primeiro, Deus desejava a felicidade eterna para ambos, se isso não dependesse deles, e nesse momento não via diferença entre os dois irmãos, considerando-os igualmente capazes de alcançar a salvação. Segundo, Deus decidiu estabelecer leis iguais para ambos. Terceiro, Ele decidiu dar a ambos ajuda universal e natural, permitindo que escolhessem entre o bem e o mal moral. Quarto, Deus previu que Jacó aceitaria a ajuda especial para fazer o bem e seguir a lei divina, enquanto Esaú usaria apenas a ajuda geral para pecar e fazer o mal. Por isso, Deus decidiu recompensar Jacó com a vida eterna, mas não Esaú, mostrando nele Sua justiça devido aos pecados previstos. Por fim, Deus decidiu dar a Jacó a ajuda sobrenatural especial, a graça que o torna digno da vida eterna, porque previu que Jacó faria bom uso do livre-arbítrio com a ajuda natural, tornando-se digno dessa graça. Assim, o plano da predestinação de Jacó se completou.
O exemplo de Jacó e Esaú refere-se à narrativa bíblica de Gênesis 25-27, onde Deus escolhe Jacó antes mesmo de seu nascimento (predestinação), ilustrando a discussão sobre eleição divina e livre-arbítrio. A distinção entre 'graça sobrenatural' (intervenção divina além da natureza) e 'auxílio natural' (capacidades humanas inerentes) reflete o debate teológico entre molinistas e tomistas sobre sinergia divino-humana.O conceito de 'predestinação' aqui abordado está ligado à controvérsia reformada pós-Trento, especialmente na tentativa de harmonizar a presciência divina com a liberdade humana, tema central da 'Concordia' de Molina.

6. Além de compartilhar aspectos com as opiniões anteriores, há mais dois motivos pelos quais essa visão não me agrada. Primeiro: porque ela afirma que, para qualquer ação moralmente boa, é necessário um auxílio especial de Deus. No entanto, em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13 (disputa 5), explicamos o contrário. Segundo: porque — e isso é o que mais nos preocupa — ela sustenta que todas as disposições que antecedem a primeira graça no adulto são puramente naturais e não recebem qualquer assistência sobrenatural de Deus, nem ultrapassam os limites dos atos puramente naturais. Contudo, conforme discutimos em nossos comentários ao mencionado artigo 13, acreditamos que há evidências suficientes de que isso é contrário à fé católica.
A rejeição ao 'auxílio especial' (graça divina necessária para obras moralmente boas) alinha-se à crítica protestante da doutrina católica da graça habitual, defendida no Concílio de Trento (1545-1563). A menção à 'fé católica' aqui refere-se à ortodoxia tridentina, que afirmava a necessidade da graça sobrenatural mesmo para as disposições prévias à justificação.

7. Se observarmos o que os teólogos mencionados até agora concordam, devemos incluir Tomás de Estrasburgo (InI, dist. 41, art. 2), que afirma que a causa da predestinação dos adultos é a previsão do bom uso de seu livre-arbítrio, desde que, ele acrescenta, se preveja que eles perseverarão até o fim de suas vidas. Certamente, os outros teólogos concordariam com essa condição, especialmente Javelli, que menciona a opinião de Tomás de Estrasburgo como alinhada com a sua.
Tomás de Estrasburgo (†1357) foi teólogo agostiniano medieval, enquanto Javelli (†1538) era tomista. A 'perseverança até o fim' remete à doutrina da perseverança final dos santos, tema debatido entre protestantes (perseverança irresistível) e católicos (necessidade de cooperação contínua com a graça).

8. Essa mesma visão foi defendida por Luciano de Mântua (em seus comentários sobre as epístolas de Paulo aos Romanos, traduzidos por um monge beneditino) e contestada por Domingo de Soto, que a considerou quase um erro pelagiano. Pelos comentários de Soto — já que os escritos de Luciano de Mântua não chegaram até nós —, podemos entender que ele afirmava que a predestinação dos adultos se baseia na previsão divina do bom uso do livre-arbítrio. Ou seja, Deus, ao prever que algumas pessoas cooperariam com Sua graça e perseverariam até o fim, escolheu essas pessoas para receberem a graça inicial e a glória eterna. Por outro lado, aqueles que fizeram mau uso do livre-arbítrio e cujos pecados foram previstos por Deus foram rejeitados e reprovados.
Luciano de Mântua (séc. XVI) foi beneditino e tradutor de obras patrísticas. Domingo de Soto (†1560), teólogo tridentino, acusou-o de pelagianismo por enfatizar a cooperação humana na salvação. O 'erro pelagiano' refere-se à heresia do séc. V que negava o pecado original e exaltava o livre-arbítrio, condenada no Concílio de Éfeso (431).

9. Alberto Pighio (De libero arbitrio, livro 8, capítulo 2) compartilha da mesma opinião. Ele argumenta que, como Deus previu o bom e o mau uso do livre-arbítrio de cada pessoa e está disposto a ajudar cada uma a alcançar a graça e a glória, de acordo com o modo como cada um usaria seu livre-arbítrio, Ele decidiu conceder a graça e a glória a alguns, mas não a outros.
Alberto Pighio foi um teólogo católico do século XVI, parte da Contrarreforma, cujas obras abordavam a relação entre livre-arbítrio e graça divina. O conceito de 'bom/mau uso do livre arbítrio' remete ao debate agostiniano sobre a capacidade humana de cooperar com a graça.

10. Da mesma forma, Bartolomeu Camerario (em 'Diálogos sobre a Predestinação') argumenta que Deus prevê o bom uso do livre-arbítrio por parte de um adulto. Esse bom uso permite que a pessoa coopere para alcançar a justificação e a graça inicial, e depois persevere nela até o fim da vida. Esse mérito de congruência (ou seja, uma ação que, embora não mereça a graça por si só, é digna de ser recompensada por Deus) é a causa da predestinação para o adulto. Ou, pelo menos, é uma condição sem a qual ele não teria sido predestinado. Assim, o bom uso do livre-arbítrio pelos adultos seria a razão pela qual Deus decidiu predestinar, por exemplo, Pedro em vez de Judas.
Bartolomeu Camerario (1537-1624) foi teólogo luterano. 'Mérito de congruência' é um conceito escolástico que indica ações humanas que, embora não mereçam a graça por justiça estrita (condigno), são recompensadas por congruência (adequação) da bondade divina. A menção a Pedro e Judas ilustra a doutrina da eleição baseada na presciência divina.

Jerônimo Osório, bispo de Silves, concorda com os teólogos mencionados anteriormente em sua obra 'De Iustitia', livro 9.

11. Domingo de Soto, em seus comentários sobre Romanos IX, discute principalmente com Luciano de Mântua e sugere que a opinião desses teólogos tem um sabor do erro de Pelágio. No entanto, isso está longe de ser verdade. Pelágio acreditava que o bom uso do livre arbítrio, realizado apenas pelas forças naturais, era suficiente para merecer a vida eterna, a graça e a amizade de Deus. Ele ensinava que qualquer pessoa poderia, por suas próprias forças, superar o pecado, tornar-se justa e merecer a vida eterna. Por outro lado, esses teólogos afirmam que nem o uso natural do livre arbítrio, nem mesmo o efeito sobrenatural — alcançado com o auxílio divino — e que Deus exige como condição ordinária para a primeira graça, são devidos a qualquer mérito ou condignidade. Tudo é concedido gratuitamente pela misericórdia de Deus, sem méritos humanos. Eles ensinam que, embora Deus conceda gratuitamente os auxílios que preparam os adultos para a graça e, uma vez dispostos, lhes conceda a graça de forma igualmente gratuita (sem mérito ou condignidade de sua parte), desde a eternidade Ele decidiu conceder esses auxílios e essa graça àqueles que, segundo Sua previsão, consentiriam livremente e cooperariam em sua justificação — como é exigido no tempo —, e não a outros que, segundo previu, não cooperariam devido ao uso de sua liberdade. Além disso, Ele decidiu conceder a vida eterna àqueles que, segundo previu, perseverariam até o fim em Sua graça, e não àqueles que, segundo previu, morreriam em pecado por sua própria culpa e mau uso do livre arbítrio. Assim, para os adultos, a razão pela qual Deus predestinou uns e não outros desde a eternidade seria a previsão do bom uso futuro do livre arbítrio — tanto para alcançar a primeira graça quanto para perseverar nela até o fim —, mas não como se esse uso fosse um mérito absoluto que justificasse a predestinação. Em vez disso, isso ocorre por uma congruência, pois, por um lado, Deus deseja isso por Sua bondade, sabedoria e justiça, e, por outro, a própria previsão do uso exige isso de acordo com Sua bondade, sabedoria e justiça. Os argumentos de Soto não refutam o mérito de congruo, como outros teólogos também aceitam. Eles só teriam força se afirmássemos que o mérito de condigno por parte do pecador precede a primeira graça.
Domingo de Soto (1494-1560) foi teólogo tomista espanhol. Pelágio (séc. V) defendia que o homem podia salvar-se sem graça divina, condenado como herege no Concílio de Cartago (418). 'Mérito de

congruo' vs 'condigno' distingue entre ações humanas meritórias por conveniência divina (congruência) vs mérito estrito (exigindo graça santificante).

12. Embora a opinião desses teólogos possa parecer plausível à primeira vista, se eles afirmam que Deus escolheu o uso previsto do livre-arbítrio como a base pela qual, desde a eternidade, Ele decidiu conceder os auxílios e meios para a salvação, de modo que Ele teria o mesmo desejo de conceder a todos os seres humanos os recursos para a salvação, mas essa concessão se tornaria desigual devido à diversidade do uso previsto do livre-arbítrio, e, portanto, a predestinação de alguns e não de outros seria baseada na previsão do uso do livre-arbítrio, então, nesse caso, não tenho dúvidas de que essa visão não apenas é falsa, mas também contrária às Escrituras Sagradas e à experiência prática. Além disso, ela prejudica a graça divina e, por isso, considero que não é segura em questões de fé, para dizer o mínimo.

13. Isso pode ser demonstrado, em primeiro lugar, porque, embora Deus nunca negue ajuda suficiente para alcançar a salvação aos adultos que fazem o que está ao seu alcance, como explicamos em nossos comentários à questão 14, artigo 13 (disputa 10), no entanto, devido ao uso futuro do livre-arbítrio, Ele nem sempre concede outras ajudas que facilitariam alcançar a justificação e a vida eterna; mais ainda, às vezes Ele nega algumas ajudas àqueles que as usariam bem e alcançariam a graça, e, no entanto, as concede àqueles que as usam mal e se tornam piores, como é evidente pela passagem de Mateus 11:21: 'Ai de ti, Corazim! Ai de ti, Betsaida! Porque, se em Tiro e em Sidônia tivessem sido feitos os milagres que foram feitos em vós, há muito tempo teriam se convertido, vestindo-se de cilício e cobrindo-se de cinzas.' Veja que aos tirios e sidônios Ele negou as ajudas com as quais se teriam convertido e, no entanto, as concedeu aos habitantes de Corazim e Betsaida; e essas ajudas fizeram com que sua condenação fosse maior. Da mesma forma, quem pode duvidar de que, se Deus tivesse concedido a muitos daqueles que hoje sofrem tormentos no inferno as ajudas extraordinárias que concedeu a São Paulo quando ele se dirigia a Damasco, eles teriam se convertido e alcançado a graça? Portanto, Deus não concede as ajudas e os efeitos da predestinação devido ao uso futuro do livre-arbítrio, mas devido ao Seu beneplácito, por Sua misericórdia e generosidade, Ele sopra onde quer, em uns menos e em outros mais, mas em todos sopra o suficiente para que possam alcançar a salvação: a uns Ele concede os dons pelos quais, segundo prevê, chegarão à vida eterna em virtude da liberdade de seu arbítrio; a outros Ele concede os dons com os quais, segundo prevê, não chegarão à vida eterna em virtude dessa mesma liberdade, embora, se quisessem, poderiam fazê-lo.
A referência a Corazim e Betsaida (Mateus 11:21) ilustra a doutrina de que Deus concede graça de forma soberana, não baseada no mérito humano prévio. O exemplo de São Paulo (Atos 9) destaca a conversão como ato divino incondicional.

14. Em segundo lugar: Quem pode duvidar de que, sem considerar o futuro uso do livre arbítrio, os pais da lei escrita receberam muito mais ajuda para alcançar a salvação do que os pais da lei natural? As Escrituras do Antigo Testamento frequentemente ensinam isso. Como diz o salmista (Salmos 147:20), 'Ele não fez isso a todas as nações, nem lhes revelou os seus juízos'. Da mesma forma, quem pode duvidar de que, no tempo da graça, foram concedidas ajudas ainda maiores do que no tempo da lei escrita? Por isso, na Igreja cristã, os predestinados foram proporcionalmente muito mais numerosos e

alcançaram uma glória muito maior do que na Sinagoga, e na Sinagoga foram muito mais numerosos do que na Igreja da lei natural. Sem dúvida, além dos sacramentos importantes e salvadores que Cristo instituiu na lei da graça — assim como muitas outras coisas — testemunharem isso claramente, Cristo também ensina isso na parábola da vinha (Mateus 20:1-16). Pois o dono mandou pagar o trabalho menor daqueles que foram chamados na última hora — ou seja, no tempo da graça — com uma recompensa igual à daqueles que trabalharam muito mais, porque, devido às ajudas dos sacramentos, aos maiores auxílios e à graça que na lei da graça são concedidos pelos méritos e instituição de Cristo, o trabalho menor daqueles que estão na lei da graça resulta igual ou mais frutífero do que o trabalho maior daqueles que viveram antes do tempo da graça. Por isso, os últimos foram os primeiros, e o dono mandou que a recompensa começasse por eles; e àquele que reclamou, dizendo: 'Estes últimos trabalharam apenas uma hora, e os igualaste a nós, que suportamos o peso do dia e o calor', o dono, referindo-se à sua graça e generosidade e não ao bom uso e à diligência daqueles que trabalharam apenas uma hora, respondeu: 'Amigo, não te faço injustiça; não combinaste comigo um denário? Toma o que é teu e vai. Eu quero dar ao último o mesmo que a ti. Não posso fazer o que quero com o que é meu? Ou tens inveja porque eu sou bom?'. O mesmo testemunho encontramos na bênção cheia de mistérios com a qual Jacó (Gênesis 48:13-20) abençoou seus netos Efraim e Manassés. Pois, tendo seu pai José colocado Efraim, que era o mais novo, à esquerda de Jacó, e Manassés, que era o mais velho, à sua direita, Jacó, cruzando as mãos e estendendo seus braços em cruz, colocou sua mão direita sobre Efraim e sua mão esquerda sobre Manassés, preferindo assim o mais novo ao mais velho; desse modo, ensinou e predisse claramente que, nos tempos do Messias, a Igreja mais jovem deveria ser preferida à Sinagoga e deveria ser enriquecida com os dons maiores que os méritos, a paixão e a cruz de Cristo concederiam às duas Igrejas. Por isso, Cristo, voltando-se para seus discípulos (Lucas 10:23-24), disse-lhes: 'Bem-aventurados os olhos que veem o que vós vedes, porque vos digo que muitos profetas e reis desejaram ver o que vós vedes e não viram; e desejaram ouvir o que ouvis e não ouviram'.
A parábola dos trabalhadores na vinha (Mateus 20:1-16) é usada para defender a graça desigual entre diferentes épocas da história da salvação (lei natural, lei escrita e graça). A bênção de Efraim e Manassés (Gênesis 48:13-20) simboliza a preferência pela Igreja (nova aliança) sobre a Sinagoga (antiga aliança). A menção aos sacramentos cristãos refere-se aos ritos instituídos por Cristo, como batismo e eucaristia, vistos como meios de graça superiores aos do Antigo Testamento.

15. Em terceiro lugar, apresentamos um argumento semelhante: Quem pode duvidar de que, se os povos que viveram antes da vinda de Cristo tivessem ouvido o Evangelho pregado com tantos milagres e sinais quanto os que confirmaram a fé cristã, e se tivessem recebido os sacramentos e outras ajudas para a salvação que os cristãos têm em abundância, muitos daqueles que agora estão no inferno teriam usado essas ajudas e seu livre-arbítrio de forma melhor do que muitos cristãos predestinados? Eles poderiam ter alcançado uma felicidade igual ou até maior do que a desses cristãos. Como afirma São Jerônimo, ou o autor da Epístola a Demétria, muitos filósofos antigos usaram seu livre-arbítrio de maneira muito melhor do que muitos cristãos, embora ninguém duvide que muitos cristãos usaram mal seu livre-arbítrio e ainda assim alcançaram a vida eterna. Portanto, Deus não decide conceder os auxílios e efeitos da predestinação com base no uso futuro do livre-arbítrio.
São Jerônimo (347-420 d.C.) foi um Padre da Igreja, tradutor da Vulgata latina. A 'Epístola a Demétria' discute virtude cristã, atribuída a ele ou a Pelágio, refletindo debates sobre graça e livre-arbítrio. A

menção a filósofos antigos alude a debates sobre a possibilidade de virtude natural sem revelação cristã, tema controverso na teologia patrística e medieval.

O mesmo argumento pode ser aplicado aos povos que, mesmo depois da vinda de Cristo, ainda não receberam os mensageiros do Evangelho por estarem muito distantes. Um exemplo disso são as ilhas japonesas, que, tendo sido recentemente descobertas e exploradas pelos portugueses, receberam a luz do Evangelho com grande alegria e resultados surpreendentes. Sabemos que, desde o início, essa nação se destacou entre muitos povos por seus costumes e pelo uso correto de seu livre-arbítrio.
O parágrafo menciona a evangelização do Japão pelos portugueses, referindo-se às missões jesuíticas do século XVI, como a de São Francisco Xavier (1549). A menção ao 'livre arbítrio' alinha-se com a doutrina molinista, que defendia a cooperação entre a graça divina e a liberdade humana.

16. Em quarto lugar: Quem pode duvidar de que muitos foram lançados no inferno, tendo cometido menos pecados do que Maria Madalena — que era uma mulher pecadora na cidade — e do que o ladrão que foi crucificado com nosso Senhor Jesus Cristo, mesmo que esses dois estivessem entre os predestinados? Portanto, Deus não costuma conceder os efeitos da predestinação com base na previsão do uso do livre-arbítrio. Além disso, frequentemente Deus termina misericordiosamente a vida de alguns homens justos antes que abandonem a graça, porque, segundo Ele prevê, fariam um mau uso do livre-arbítrio se vivessem mais tempo. Como lemos em Sabedoria 4:11: 'Ele foi levado para que a maldade não corrompesse sua mente, nem o engano seduzisse sua alma.' No entanto, Deus também permitiu que Saul — que, como sabemos, antes era um homem justo — e muitos outros caíssem em graves pecados e morressem neles.
Maria Madalena é associada a Lucas 7:37-50. O 'ladrão crucificado' refere-se a Lucas 23:39-43. A citação de Sabedoria 4:11 pertence aos deuterocanônicos (não reconhecidos por protestantes). A menção a Saul (1 Samuel 31:4) ilustra a queda de um líder inicialmente justo, tema comum nas discussões sobre perseverança dos santos.

17. Em quinto lugar: Deus, em Sua misericórdia, concede o efeito da predestinação a algumas crianças que morrem antes de atingirem a idade da razão, enquanto o nega a outras. Isso ocorre porque algumas dessas crianças morrem batizadas, e outras não. Da mesma forma, embora Deus não negue a ninguém o auxílio suficiente para a salvação, Ele concede a alguns adultos os meios pelos quais, como Ele prevê, alcançarão a vida eterna, e por isso os predestinou. No entanto, a outros, Ele nega esses mesmos auxílios, que, se concedidos, lhes permitiriam alcançar a vida eterna.
A discussão sobre batismo infantil reflete debates pós-Reforma sobre a salvação de crianças (Concílio de Trento, Cânon 5 sobre Batismo). O conceito de 'auxílio suficiente' relaciona-se à doutrina da graça suficiente na teologia molinista, contrastando com o calvinismo.

18. Em sexto lugar: Isso pode ser demonstrado com passagens das Escrituras. Por exemplo, em Efésios 1:5, Paulo diz: 'Deus nos predestinou para sermos seus filhos adotivos por meio de Jesus Cristo, de acordo com o bom propósito de sua vontade, para o louvor da sua gloriosa graça.' Ele continua: 'Nele, fomos escolhidos, predestinados conforme o plano daquele que faz todas as coisas segundo a decisão de sua vontade.' Portanto, Paulo afirma que fomos predestinados de acordo com o propósito da vontade

de Deus, para o louvor da sua graça, e que por Ele recebemos a herança e somos predestinados segundo seu plano, pois Ele age conforme a decisão de sua vontade. Isso mostra claramente que Deus não decidiu nos conceder os efeitos da predestinação com base na qualidade do uso previsto do nosso livre-arbítrio, como se esse uso determinasse os efeitos da predestinação ou fosse a origem dela. Se fosse assim, Paulo não diria que somos predestinados segundo o propósito da vontade de Deus, mas sim por causa do uso previsto do nosso livre-arbítrio. Da mesma forma, em Colossenses 1:12, ele diz: 'Damos graças ao Pai, que nos capacitou a participar da herança dos santos.' Aqui, 'herança' se refere ao efeito da predestinação. Em 2 Timóteo 1:9, lemos: 'Ele nos salvou e nos chamou com uma vocação santa, não por causa das nossas obras, mas por sua própria determinação e graça.' Em Romanos 9:12-15, está escrito: 'Não depende do desejo ou do esforço humano, mas da misericórdia de Deus. Pois Ele diz: Terei misericórdia de quem eu quiser ter misericórdia.' E o salmista declara no Salmo 17:20: 'Ele me salvou porque me amava.' Todos esses textos mostram que Deus não concede os efeitos da predestinação com base no uso previsto do livre-arbítrio, mas sim por sua vontade e beneplácito.

# Seção V: A previsão do bom uso do livre-arbítrio que segue à graça justificante é a razão da predestinação dos adultos? Da mesma forma, explicaremos o que devemos pensar sobre aqueles que não chegam ao uso da razão.

1. Neste trecho, Santo Tomás discute a visão de alguns teólogos que acreditavam que as obras meritórias ou a previsão de como os adultos usariam seu livre arbítrio, após receberem a graça inicial, seriam a razão pela qual Deus, desde a eternidade, decidiu conceder-lhes essa graça inicial e recompensar com a bem-aventurança aqueles que, segundo Ele previu, perseverariam na graça até o fim de suas vidas. Consequentemente, essa seria a razão pela qual Deus teria predestinado alguns e, ao contrário, reprovado outros que, segundo Sua previsão, não agiriam de forma correta devido à sua própria maldade e liberdade.
Santo Tomás (Tomás de Aquino) foi um teólogo medieval cujas obras são fundamentais para a teologia católica. A discussão sobre predestinação versus livre arbítrio remonta a debates patrísticos e medievais, especialmente em torno da relação entre graça divina e mérito humano.O conceito de 'graça inicial' refere-se à graça preveniente que precede a ação humana, enquanto 'predestinação' e 'reprovação' envolvem a doutrina da eleição divina, tema central em disputas teológicas como as envolvendo Agostinho e os pelagianos.

Domingo de Soto, em seu comentário sobre a Epístola de São Paulo aos Romanos (capítulo 9), refuta aqueles que defendem a ideia de que a graça inicial é um resultado das obras que a seguem. Ele também critica a noção de que essa graça é concedida aos adultos com base em seus méritos futuros, assim como o aumento da graça e da glória são dados por méritos pessoais. Essa visão, segundo ele, é claramente contrária à fé cristã. Afinal, se a graça fosse dada por causa das obras, ela deixaria de ser graça, como o apóstolo Paulo explica em Romanos 11:6. Por isso, Molina considera desnecessário apresentar mais argumentos para refutar essa ideia, já que Soto e outros teólogos já o fizeram de forma ampla.

Domingo de Soto foi um teólogo espanhol do século XVI, participante do Concílio de Trento. Sua crítica reflete a rejeição católica à ideia de que a graça é concedida com base em méritos futuros, defendendo que a graça é sempre iniciativa divina.A citação de Romanos 11:6 (não 11:16, possivelmente erro no texto original) enfatiza que a graça não pode ser baseada em obras, conforme a doutrina paulina (ex.: Efésios 2:8-9).

No entanto, acredito que essa visão não deve ser explicada dessa forma, mas sim como Santo Tomás a interpreta nesta passagem, ou seja: O bom uso previsto não é um mérito para a graça antecedente, mas apenas uma congruência pela qual Deus escolhe conceder Sua graça àqueles que farão bom uso dela, em vez de àqueles que a usariam mal para seu próprio benefício. Da mesma forma, se um rei decidisse distribuir cavalos gratuitamente a seus soldados e soubesse antecipadamente quem faria bom uso deles e quem não faria, seria razoável que ele desse os cavalos àqueles que os usariam bem, e não aos outros. Pois o bom uso dos cavalos, previsto pelo rei, justifica essa diferença na distribuição dos dons.
A analogia do rei e dos cavalos ilustra a 'congruência molinista', teoria de Molina em que Deus concede graça de modo congruente à livre resposta humana, sem determinar suas escolhas. 'Graça antecedente' é a graça que precede e possibilita a cooperação humana.

2. Explicado dessa forma, essa opinião não é menos falsa e contrária às Escrituras Sagradas do que a que refutamos anteriormente. Os argumentos usados para refutar aquela também se aplicam a essa, mostrando que ela é bastante perigosa para a fé, para não dizer algo pior. Além disso, podemos apresentar os seguintes argumentos.
A crítica à opinião como 'perigosa em matéria de fé' alude a controvérsias como o pelagianismo e o semipelagianismo, condenados pela Igreja por negarem a primazia da graça. A menção às 'Sagradas Escrituras' remete a textos como Efésios 1:4-5, que atribuem a eleição à vontade divina, não a méritos previstos.

Primeiro: Muitas vezes, Deus dá a sua graça até mesmo àqueles que, no final, a rejeitarão ao cair em pecado grave sem terem aproveitado essa graça. Como Santo Ambrósio ensina, a graça do Espírito Santo não espera por arrependimentos tardios. No momento em que alguém se abre para receber a ajuda de Deus — que nunca falta quando há disposição para aceitar a graça, seja por meio dos sacramentos ou de outra forma —, essa pessoa recebe a graça. Portanto, a primeira graça não é dada porque Deus prevê que ela será bem usada no futuro.
Santo Ambrósio (Ambrósio de Milão) foi um dos Padres da Igreja no século IV, conhecido por sua defesa da ortodoxia contra o arianismo e por influenciar Agostinho de Hipona. A ideia de que a graça 'não reconhece os esforços tardios' reflete a teologia da graça preveniente, comum no pensamento agostiniano.

Segundo: Em Efésios 1:4, o apóstolo Paulo afirma: 'Ele nos escolheu nele antes da criação do mundo, para que fôssemos santos e irrepreensíveis diante dele em amor.' Observe que Paulo não diz: 'porque iríamos ser santos e irrepreensíveis.' Isso significa que Deus não decidiu, desde a eternidade, nos conceder a graça inicial ou o efeito da predestinação com base na previsão de como usaríamos essa graça no futuro. Em vez disso, Ele nos escolheu para que pudéssemos fazer bom uso dela. Em Efésios

2:8, lemos: 'Pois pela graça sois salvos, mediante a fé; e isto não vem de vós, é dom de Deus; não de obras, para que ninguém se glorie.' Portanto, a previsão das boas obras que resultam da graça não é a razão pela qual Deus nos concede a fé e a graça. Da mesma forma, em Tito 3:5, está escrito: 'Não por obras de justiça que nós houvéssemos feito, mas segundo a sua misericórdia, nos salvou.' Aqui, a justificação é atribuída exclusivamente à misericórdia de Deus, e não à previsão de nossas obras.
A citação de Efésios 1:4 e 2:8 aborda a doutrina da predestinação e salvação pela graça, temas centrais na Reforma Protestante. A ênfase em 'não de obras' contrasta com a teologia medieval que vinculava méritos humanos à salvação, um ponto crítico nas disputas entre molinistas e calvinistas.

Em terceiro lugar, Deus não previu que o ladrão crucificado ao lado de Cristo, ou muitos outros que se convertem à fé ou são batizados no leito de morte, fariam bom uso da graça que receberam — ou previu que fariam muito pouco uso dela. Por isso, os adultos não são predestinados nem recebem a graça com base na previsão de como usariam essa graça depois de recebê-la.
O 'ladrão crucificado com Cristo' refere-se à narrativa de Lucas 23:39-43, onde um criminoso se arrepende in extremis. Este exemplo era usado em debates sobre a eficácia da graça independente de obras futuras, especialmente na controvérsia entre agostinianos e semipelagianos.

3. Sobre os predestinados que morrem antes de alcançar o uso da razão — em relação aos quais podemos argumentar que a graça não é dada com base na previsão de um bom uso do livre arbítrio após recebê-la —, alguns teólogos, como São Próspero em sua carta a Agostinho (citada antes do 'De praedestinatione'), defendiam que a predestinação ou condenação depende da previsão divina sobre como cada um usaria o livre arbítrio. Contra essa ideia, argumentava-se que algumas crianças batizadas vão para o céu sem nunca terem usado o livre arbítrio, enquanto outras, não batizadas, são condenadas. Em resposta, esses teólogos afirmavam que a salvação ou condenação dessas crianças também se baseava no uso do livre arbítrio que Deus previu que elas teriam, caso tivessem chegado à idade da razão.
São Próspero de Aquitânia (século V) foi discípulo de Agostinho e defensor de sua doutrina da graça contra os semipelagianos. A menção ao batismo de crianças moribundas reflete debates medievais sobre o pecado original e a necessidade do sacramento para a salvação, tema polêmico entre católicos e protestantes.

4. Esse erro não precisa ser refutado, pois é absurdo e afirmado sem base. No entanto, pode ser refutado, como fazem São Jerônimo (Dialogi adversus pelagianos, livro 3), Santo Agostinho (Carta 105 a Sixto, próximo ao final; Carta 107 a Vital; De praedestinatione Sanctorum, capítulos 12-14) e São Gregório (Moralia in Job, livro 27, capítulo 14). Primeiro, porque, assim como ninguém é condenado pelos pecados que, segundo Deus previu, cometeria se vivesse mais ou fosse colocado em outra situação ou enfrentasse tentações maiores, permitindo Deus, da mesma forma, ninguém recebe a recompensa ou a graça pelos méritos que teria se vivesse mais ou fosse colocado em outra situação ou recebesse mais ajuda. Se fosse assim, muitos no inferno estariam no céu, e muitos que alcançaram a salvação estariam no inferno. Portanto, o fato de algumas crianças morrerem batizadas e serem justificadas, enquanto outras não, não se deve aos méritos ou pecados que teriam se crescessem, principalmente porque Deus sabe que, se os batizados vivessem mais com certa ajuda, morreriam em

graça, mas também sabe que, se vivessem mais com outra ajuda e circunstâncias, morreriam em pecado mortal. Além disso, se fossem justificados ou condenados com base nos méritos ou pecados que teriam, então também receberiam maior recompensa ou castigo com base na quantidade desses méritos ou pecados, o que é absurdo. Segundo, esse erro pode ser refutado porque, como argumenta Santo Agostinho, méritos ou pecados que nunca aconteceram não são méritos nem pecados, e não podem justificar recompensa ou castigo. Por isso, São Paulo (II Coríntios 5:10) diz: '...pois todos nós devemos comparecer perante o tribunal de Cristo, para que cada um receba segundo o que tiver feito por meio do corpo, seja bom ou mau'. Ele diz que cada um receberá segundo o que tiver feito 'por meio do corpo', ou seja, durante a vida, porque só por isso há castigo ou recompensa. Também em Mateus 24:22 lemos: 'Se aqueles dias não fossem abreviados, ninguém se salvaria; mas esses dias serão abreviados por amor dos eleitos'. Em Sabedoria 4:11-14, sobre o justo, lemos: 'Foi arrebatado para que a maldade não pervertesse sua inteligência e o engano não desviasse sua alma... Pois sua alma era agradável ao Senhor; e por isso Ele se apressou em tirá-lo do meio da maldade'. Portanto, nem crianças nem adultos recebem graça ou castigo com base no que fariam com seu livre arbítrio se vivessem mais.

# Seção VI: A visão de Santo Tomás sobre a predestinação, que é a mais aceita entre os teólogos medievais

1. Neste trecho, a visão de São Tomás de Aquino, que é amplamente aceita entre os teólogos escolásticos, está resumida nas duas conclusões a seguir.
São Tomás (Tomás de Aquino) foi um teólogo medieval cuja obra 'Suma Teológica' fundamentou grande parte da teologia escolástica. Os 'escolásticos' referem-se a teólogos medievais que integravam filosofia aristotélica com teologia, sistematizando doutrinas como predestinação e graça.

Primeiro: Nada impede que, em relação aos efeitos específicos da predestinação, que juntos formam o efeito completo, um seja a causa do outro. Assim como, em termos de causa final, o efeito posterior é a causa do anterior, embora em termos de causa meritória — que, segundo Santo Tomás, se reduz a uma disposição material —, o anterior seja a causa do posterior. Por exemplo, dizemos que Deus preordenou conceder a alguém a glória por seus méritos, como uma disposição e requisito prévio de sua parte ou causa meritória da graça, e que preordenou conceder a alguém a graça, para torná-lo merecedor da glória; por isso, a glória é a causa final dos méritos e da graça. Além disso, a primeira graça é a causa final das disposições que antecedem a infusão da graça. Embora essas disposições não sejam causas meritórias, elas são como a matéria da causa da primeira graça, na medida em que Deus estabeleceu por lei ordinária que sejam disposições necessárias para alcançá-la.
A 'predestinação' é a doutrina que afirma que Deus determina eternamente a salvação dos eleitos. 'Graça' é o favor imerecido de Deus para a salvação. 'Causa final' (teleologia) indica que a glória é o propósito último da graça e dos méritos. 'Causa meritória' refere-se às ações humanas que, pela graça, tornam-se dignas de recompensa divina, segundo a visão tomista.

2. Segundo: No que diz respeito ao efeito completo da predestinação, não há nenhuma causa que venha da parte da pessoa predestinada. Isso pode ser explicado assim: Tudo no ser humano que o leva à vida eterna está incluído no efeito completo da predestinação, até mesmo a preparação para receber a graça,

que só acontece com a ajuda especial de Deus. Portanto, não há como existir em nós qualquer causa que produza o efeito completo da predestinação. Dessa forma, a predestinação, em seu efeito, tem como fundamento a vontade de Deus. É para essa vontade que todo o efeito da predestinação se dirige, como um fim, e dela surge como se fosse a primeira causa motora. É isso que Santo Tomás afirma no corpo deste artigo.
O 'efeito integral da predestinação' engloba todos os atos divinos e humanos que conduzem à salvação. O 'auxílio particular de Deus' alude à graça preveniente, que precede e habilita a resposta humana. A visão tomista nega qualquer causa humana na predestinação, atribuindo-a exclusivamente à vontade divina.

3. Em muitos textos, Santo Agostinho defende essa mesma ideia. Um exemplo famoso está no livro 'De praedestinatione Sanctorum' (capítulo 15), onde ele afirma que a predestinação de Cristo — pela qual, como diz São Paulo em Romanos 1:4, o Filho de Deus foi predestinado — é a fonte de toda a graça dada à humanidade após o pecado de Adão. Assim como Cristo é a raiz e origem dessa graça, ele também é o fundamento da predestinação dos outros. Em Cristo, a predestinação e a graça para os descendentes de Adão brilham com intensidade. Da mesma forma que o Verbo divino assumiu a humanidade de Cristo sem que ele tivesse méritos anteriores, Cristo, como homem, foi predestinado desde a eternidade para ser Filho de Deus, sem que seus méritos fossem considerados. Da mesma maneira, a predestinação dos santos reflete essa realidade, brilhando de forma mais clara em Cristo, o Santo dos Santos. Dele, como cabeça, a graça se espalhou para todos os membros, que foram predestinados desde a eternidade, não por seus méritos, mas unicamente pela misericórdia e pela livre vontade de Deus.
Santo Agostinho (354-430 d.C.) foi um dos Pais da Igreja mais influentes no Ocidente. Sua obra 'De praedestinatione Sanctorum' aborda a doutrina da predestinação, central nas controvérsias posteriores entre agostinianos e semipelagianos. A menção a Cristo como 'raiz da graça' reflete a teologia paulina da primazia de Cristo na salvação (cf. Efésios 1:3-14).

Essa mesma opinião é defendida por vários teólogos importantes, como o Mestre das Sentenças (em seu livro 'Libri sententiarum', parte I, distinção 41), Escoto, Durando, Gregório de Rimini (em seu comentário sobre a mesma distinção), Marsílio de Inghen, João Driedo (em sua obra 'Sobre a Concordia do Livre Arbítrio e da Predestinação'), Caetano, Domingo de Soto (em seu comentário sobre a Carta de Paulo aos Romanos, capítulo 9), além de quase todos os seguidores de Santo Tomás e muitos outros teólogos.
O 'Mestre das Sentenças' é Pedro Lombardo (c.1100-1160), autor da principal obra teológica medieval. Escoto refere-se a João Duns Escoto (1266-1308), teólogo franciscano. Gregório de Rimini (c.1300-1358) foi um agostiniano radical. Domingo de Soto (1494-1560) foi um teólogo dominicano da Escola de Salamanca. Estes nomes representam diferentes correntes medievais e renascentistas sobre a predestinação.

4. São Tomás, ao responder ao terceiro argumento, explica que, do lado dos predestinados e dos réprobos, não há nenhuma causa ou razão que justifique por que Deus predestinou alguns e reprovou outros. A razão deve ser buscada em Deus. Ele afirma que a razão geral pela qual Deus, desde a

eternidade, escolheu e predestinou alguns e reprovou outros é para que, nos predestinados, a bondade divina brilhe por Sua misericórdia ao cuidar deles com clemência, e nos réprobos, brilhe por Sua justiça ao puni-los com equidade. Essa é a razão apresentada por São Paulo em Romanos 9:22-23: 'Pois, para mostrar Sua ira (ou seja, Sua justiça punitiva) e dar a conhecer Seu poder, Deus suportou com muita paciência os vasos de ira, preparados para a destruição, e quis revelar a riqueza de Sua glória sobre os vasos de misericórdia, que Ele preparou para a glória...'. Em 2 Timóteo 2:20, ele diz: 'Em uma casa grande, há vasos de ouro e prata, mas também de madeira e barro; uns para usos honrosos, outros para usos vis'. A única razão para Deus ter decidido predestinar alguns e reprovar outros é Sua vontade divina, pela qual Ele livremente quis que fosse assim. São Tomás oferece dois exemplos. Primeiro: Assim como a matéria-prima das coisas sublunares é da mesma natureza, se alguém perguntar por que Deus, ao criar o mundo, colocou uma parte sob a forma do fogo e outra sob a forma da terra, a resposta seria que Ele o fez para que houvesse diversidade no universo, representando de maneiras distintas Sua bondade, sabedoria e poder, além de atender a outros propósitos. Mas se perguntar por que Ele escolheu uma parte para ser fogo e outra para ser terra, a única razão seria que Ele assim quis.
Segundo: Assim como um artesão, ao construir, coloca algumas pedras em uma parte do edifício e outras em outra, a única razão para essa escolha é que ele assim decidiu. No entanto, como diz São Tomás, em Deus não há injustiça ao conceder efeitos desiguais a coisas iguais, pois Ele concede a predestinação por graça, e não por merecimento. Quando algo é dado por graça, alguém pode conceder mais a um do que a outro sem cometer injustiça ou discriminação, o que só ocorreria se fosse uma questão de justiça.
A analogia dos vasos (Romanos 9:22-23) remete à doutrina da eleição. O exemplo do fogo/terra reflete a cosmologia aristotélica medieval. A metáfora do arquiteto ilustra a teologia tomista da 'causa prima': Deus age como causa primeira, sem injustiça, pois a graça é dom imerecido (Efésios 2:8-9).

5. Aqui, menciono brevemente — pois pode não haver outra oportunidade — que a doutrina de Santo Tomás que acabamos de apresentar não contradiz as palavras de São Pedro em Atos dos Apóstolos 10:34: 'De fato, percebi que Deus não faz distinção entre as pessoas, mas, em toda nação, quem o teme e pratica a justiça é aceito por Ele.' Neste trecho, Pedro não está falando de discriminação, que é um pecado contrário à justiça, mas da escolha ou eleição do povo judeu — e não dos gentios — como o povo que recebeu a graça de Cristo de maneira especial, como se fosse o povo ao qual o Messias foi prometido. No entanto, após a morte de Cristo, a redenção da humanidade e a abertura dos céus, os judeus do futuro não seriam mais uma Igreja especial de Cristo, como eram antes da vinda de Cristo. A antiga lei desapareceu completamente, e o muro que separava a Sinagoga da Igreja dos gentios foi derrubado. Agora, há um único rebanho sob um único pastor, uma única Igreja que acolhe igualmente todos, sejam judeus ou gentios, sem distinção ou privilégio. Por isso, quando São Paulo fala dos gentios convertidos (Efésios 2:11-22), ele diz: 'Lembrem-se de que, antes, vocês, gentios, eram chamados incircuncisos pelos que se diziam circuncisos. Naquele tempo, vocês estavam sem Cristo, separados da comunidade de Israel e estranhos às alianças da promessa, sem esperança e sem Deus no mundo. Mas agora, em Cristo Jesus, vocês, que antes estavam longe, foram aproximados pelo sangue de Cristo. Ele é a nossa paz: de dois povos fez um só, derrubando o muro de separação, a inimizade. Ele anulou a lei dos mandamentos com seus decretos, para criar em si mesmo um novo homem, fazendo a paz, e reconciliou ambos com Deus em um só corpo por meio da cruz, destruindo a

inimizade. Ele veio e anunciou paz a vocês que estavam longe e paz aos que estavam perto. Por meio dele, ambos temos acesso ao Pai em um mesmo Espírito. Assim, vocês não são mais estrangeiros nem forasteiros, mas concidadãos dos santos e membros da família de Deus, edificados sobre o fundamento dos apóstolos e profetas, tendo Cristo como pedra angular. Nele, todo o edifício é ajustado e cresce para ser um templo santo no Senhor, no qual vocês também estão sendo edificados para morada de Deus no Espírito.' Portanto, quando Pedro, como líder da Igreja, teve a visão do lençol que descia do céu (Atos 10:11) — contendo todos os tipos de animais — e testemunhou a conversão de Cornélio, ele entendeu que a antiga lei havia chegado ao fim e que judeus e gentios eram iguais na graça de Cristo, unidos em um só corpo da Igreja. Ele disse: 'De fato, percebi que Deus não faz distinção entre as pessoas, mas, em toda nação, quem o teme e pratica a justiça é aceito por Ele.' Por isso, São Paulo (Efésios 3:1-3, 5-6) acrescenta: 'Por isso eu, Paulo, prisioneiro de Cristo por vocês, gentios... se é que vocês conhecem a dispensação da graça de Deus que me foi dada para vocês: como por revelação me foi dado a conhecer o mistério, como antes escrevi brevemente... Mistério que em outras gerações não foi revelado aos filhos dos homens, como agora foi revelado aos seus santos apóstolos e profetas pelo Espírito: que os gentios são co-herdeiros, membros do mesmo corpo e participantes da mesma promessa em Cristo Jesus por meio do Evangelho.'
Atos 10 descreve a conversão de Cornélio, marco na inclusão dos gentios. Efésios 2:11-22 aborda a união judeu-gentios na Igreja, tema crucial no Concílio de Jerusalém (Atos 15). A 'visão do lençol' (Atos 10:11) simboliza o fim das distinções alimentares/rituais da Lei Mosaica, estabelecendo a universalidade da Igreja.

Agora que isso está claro, vamos voltar ao ponto onde paramos.

6. Alguns defendem essa visão de forma que propõem dois tipos de ajuda divina: uma eficaz e outra suficiente, mas ineficaz. Eles argumentam que a eficácia ou ineficácia da ajuda não pode ser atribuída ao livre-arbítrio, como se este pudesse, por si só, tornar qualquer ajuda — grande ou pequena — eficaz ou ineficaz. Afinal, o livre-arbítrio, por sua própria natureza, pode escolher consentir ou não, cooperar ou não. Se consentir e cooperar, a ajuda se torna eficaz; se não, a ajuda permanece ineficaz. No entanto, eles afirmam que a eficácia ou ineficácia da ajuda depende da própria ajuda ou de Deus, que age de maneira eficaz ou ineficaz ao mover o livre-arbítrio. Assim, quando Deus move o livre-arbítrio com uma ajuda eficaz, este consente e coopera para a salvação. Mas, se a ajuda for ineficaz, o livre-arbítrio não consente nem coopera. Eles também afirmam que Deus predestinou alguns adultos antes de outros, escolhendo livremente conceder a alguns uma ajuda eficaz e a outros apenas uma ajuda ineficaz. Segundo essa visão, Deus predestinou aqueles que decidiu chamar com uma ajuda eficaz, sustentando-os em sua graça até o fim de suas vidas. Já os demais, a quem não quis conceder essa generosidade, foram reprovados, permitindo que caíssem em pecados pelos quais serão justamente punidos, endurecendo-os em seus erros ao negar-lhes uma ajuda eficaz.
O parágrafo discute a doutrina da graça eficaz e suficiente, conceitos centrais no debate teológico entre molinistas e tomistas. Molina, como jesuíta, opunha-se à visão tomista (dominante nos dominicanos) de que a eficácia da graça depende unicamente da vontade divina. A 'graça eficaz' refere-se à ação divina que infalivelmente leva à salvação, enquanto a 'suficiente' seria uma graça oferecida a todos, mas dependente da cooperação humana. Essa discussão remonta ao Sínodo de Dort (1618-1619) e à

controvérsia de auxiliis entre jesuítas e dominicanos no século XVI.A menção à predestinação 'antes de outros' alude à doutrina da predestinação dupla, associada ao calvinismo, que Molina rejeita. O texto reflete a tentativa de equilibrar a soberania divina (Romanos 9:18) com o livre-arbítrio humano, tema debatido no Concílio de Trento (1545-1563), que afirmou a cooperação humana com a graça (Sessão VI, Decreto sobre a Justificação).

Sem dúvida, não hesito em chamar essa opinião, como a explicamos, de errada em questões de fé.

Se essa visão for correta, não consigo entender como a liberdade de escolha humana poderia ser mantida. Como mostramos em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13 (disputa 23), a liberdade do arbítrio é uma questão de fé, assim como a presciência e a predestinação divinas. Afinal, se a decisão de o livre arbítrio concordar ou não com Deus — quando Ele nos chama —, cooperar ou não em nossa salvação e perseverar ou não na graça depende da eficácia ou ineficácia do auxílio divino, então essa decisão não virá da liberdade inata do ser humano, mas da qualidade do auxílio e da ação divina. Consequentemente, o mérito e o louvor pertenceriam a Deus, e a liberdade humana para a salvação desapareceria por completo.
Molina argumenta que a visão tomista anula o livre-arbítrio, contrariando o ensino católico romano definido em Trento. O 'louvor e mérito' mencionados referem-se à doutrina da justificação, onde Trento enfatizou que a cooperação humana com a graça é meritória (apesar de iniciada por Deus). A 'liberdade inata' defendida aqui ecoa a posição de Erasmo de Roterdã em 'De Libero Arbitrio' (1524), contra a visão de Lutero na 'Servidão da Vontade'.A referência à 'questão 14, artigo 13' remete à estrutura das Disputationes de Molina, onde ele desenvolve sua teoria do conhecimento médio (scientia media), tentando harmonizar a presciência divina com a liberdade humana, um marco na teologia protestante arminiana posterior.

8. Além disso, o auxílio chamado de 'suficiente e ineficaz' é suficiente para que nossa vontade, sem outro auxílio ou impulso divino, possa concordar com Deus — quando Ele nos chama —, cooperar em nossa salvação e perseverar na graça, ou não é suficiente. Se é suficiente, então a própria vontade pode, por meio de sua cooperação e liberdade inata, torná-lo eficaz. Mas se não é suficiente, então é incorreto chamá-lo de 'suficiente e ineficaz'. Além disso, não podemos culpar nossa vontade por não concordar ou cooperar com Deus quando Ele nos chama com esse auxílio, pois ela não poderia fazer isso sem outro auxílio e a cooperação divina que lhe é negada.
O parágrafo discute a doutrina do 'auxílio suficiente e ineficaz', um conceito central na teologia molinista. Molina argumenta que a graça suficiente permite ao livre-arbítrio humano cooperar ou rejeitar a salvação, refletindo o debate histórico entre molinistas (jesuítas) e tomistas (dominicanos) sobre a relação entre graça divina e liberdade humana. O termo 'arbítrio' refere-se à capacidade humana de escolha moral, enquanto 'cooperação divina' alude à sinergia entre a ação de Deus e a resposta humana.

9. Da mesma forma, muitas pessoas teriam sido condenadas por não terem perseverado na graça que receberam; e isso só aconteceria por causa de um pecado mortal, que as levou a perder essa graça. Portanto, com a ajuda que Deus estava disposto a lhes dar, elas poderiam evitar esse pecado ou não. Se

não puderam evitá-lo, então não pecaram ao cair nele, porque ninguém peca ao fazer algo que não pode evitar. Mas se puderam evitá-lo, então estava em seu poder tornar a ajuda eficaz e perseverar na graça com ela, e a sua própria vontade é que fez com que essa ajuda não fosse eficaz.
A discussão sobre perseverança na graça e o pecado mortal reflete a teologia tridentina (Concílio de Trento, 1545-1563), que afirmou que a graça pode ser perdida por pecados graves. A argumentação de Molina aqui se alinha com a defesa da responsabilidade humana: se o indivíduo pode evitar o pecado com a graça concedida, sua condenação resulta de sua própria escolha, não de uma limitação divina.

10. Por fim, os defensores dessa visão nunca poderão atender à definição clara apresentada pela Igreja no Concílio de Trento (sessão 6, capítulo 5, cânon 4), que já explicamos em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13, e no apêndice que incluímos na disputa 40, adicionado após a conclusão de nossa obra. Ali, está definido que o livre-arbítrio determina se os auxílios divinos serão eficazes ou não para nossa conversão e justificação. Afirmo que Deus frequentemente age de modo que, por meio da multiplicação ou variação dos auxílios, o livre-arbítrio deseje algo que, em razão de sua liberdade, não desejaria com um auxílio diferente ou menor, embora pudesse desejar. Assim, um auxílio divino pode ser eficaz para um livre-arbítrio em um momento específico, enquanto outro não o será, dependendo de como cada um move a vontade. No entanto, enquanto houver liberdade de escolha — e devemos reconhecer que isso sempre existe —, o próprio arbítrio pode tornar ineficaz um auxílio que seria eficaz, ao não consentir com ele, ou pode tornar eficaz um auxílio que não o seria, ao cooperar diligentemente com ele. Isso significa que, nesta vida, os homens estão sob o domínio de sua própria vontade, podendo escolher o que desejam. Sobre isso, já nos aprofundamos em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13, na última disputa e no Apêndice à Concordia ('Resposta à terceira objeção').
O Concílio de Trento (Sessão 6, 1547) definiu a justificação como uma cooperação entre graça divina e livre-arbítrio, rejeitando tanto o pelagianismo (salvação por esforço humano) quanto a doutrina protestante da 'sola gratia'. Molina interpreta que a eficácia dos auxílios divinos depende da resposta humana, um ponto controverso na época, pois críticos acusavam isso de subordinar a soberania divina à vontade humana.

11. Após concluir nossa obra, lemos um texto sem dúvida erudito, no qual se apresenta a seguinte objeção à nossa opinião: Primeiro, se o resultado eficaz dos auxílios divinos para nossa conversão ou disposição final para a graça dependesse do nosso livre-arbítrio, juntamente com esses auxílios, então haveria algo em nossa conversão e justificação que viria de nós, e não de Deus. Especificamente, seria o nosso livre influxo que tornaria os auxílios eficazes. No entanto, isso contradiz Efésios 2:10, que diz: 'Pois somos criação dele, criados em Cristo Jesus para as boas obras, as quais Deus preparou de antemão para que andássemos nelas.'
Efésios 2:10 é usado aqui para contestar a ideia de que a eficácia da graça depende do humano, argumentando que toda a obra salvífica é divina. Essa objeção reflete a tensão entre monergismo (ação exclusiva de Deus, comum no protestantismo) e sinergismo (cooperação, defendido por católicos como Molina).

12. Segundo: Seguir-se-ia que o início da nossa salvação — pelo menos no que diz respeito à influência da qual ela depende — viria de nós e não de Deus.

13. Terceiro: Seguir-se-ia que os justificados teriam algo que lhes seria devido e que os diferenciaria dos não justificados, fazendo-os sobressair acima deles, contrariamente ao que lemos em I Coríntios 4:7: 'Pois, quem é que te distingue? O que tens que não tenhas recebido? E se o recebeste, por que te vanglorias, como se não o tivesses recebido?'. Por esta razão, necessariamente teríamos que dizer que também este influxo do livre-arbítrio procederia de Deus, quando Ele determina e move o próprio arbítrio por meio do auxílio eficaz com o objetivo de que se produza este influxo livre e este consentimento.
O trecho menciona a justificação e a ideia de que os justificados não têm mérito próprio, referindo-se a 1 Coríntios 4:7. Isso reflete a doutrina protestante da *sola gratia* (graça somente), contrastando com visões católicas medievais sobre mérito. A crítica de Paulo à vanglória humana reforça que toda distinção espiritual vem de Deus, não de obras humanas.

14. Resposta à primeira objeção: Devemos fazer uma distinção. Se a objeção afirma que, em nossa conversão, há algo que vem de nós e não de Deus, referindo-se à obra ou ação que é nossa e não, ao mesmo tempo, principalmente, resultado do influxo, auxílios e dons de Deus que nos conduzem a um estado sobrenatural, então devemos negar essa conclusão. Isso porque Deus nos preparou em Cristo, cujos méritos nos concedem auxílios e dons sobrenaturais, para que possamos realizar nossas obras. Assim, Ele é o autor principal dessas obras em nós, que nos preparam para a graça e nos levam à vida eterna. No entanto, quando Paulo diz que Deus preparou essas obras para que caminhemos nelas, ele não exclui, mas inclui nossa contribuição livre, que também vem de nós, em cooperação com Deus, como passos que damos em direção à vida eterna. Além disso, embora nossa contribuição livre às ações sobrenaturais resulte em ações e operações completas, que vêm tanto da influência sobrenatural de Deus quanto de nós, como partes de uma única causa total, essas ações são consideradas como emanando de nossa liberdade, e não apenas de Deus. Portanto, nessas ações, não há nada que não venha tanto de nosso livre arbítrio quanto da influência sobrenatural de Deus. Isso pode ser comparado a dois homens empurrando um barco: o movimento total vem de ambos, mas pode-se dizer que cada um contribui individualmente. Se a objeção se refere a algo que vem apenas de nós, sem considerar a contribuição de Deus, então devemos admitir que há algo que vem de nosso livre arbítrio, mas apenas porque Deus nos deu essa capacidade para cooperarmos livremente com Ele. Essas ações, embora possam ser atribuídas a nós, também são atribuídas a Deus, que nos atrai por meio da graça preveniente e facilita nossa cooperação. No entanto, nosso livre arbítrio sempre tem a liberdade de aceitar ou rejeitar essa graça, tornando os auxílios divinos eficazes ou não. Negar isso seria prejudicial à fé católica.
O termo 'graça preveniente' refere-se à graça divina que antecede e habilita a resposta humana na salvação, conceito central no debate entre molinismo e agostinianismo. A analogia dos dois homens empurrando um barco ilustra a cooperação (sinergismo) entre livre-arbítrio humano e soberania divina, tema crucial nas controvérsias entre jesuítas (como Molina) e reformadores protestantes.

15. De acordo com esta doutrina e o que vamos responder às seguintes objeções, deve-se entender a passagem de Ezequiel 36:26-27: 'Eu lhes darei um coração novo e colocarei um espírito novo dentro de vocês. Tirarei o coração de pedra e lhes darei um coração de carne. Colocarei o meu Espírito dentro de vocês e farei com que sigam os meus decretos e obedeçam às minhas leis.' E também a passagem de Isaías 26:12: '... tu, Senhor, realizas todas as nossas obras.'
Ezequiel 36:26-27 descreve a transformação espiritual como obra exclusiva de Deus (regeneração), enquanto Isaías 26:12 enfatiza a soberania divina mesmo nas obras humanas. Essas passagens eram usadas em debates sobre monergismo vs. sinergismo na Reforma Protestante.

16. Resposta à segunda objeção: Os dons da graça que antecedem e motivam nossa vontade a consentir e cooperar com eles, preparando-nos para a graça final, vêm antes do influxo da graça que estamos discutindo. Portanto, não se pode concluir corretamente que o início de nossa salvação —no sentido em que Santo Agostinho e os Concílios o negam— venha de nós mesmos, mesmo que esse influxo pareça resultar da nossa vontade livre ao cooperar com os auxílios da graça e torná-los eficazes. Esse influxo não é o princípio ou a origem de nossa salvação, pois há muitas outras coisas —que visam à graça e à nossa salvação— que o antecedem. Além disso, em termos de natureza, esse influxo não é algo independente, nem uma razão formal, que não dependa simultaneamente da cooperação de Deus por meio dos auxílios da graça. Ele é, na verdade, uma ação sobrenatural que vem de Deus, mas também envolve nossa vontade livre como parte da causa integral de uma mesma ação, como já explicamos.
Santo Agostinho (354-430 d.C.) foi um teólogo patrístico fundamental para a doutrina da graça, combatendo o pelagianismo. Os 'Concílios' mencionados referem-se principalmente ao Concílio de Trento (1545-1563), que tratou da justificação e da sinergia entre graça divina e livre-arbítrio.A discussão sobre 'graça antecedente' e cooperação humana reflete o debate molinista sobre a 'ciência média' de Deus e a compatibilidade entre liberdade humana e soberania divina.

17. Quando afirmamos que nosso consentimento torna os auxílios da graça eficazes, não estamos dizendo que o livre-arbítrio confere poder ou eficácia a esses auxílios. Como já explicamos em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13 (disputa 40) e no Apêndice à Concordia ('Resposta à terceira objeção'), o livre-arbítrio não dá força aos auxílios da graça. Pelo contrário, são os auxílios que capacitam o livre-arbítrio, predispondo-o e fortalecendo-o para escolher o consentimento, atraindo e ajudando o livre-arbítrio a tomar essa decisão. Como já mencionamos anteriormente e nos textos citados, entendemos o seguinte: Um auxílio é eficaz quando, por sua própria natureza como graça preveniente, ele move o livre-arbítrio a consentir ou cooperar com o ato ao qual a graça o convida. No entanto, essa condução do livre-arbítrio ao consentimento ou cooperação depende da liberdade inerente ao livre-arbítrio, que decide se quer ou não consentir e cooperar. Portanto, a eficácia do auxílio da graça preveniente — ou seja, se ele produzirá o efeito desejado — depende do livre-arbítrio, que deve consentir e cooperar livremente como parte da causa que produzirá tal efeito. Se isso acontecer, chamamos o auxílio de eficaz; se não, porque o livre-arbítrio não quis consentir, chamamos o auxílio de ineficaz. Assim, quando o livre-arbítrio, movido e incitado pela graça preveniente, consente e coopera livremente, isso não significa que ele confere eficácia ao auxílio, mas que cumpre a condição necessária para que o auxílio seja considerado eficaz. Sem essa cooperação livre, o auxílio não poderia

ser eficaz, nem poderia atuar como graça coadjuvante, trabalhando com o livre-arbítrio em sua contribuição. Isso já foi explicado em detalhes na disputa 40 e no Apêndice à Concordia.
O termo 'graça preveniente' (auxílio prévio) é central na teologia molinista: graça que precede e habilita a resposta humana sem anular a liberdade.A distinção entre 'auxílio eficaz' e 'ineficaz' relaciona-se à controvérsia entre jesuítas (Molina) e dominicanos (como Domingo Báñez) sobre se a eficácia da graça depende da cooperação humana (congruísmo) ou da determinação divina prévia (physical premotion).

Achei necessário incluir isso aqui, embora sejam coisas já bem conhecidas em nossa doutrina, porque houve quem, ao defender certos auxílios da graça que são eficazes por si mesmos, tentou distorcer nossa doutrina, como se nós ensinássemos que o livre-arbítrio é que dá eficácia ou força ao auxílio da graça, e que haveria uma eficiência ou eficácia sobrenatural que não viria do auxílio da graça. Na verdade, toda eficiência sobrenatural que leva à conversão vem do auxílio da graça, e o caráter sobrenatural desse ato se deve inteiramente a ele como sua origem e causa. Embora o livre-arbítrio coopere nesse ato, ele o faz por meio de sua força natural, à qual não se deve o caráter sobrenatural do ato, que vem da cooperação do auxílio da graça. No entanto, o fato de esse ato ser livre não se deve ao auxílio da graça, mas apenas ao livre-arbítrio.
A crítica à ideia de que o livre-arbítrio 'conferiria eficácia' à graça reflete a acusação dos tomistas de que o molinismo atribuía poder causal excessivo ao humano. O 'caráter sobrenatural' do ato refere-se à doutrina de que toda obra meritória requer infusão da graça santificante, conforme Trento (Sessão VI).

18. Resposta à terceira objeção: Aqui, como fizemos em nossa resposta à primeira objeção, devemos distinguir o consequente. Pois, se este for entendido no sentido de que nos justificados haveria algo — isto é, alguma ação ou coisa ou razão formal sobrenatural devida a eles e não simultaneamente e principalmente a Deus— que os diferenciaria dos não justificados e os faria sobressair acima deles, teremos que negar a consequência; pois neles não estaria isso e, além disso, declaramos que, se neles reconhecemos algo assim, tudo isso será um dom sobrenatural de Deus, quer eles cooperem nisso por meio de seu livre-arbítrio, quer não. Por isso, São Paulo (I Coríntios, IV, 7) diz com toda a razão: «Pois, quem é que te distingue...»; isto é, como autor e causa principal dos dons pelos quais superas outros e diferes deles. Daí que, em seguida, ele acrescente: «O que tens que não tenhas recebido? E se o recebeste, por que te vanglorias, como se não o tivesses recebido?». Mas, se o consequente for entendido no sentido de que nos justificados haveria algo sobrenatural que, não em termos absolutos, mas enquanto emanando do livre-arbítrio como parte de uma causa íntegra —e considerado desse modo poderia ser entendido como um concurso do livre-arbítrio—, procederia do próprio livre-arbítrio —e nisso se diferenciaria o justificado dos não justificados ou, mais precisamente, no próprio efeito sobrenatural considerado do mesmo modo, isto é, enquanto emanando do livre-arbítrio e enquanto na potestade do arbítrio estaria consentir naquele momento ou não fazê-lo, como define o Concílio de Trento e como atesta a experiência interior de qualquer um de nós—, então, nesse caso, teremos que admitir a consequência; mas nem São Paulo pretende negar tal coisa, nem ninguém pode negá-la sem prejuízo da fé católica. Certamente, por essa razão, quem é justificado e, uma vez alcançada a justiça, coopera com a graça e se torna merecedor de seu incremento, é digno de louvor e deverá ser honrado pelo Pai celestial com a beatitude sempiterna.

O Concílio de Trento (1547) definiu que a justificação inclui cooperação humana livre (Denzinger 1525, 1554). A citação de 1 Coríntios 4:7 enfatiza que até a capacidade de cooperar é dom divino, evitando a autoglorificação.A distinção entre 'justificado' e 'não justificado' alinha-se à doutrina católica de que a justiça infusa (não imputada) permite méritos sobrenaturais mediante a graça coadjuvante.

Em 'De spiritu et littera' (capítulos 33 e 34), Santo Agostinho questiona se a vontade de crer é um dom de Deus ou se vem do livre arbítrio que possuímos naturalmente. Ele argumenta que, se dissermos que a vontade de crer não é um dom de Deus, estaríamos contradizendo o Apóstolo Paulo, que nos lembra que tudo o que temos é um dom de Deus. Por outro lado, se afirmarmos que a vontade de crer é apenas um dom de Deus, os incrédulos poderiam usar isso como desculpa para não crer, alegando que Deus não lhes deu essa vontade. Agostinho resolve essa questão afirmando que Deus opera no homem o desejo de crer, mas o consentimento à vocação de Deus é uma tarefa da vontade humana. Ele enfatiza que a alma não pode receber os dons de Deus sem dar seu consentimento, e que, embora o que recebemos seja de Deus, o ato de receber depende de quem recebe. Agostinho também discute como o consentimento à tentação é um abuso do livre arbítrio e não pode ser atribuído a Deus, mas sim à maldade do pecador. No entanto, resistir ao pecado e vencê-lo deve ser atribuído a Deus, que ajuda e inclina o homem através da graça. Ele conclui que a liberdade do arbítrio permanece segura, pois é o homem quem decide consentir ou dissentir, mesmo com a ajuda de Deus.
Santo Agostinho (354-430 d.C.) foi um dos principais teólogos do período patrístico, cujas obras influenciaram profundamente a teologia ocidental, especialmente sobre graça e livre-arbítrio.O Concílio de Trento (1545-1563) foi um marco na Contrarreforma Católica, reafirmando doutrinas como a cooperação humana com a graça divina (Sessão VI, Cap. 5).O termo 'concurso universal' refere-se à doutrina de que Deus sustenta todas as ações criadas sem determinar especificamente cada ato livre.

19. Os autores que defendem a visão oposta, pressionados pela dificuldade de muitos argumentos que eles mesmos constroem e que, sem dúvida, não conseguem resolver, afirmam, entre outras coisas, que o homem que recebe os movimentos da graça preveniente — que, segundo eles, Deus não nega a nenhum pecador — e que, no entanto, não se converte, porque não lhe é concedido o auxílio eficaz, sem o qual não pode se converter e com o qual — uma vez que lhe foi oferecido — não pode resistir, mas necessariamente se converte, como digo, este homem seria culpado por não receber, a partir de então, o auxílio eficaz, por não ter progredido mais fazendo uso dos auxílios recebidos da graça. Eu gostaria de perguntar a esses autores se progredir mais no uso da graça preveniente é um bom uso do livre arbítrio que leva à justificação e se isso pode ocorrer sem outro auxílio eficaz de Deus anterior a esse ato do livre arbítrio e sem a motivação prévia e a determinação pela qual Deus direciona o livre arbítrio a realizar esse ato. Acredito que eles não negarão que é um bom ato do livre arbítrio e que leva à justificação. Mas, se admitirem que isso pode ocorrer sem o auxílio eficaz e sem a motivação prévia e a determinação de Deus, cuja eficácia deveria ser atribuída a Ele e não ao livre arbítrio, já estarão admitindo a influência do livre arbítrio sobre o ato bom que leva à justificação; mais ainda, dele dependerá que seja concedido ou não o auxílio eficaz para que se complete a justificação, mas sem que Deus predetermine esse ato, mas sim que se deva à determinação do arbítrio criado sobre si mesmo; consequentemente, contra eles se dirigem as três objeções que apresentam contra nossa opinião. Além disso, eles admitem que Deus não predetermina, nem predefine por meio de Sua influência e motivação

eficaz, todos os atos moralmente bons; segundo eles, Deus previu com certeza todos os atos e efeitos do livre arbítrio nessa predeterminação ou predefinição ou, mais precisamente, na vontade absoluta divina que os predetermina. Mas, se dizem que esse ato não pode ocorrer sem o auxílio eficaz de Deus e que, por um lado, na presença desse auxílio e da motivação eficaz, nosso arbítrio realizará necessariamente esse ato e, por outro lado, na ausência desse auxílio e dessa motivação, não poderá realizar esse ato, então não haverá nenhuma razão para considerar culpado nosso livre arbítrio por não progredir mais a fim de realizar esse ato, porque, sem outro auxílio prévio e eficaz e sem uma motivação, não estará em seu poder a realização desse ato em maior medida que o ato final pelo qual se completa a conversão do ímpio.
A 'graça preveniente' é um conceito agostiniano retomado pelo Concílio de Trento, significando a iniciativa divina que precede e habilita a resposta humana à salvação.A discussão sobre 'auxílio eficaz' versus 'graça suficiente' reflete o debate entre molinistas e tomistas sobre como a graça divina interage com a liberdade humana.

20. Agora, voltemos à opinião de Santo Agostinho e São Tomás, que é a mais comum entre os escolásticos, sobre a predestinação. Eles defendem que a predestinação ocorre sem a necessidade de auxílios eficazes por si mesmos ou de predefinições para os atos não maus em geral do livre-arbítrio, mas sim por meio de um concurso de Deus que é eficaz por si mesmo.
São Tomás de Aquino (1225-1274) foi o principal expoente da escolástica medieval, sintetizando teologia católica com filosofia aristotélica.A 'predestinação' aqui discutida refere-se ao debate sobre se a eleição divina depende da presciência dos méritos humanos (semi-pelagianismo) ou é totalmente gratuita (posição agostiniana).

Certamente, como fica claro pelo que já discutimos e como também ficará evidente à medida que avançamos nesta questão, apoiamos essa visão, na medida em que ela afirma que não há nenhuma causa ou razão para a predestinação em relação ao ato da vontade divina que completa a essência da predestinação. Ou seja, o ato pelo qual Deus decide conceder a alguns adultos, e não a outros, os meios pelos quais, segundo Ele prevê, alcançarão a vida eterna por meio de sua liberdade. Além disso, a predestinação também não depende de uma condição necessária relacionada ao uso previsto do livre arbítrio desses adultos. Pelo contrário, o fato de alguns serem predestinados e outros não depende apenas da vontade livre e misericordiosa de Deus, que deseja distribuir Seus dons unicamente por Sua livre vontade, sem negar a ninguém a ajuda suficiente para alcançar a salvação. Portanto, apoiamos essa visão, na medida em que ela sustenta que a predestinação não ocorre por causa da presciência do uso do livre arbítrio, ou seja, como se Deus decidisse predestinar ou distribuir Seus dons aos adultos com base na qualidade do uso previsto.
O conceito de 'presciência' (prescientia) na predestinação foi central nas controvérsias entre agostinianos e molinistas, relacionando-se à doutrina da 'ciência média' de Molina.A afirmação sobre 'ajuda suficiente' ecoa o ensino tridentino de que Deus não nega a graça necessária para a salvação a quem faz o que está ao seu alcance (DS 1536).

21. No entanto, muitos defendem essa visão da seguinte maneira: Deus, antes de qualquer conhecimento sobre como o livre-arbítrio seria usado no futuro — mesmo que fosse apenas hipotético

— e, portanto, sem saber como as pessoas escolheriam, decidiu escolher alguns homens e anjos para receber a salvação, enquanto excluiu outros. Ele fez isso para que sua bondade e misericórdia fossem reveladas nos eleitos, e sua justiça punitiva fosse mostrada nos demais. Além disso, Ele providenciou os meios para que os eleitos alcançassem a salvação, enquanto permitiu que outros caíssem no pecado e permanecessem nele até o fim, para que fossem justamente punidos e sua justiça fosse manifesta.
O parágrafo discute a doutrina da predestinação e reprovação divina, abordando o debate teológico entre a eleição incondicional (sem base na presciência do mérito humano) e a justiça de Deus. O conceito de 'livre-arbítrio' aqui se refere à capacidade humana de escolher, mas dentro da disputa sobre se Deus decreta a salvação independentemente das ações humanas. A menção à 'bondade e misericórdia' nos eleitos e 'justiça punitiva' nos reprovados ecoa Romanos 9:14-18, onde Paulo trata da soberania divina.

22. Cabe a outros decidir se Santo Tomás defende apenas o primeiro ponto — com o qual concordamos e que é a visão mais comum entre os escolásticos — ou se ele também defende o segundo ponto, o que, em nossa opinião, o tornaria excessivamente rigoroso. Embora suas próprias palavras — tanto em outros textos quanto nesta passagem, na resposta ao terceiro argumento, que já mencionamos — pareçam sugerir isso, talvez ele não tenha refletido sobre a predestinação e a reprovação de maneira tão rígida como alguns pensam. Não tenho dúvidas de que ele não as vê de forma tão severa quanto aqueles que defendem auxílios eficazes por si mesmos e predefinições por meio de uma ação divina eficaz, como fica claro pelo que ele diz em 'De veritate' (q. 6, a. 3) e em outros textos. No entanto, como desejamos concordar plenamente com este santo Doutor, seria muito satisfatório se alguém pudesse explicar seu pensamento de modo que ele defenda apenas o primeiro ponto, como também fazemos. Por nossa parte, vamos expor nossa interpretação da visão de Santo Tomás sobre essa questão e, em seguida, explicar o pensamento de Santo Agostinho.
Molina menciona Santo Tomás de Aquino (1225-1274), teólogo medieval central na escolástica, e a divergência sobre se sua doutrina da predestinação inclui a 'reprovação positiva' (Deus ativamente excluindo alguns) ou apenas a 'permissão' do pecado. A referência a 'auxílios eficazes' alude à graça eficaz tomista, que opera independentemente da cooperação humana, em contraste com a posição molinista de sinergia entre graça e liberdade.

23. Sobre a doutrina de Santo Agostinho, primeiro, é claro que, para ele, a causa da reprovação dos seres humanos é o pecado original, como discutiremos mais adiante. Segundo, embora a visão comum dos Padres da Igreja anteriores a ele fosse que a predestinação ocorria com base na presciência de Deus sobre como o livre arbítrio seria usado, Santo Agostinho, após examinar cuidadosamente essa questão durante a controvérsia pelagiana, argumentou corretamente que a predestinação não depende dessa presciência. Ou seja, Deus não concede os dons da graça e da predestinação com base em como Ele prevê que o livre arbítrio será usado. Em vez disso, Ele age exclusivamente por Sua livre vontade. Essa visão é apoiada por Santo Tomás de Aquino, pela maioria dos escolásticos e por nós mesmos. No entanto, essa posição, por ser nova na época e porque Santo Agostinho não esclareceu que a predestinação não ocorre sem a presciência do que o livre arbítrio faria em diferentes circunstâncias e com diferentes graus de auxílio divino, causou grande confusão entre os fiéis. Ele também não mencionou que Deus leva em consideração o uso futuro do livre arbítrio pelos anjos e humanos,

embora os dons da graça e da predestinação não sejam concedidos com base nessa previsão. Embora Santo Agostinho não negue isso, ele também não o afirma explicitamente. Essa omissão, naquela época, perturbou muitos fiéis, pois parecia sugerir uma visão severa que alguns defendem até hoje. Santo Agostinho (354-430) é citado no contexto de sua oposição ao pelagianismo (heresia que negava o pecado original e enfatizava o mérito humano). Agostinho argumentou que a predestinação é baseada na vontade soberana de Deus, não na presciência de méritos humanos (contra os semipelagianos). A 'heresia pelagiana' (séc. V) foi condenada no Concílio de Cartago (418) e em Éfeso (431).

Sobre a questão de se Santo Agostinho apoia o segundo ponto com sua opinião, apresentada de forma bastante severa, parece que podemos responder afirmativamente. Como já mencionamos em nossos comentários sobre a questão 19, artigo 6 (disputa 1), quando Santo Agostinho explica as palavras de 1 Timóteo 2:4, 'Ele quer que todos os homens se salvem', ele interpreta em várias obras que essas palavras não se referem a todos os homens de forma geral, mas apenas aos predestinados. No entanto, também podemos responder negativamente, pois Santo Agostinho não nega que Deus tenha uma presciência anterior a qualquer ato livre da vontade divina — e, portanto, anterior a toda predestinação e reprovação —, pela qual Deus sabe o que qualquer vontade criada faria, em virtude de sua liberdade, em qualquer hipótese e ordem de coisas. Isso é evidente pelas citações que fizemos de Santo Agostinho, tanto em outros lugares quanto em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13 (disputa 52). Por isso, não devemos duvidar de que, se consultássemos Santo Agostinho e Santo Tomás sobre essa questão, eles responderiam imediatamente que haveria predestinação e reprovação com essa ciência prévia, levando em conta o uso futuro do livre arbítrio, embora não de forma que Deus conceda os dons da graça e da predestinação com base na qualidade desse uso. Isso certamente elimina a rigidez e a severidade que essa visão poderia implicar e também tranquiliza o coração das pessoas.
A interpretação de 1 Timóteo 2:4 ('Deus quer que todos se salvem') é um ponto-chave na controvérsia: Agostinho restringiu 'todos' aos predestinados, enquanto outros teólogos (como os molinistas) defendem uma vontade divina universal condicionada à resposta humana. A discussão sobre 'presciência anterior' relaciona-se ao conceito molinista de 'ciência média', que integra a liberdade humana ao plano divino.

Por isso, se minha opinião sobre esse assunto tem algum valor, acredito que Santo Agostinho e São Tomás de Aquino — que seguiu os passos do primeiro —, com suas ideias, queriam apenas expressar o primeiro ponto, ao qual também aderimos de bom grado, seguindo a visão mais comum entre os escolásticos. No entanto, eles não perceberam o quanto a adição mencionada — que não negaram e nem teriam negado, se tivessem sido questionados sobre ela — poderia eliminar aquele aspecto cruel que não pretendiam. Essa adição é a ideia de que há predestinação e reprovação com base na presciência de como o livre-arbítrio será usado, levando em consideração esse uso da maneira que explicamos e que detalharemos mais adiante.
Santo Agostinho (Agostinho de Hipona, 354-430) foi um dos Padres da Igreja mais influentes no Ocidente, conhecido por suas obras sobre graça e predestinação. São Tomás de Aquino (1225-1274) foi um teólogo escolástico que sintetizou a teologia aristotélica com o cristianismo. Os 'escolásticos' referem-se a teólogos medievais que buscavam harmonizar filosofia e teologia. Predestinação é a doutrina que afirma que Deus elege certos indivíduos para a salvação eterna; reprovação refere-se à

decisão divina de permitir que outros sejam condenados, geralmente associada ao conceito de presciência divina do uso do livre-arbítrio.

No entanto, Santo Agostinho, de forma um pouco confusa, não se aprofunda nessa questão. À primeira vista, sua visão sobre a predestinação sugere que Deus não deseja que todos os homens sejam salvos de maneira geral, mas apenas os predestinados. Em várias partes de sua obra, como mencionamos em nossos comentários sobre a questão 19, artigo 6 (disputa 1), ele interpreta as palavras de São Paulo em 1 Timóteo 2:4 como se referindo apenas aos predestinados. No entanto, outros Padres da Igreja — tanto anteriores quanto posteriores a Santo Agostinho —, assim como os teólogos escolásticos em geral, não concordam com essa interpretação. Como já dissemos na disputa mencionada, eles explicam a passagem de São Paulo como se referindo a todos os homens de maneira geral, embora a salvação dependa da vontade condicionada de Deus, se não estivesse no poder dos próprios homens ou do primeiro pai. Além disso, embora Santo Tomás cite as explicações de Santo Agostinho, ele se inclina mais para a interpretação de João Damasceno sobre a vontade antecedente ou condicionada de Deus. Por isso, seria mais correto atribuir a Santo Agostinho, e não a Santo Tomás, a visão que torna a predestinação uma doutrina severa. Inclusive, em alguns momentos, o próprio Santo Agostinho adotou outra interpretação da passagem de São Paulo, referindo-a a todos os homens de maneira geral e à vontade condicionada de Deus. Por exemplo, em sua obra 'Ad articulos falso sibi impositos' (artigo 2), ele — ou quem quer que seja o autor — afirma: 'É preciso crer e confessar sinceramente que Deus quer que todos os homens se salvem, porque o Apóstolo, que defende essa ideia, insiste fortemente em orar por todos os homens, como é feito com piedade em todas as igrejas. Muitos perecerão por sua própria culpa, mas a salvação de outros será um dom de seu Salvador, pois a justiça de Deus não é responsável pela condenação do culpado; a justificação do culpado, no entanto, será resultado da graça inefável de Deus'. Em 'De Spiritu et Littera' (capítulo 33), Santo Agostinho repete essa mesma explicação.
A passagem de I Timóteo 2:4 ('Deus quer que todos os homens se salvem') foi central nos debates sobre predestinação. João Damasceno (675-749), um teólogo oriental, distinguiu entre a 'vontade antecedente' (desejo condicional de salvação universal) e 'vontade consequente' (decreto divino considerando as ações humanas). A 'vontade condicionada' mencionada reflete a ideia de que a salvação depende da resposta humana à graça.

Por outro lado, Santo Agostinho — ou quem quer que seja o autor — em 'Ad articulos sibi falso impositos' (artigo 2) afirma que a predestinação acontece com base na presciência de Deus sobre o uso do livre arbítrio e considerando esse uso. Isso é citado em 'Quaest. XXIII', capítulo 4 (sobre Nabucodonosor): 'Aqueles de quem se diz: Eles saíram de nós, mas não eram dos nossos. Se fossem dos nossos, teriam permanecido conosco; saíram por sua própria vontade e caíram por sua própria vontade. Eles não foram predestinados, porque Deus previu sua queda; mas, se tivessem a intenção de se arrepender e viver em santidade e virtude, teriam sido predestinados. Por isso, a predestinação de Deus é a razão pela qual muitos não caem, mas ela não faz ninguém cair.'
A citação 'De nós saíram, mas não eram dos nossos...' é uma referência a 1 João 2:19, aplicada aqui ao contexto da perseverança dos eleitos. Nabucodonosor, rei babilônico mencionado no livro de Daniel, é citado como exemplo de queda e restauração, ilustrando a relação entre livre-arbítrio e presciência divina.

24. Por tudo isso, fica claro que a visão sobre a predestinação, no segundo aspecto que discutimos, não deve ser associada a Santo Agostinho ou a São Tomás de Aquino. Ambos afirmam claramente que Deus deseja, de modo geral, que todos os seres humanos sejam salvos, desde que a salvação não dependa exclusivamente do poder humano.

Embora esses dois Padres tenham se inclinado para essa opinião, com todo o respeito que lhes é devido, essa visão não deve ser aceita no que diz respeito ao segundo ponto. Não é surpreendente que, entendida dessa forma, muitos considerem essa opinião excessivamente severa e incompatível com a bondade e clemência divinas. Isso porque, segundo essa visão, muitos adultos seriam condenados — não apenas excluídos da vida eterna e privados dos dons da graça, mas também destinados a sofrer tormentos eternos e cruéis — simplesmente porque Deus não os teria predestinado desde a eternidade. Que tipo de justiça — sem mencionar bondade ou clemência — poderia permitir que Deus, sem considerar o uso do livre arbítrio, escolhesse e predestinasse apenas alguns indivíduos desde a eternidade, deixando inúmeros outros sem escolha ou predestinação, sabendo que eles seriam condenados? Principalmente ou exclusivamente para que Ele tivesse alguém a punir e assim exaltar Sua justiça punitiva? Da mesma forma, que tipo de equidade, bondade e clemência poderiam exigir que, apenas pela vontade divina e sem considerar o uso do livre arbítrio, Deus decidisse predestinar alguns e condenar outros? Isso parece mais característico de alguém duro, feroz e cruel, e não do Príncipe da misericórdia, fonte de toda consolação, bondade e piedade. Dessa forma, em vez de ser exaltada, a justiça divina é obscurecida. Já discutimos isso com mais detalhes em nossos comentários sobre a questão 23, artigo 3, ao tratar da permissão dos pecados.
O parágrafo aborda o debate teológico sobre predestinação e reproprobação, destacando críticas à visão de que Deus escolheria alguns para salvação e outros para condenação sem considerar o livre-arbítrio. Isso reflete tensões históricas entre correntes como o agostinianismo (ênfase na soberania divina) e posições que valorizam a liberdade humana, comum na escolástica tardia e na controvérsia De Auxiliis.

25. Além disso, essa opinião não está de acordo com as Sagradas Escrituras. Se Deus, por Sua única vontade e para mostrar Sua misericórdia e justiça punitiva, decidiu desde a eternidade quem seria salvo e quem seria condenado, sem considerar o livre arbítrio das pessoas ou anjos, ou qualquer outra coisa sobre eles, então como podemos entender que Deus deseja que todos sejam salvos e que todos alcancem a felicidade eterna? Como explicar que, em Ezequiel 18:23, Deus diz que não quer a morte do ímpio, mas que ele se converta e viva? E por que as Escrituras convidam todos, sem exceção, a se arrependerem e alcançarem a vida eterna? Se essa visão fosse verdadeira, esses convites e repreensões divinos pareceriam falsos e zombeteiros para aqueles que não são predestinados, o que seria indigno da bondade e majestade de Deus, além de blasfemo. Aqueles que defendem essa opinião não conseguem explicar esses trechos bíblicos sem distorcê-los. A passagem de Romanos 9:11-23, que eles usam como base, deve ser interpretada de forma diferente, como mostraremos na disputa 4. Além disso, essa visão pode levar as pessoas ao desânimo, à indiferença e até ao desespero, em vez de inspirá-las a amar e respeitar a Deus. Também não vejo como conciliar a liberdade do nosso arbítrio, que experimentamos e que as Escrituras ensinam claramente, com essa ideia de predestinação. Não é de admirar que

Cayetano, ao seguir essa opinião, admita que não sabe como conciliar a liberdade do arbítrio com a predestinação divina, embora ele afirme acreditar em ambas.
Molina cita Ezequiel 18:23 e Romanos 9:11-23, centrais no debate sobre a vontade salvífica universal de Deus. A menção a Cayetano (Tommaso de Vio, cardeal e teólogo tomista do século XVI) refere-se à sua dificuldade em conciliar livre-arbítrio e predestinação, ilustrando a complexidade dessa discussão no contexto pós-Reforma. A crítica a 'fingimentos' nas Escrituras alude aos debates sobre a sinceridade dos apelos divinos na teologia reformada.

Além disso, tudo isso teria muito mais força se fosse afirmado que a predestinação ocorre por meio de auxílios que são eficazes por si mesmos ou por meio de predefinições direcionadas a todos os atos que não são malvados, através de uma cooperação divina que é eficaz por si mesma, como é evidente por si só.

# Seção VII: Deus determina o consentimento ou a recusa de nossa vontade? Complemento da seção anterior

1. Com base no que discutimos na seção anterior, especialmente após refutar as três objeções apresentadas, é hora de resolver a questão atual. Aqui, não estamos falando apenas sobre o consentimento ou a rejeição de ações sobrenaturais, mas também de ações naturais. Embora pudéssemos ter introduzido essa questão antes, achamos melhor adiá-la até agora, para que possamos respondê-la com mais facilidade, considerando tudo o que já discutimos. Para evitar que a seção anterior se tornasse muito longa e cansativa, separamos essa questão dela. Reconheço que muitos podem achar essa discussão desnecessária, já que já falamos sobre isso várias vezes. No entanto, após a primeira edição desta obra, descobri que alguns, ao criticar minha doutrina, apresentam certos argumentos como irrefutáveis. Por isso, decidi incluir essa questão, aproveitando a oportunidade para esclarecer ainda mais o que já foi dito.

Portanto, alguns defendem que a resposta é sim.

2. Primeiro: Porque Deus transforma nossas vontades; portanto, Ele ainda mais determina nosso consentimento ou recusa. Explicação: É mais difícil transformar as vontades do que determiná-las, porque a transformação envolve uma mudança de um extremo para outro, enquanto a determinação ocorre a partir de uma posição intermediária e de indiferença.
O parágrafo aborda a relação entre a graça divina e o livre-arbítrio, tema central no debate teológico entre molinistas e tomistas. A 'conversão das vontades' refere-se à ação de Deus em transformar a disposição humana para o bem, enquanto 'determinar o assentimento' alude à doutrina da predeterminação. Molina argumenta que Deus coopera com a vontade humana sem anular sua liberdade, uma característica distintiva de sua teoria do *concursus divinus* (concurso divino).

3. Em segundo lugar: Deus é a causa da decisão que ocorre na vontade, porque sem Ele nada acontece; portanto, Ele determina a vontade e seus atos. Não importa se alguém argumenta que essa conclusão é enganosa, assim como também não se pode dizer: Deus realiza o ato de merecer, de comer, de falar ou

de blasfemar; portanto, Ele merece, come ou blasfema. Na verdade, a lógica não é a mesma, porque essas ações envolvem uma paixão e uma imperfeição que são incompatíveis com Deus; mas determinar a vontade não envolve nada que seja incompatível com Deus, que determina as vontades criadas, pelo menos as dos bem-aventurados.
Aqui, Molina discute a causalidade divina como fonte primária de todos os atos, distinta da causalidade secundária humana. A referência a 'sem Ele nada se faz' ecoa João 15:5. O exemplo de 'merecer, comer, falar ou blasfemar' ilustra a distinção entre ação divina geral (sustento da criação) e ações específicas com implicações morais. A menção aos 'bem-aventurados' remete à visão tradicional da vontade perfeita dos santos no céu, totalmente alinhada com Deus.

4. Em terceiro lugar: Deus age junto com a vontade, influenciando o efeito ao mesmo tempo que a vontade. Portanto, por que não se pode dizer que, com essa influência, Ele também determina a própria vontade, pelo menos com uma prioridade natural?
Molina desenvolve aqui o conceito de *scientia media* (ciência média), base do molinismo: Deus conhece como as vontades livres responderiam a diferentes graças, determinando sua influência com base nesse conhecimento. A 'prioridade de natureza' refere-se à lógica da ação divina antecedente (não temporal) que possibilita o ato livre humano, preservando tanto a soberania divina quanto a liberdade criatural.

Demonstração: Não há nenhum problema em Deus determinar a vontade junto com ela, assim como Ele também realiza a ação da vontade junto com ela.
O conceito de Deus determinando a vontade humana juntamente com a autodeterminação livre é central na teologia molinista. Isso se relaciona com a doutrina da 'concurso divino', onde a causalidade divina e a liberdade humana coexistem sem contradição, um dos pilares do pensamento de Molina contra o determinismo calvinista e o baianismo.

5. Em quarto lugar: Ou o impulso que leva a vontade a se decidir e a produzir o efeito é algo distinto ou é o mesmo e idêntico. Se for distinto, assim como dizemos que Deus produz o efeito ao mesmo tempo que a vontade, por que não dizemos também que Ele determina a vontade ao mesmo tempo que ela se determina a si mesma? Se for o mesmo e idêntico, assim como afirmamos que, por meio desse impulso, Deus produz o efeito junto com a vontade, por que não dizemos também que Ele determina a vontade junto com ela?
A distinção entre influxo divino e autodeterminação reflete o debate sobre a 'ciência média' (scientia media) de Molina, que busca harmonizar a presciência divina com a liberdade humana. O termo 'influxo' remete à ação divina nas causas secundárias, tema debatido na Controvérsia De Auxiliis entre jesuítas e dominicanos no século XVI.

6. Em quinto lugar: Assim como a vontade, sem perder sua liberdade, se decide por si mesma, também não é absurdo afirmar que Deus a determina livremente junto com ela.

7. Demonstração: O que Deus pode realizar por meio de causas secundárias, Ele também pode realizar sozinho.

O princípio das 'causas secundárias' é fundamental na escolástica tardia. Molina argumenta que Deus, como causa primária, pode operar diretamente ou através de instrumentos criados (causas secundárias), baseando-se em distinções tomistas reinterpretadas (Summa Theologiae I, q.105).

8. Em sexto lugar: Como é possível que o apoio universal de Deus, pelo qual Ele atua simultaneamente com a vontade humana para produzir um mesmo efeito, seja a causa que determina a vontade? Afinal, parece que esse apoio universal é, na verdade, determinado pelo apoio específico da vontade humana, já que é próprio do específico determinar o universal, e não o contrário.
O termo 'concurso universal divino' refere-se à doutrina de que Deus coopera com todas as ações criadas, sustentando-as em existência. Já o 'concurso especial da vontade' alude à ação específica da vontade humana em determinar seus atos. Molina debate aqui a relação entre a causalidade divina (universal) e a liberdade humana (especial).A discussão reflete o contexto histórico do debate molinista (séc. XVI) sobre a conciliação entre a presciência divina e o livre-arbítrio, opondo-se às correntes tomistas e calvinistas.

9. Demonstração: O concurso universal é a própria vontade divina na medida em que depende da causa primeira. E a vontade, de acordo com nossa doutrina, é a própria decisão da vontade. Por isso, parece necessário afirmar que esse concurso é a decisão da vontade e não a causa da decisão da vontade. Portanto, é preciso estabelecer que há uma influência prévia de Deus, que seria a causa da decisão da vontade e que determinaria a vontade junto com ela mesma.
'Inflúxo prévio de Deus' é um conceito-chave em Molina, referindo-se à ação divina antecedente que habilita a vontade humana a escolher livremente, sem determinar suas decisões. Isso diferencia-se do 'concurso simultâneo' (ação divina concomitante aos atos humanos).

10. A favor dessa opinião, cita-se Santo Tomás (Contra gentes, livro 3, capítulo 90; Suma Teológica, I, q. 23, art. 1 ad primum), como se ele sustentasse que Deus, o Ser Supremo, determina todos os atos positivos da vontade, incluindo os maus. 11. Além do que dissemos na disputa anterior em resposta às três objeções apresentadas nela e em diferentes lugares anteriormente, vamos apenas recordar o seguinte. Em primeiro lugar: que um ato seja livre não implica uma nova razão formal no próprio ato, mas o denominamos 'livre' quase por denominação extrínseca, ou seja, a partir da liberdade que possui a potência que o produziu livremente. De fato, que uma potência seja livre não implica outra coisa senão a capacidade de realizar ou não indiferentemente um ato aqui e agora, ou também a capacidade de realizar ou não o ato contrário, no caso de que, com respeito a esse ato, essa potência não só possua liberdade de contradição, mas também de contrariedade. Assim, embora a vontade por si mesma e por sua essência seja uma potência dirigida a querer aquilo em que brilha o bem e a desprezar e não querer aquilo em que se percebe o mal — do mesmo modo que a visão é a potência de ver e o entendimento a potência de entender —, no entanto, a liberdade de vontade que há nela formalmente implica a posse de potência para querer ou não querer de tal modo que nela mesma esteja, quando quer alguns bens, não querê-los — refreando ou não realizando o ato — ou também rejeitá-los ou refrear esse ato, sem que a visão, o entendimento ou as demais potências não livres possam fazer algo assim, porque, quando realizam seus atos, nelas não está não realizá-los, mas, pelo contrário, os realizam nesse momento por necessidade de natureza.

Santo Tomás de Aquino (1225-1274) foi teólogo medieval cujas obras como 'Suma Teológica' fundamentaram a escolástica. Sua posição sobre Deus como causa primária de todos os atos (incluindo os maus, embora não como autor do mal) foi reinterpretada no debate sobre livre-arbítrio.'Ato livre' é definido aqui como aquele que emana da 'liberdade de contradição' (poder agir ou não) e 'liberdade de contrariedade' (poder escolher entre opostos), distinto de faculdades naturais (como a visão) que agem por necessidade.

A liberdade da vontade consiste na capacidade de escolher ou não escolher algo. Isso significa que a vontade não é forçada pela natureza a agir de uma determinada maneira, mas tem o poder de decidir não agir. Quando falo que a vontade não age por necessidade natural e, portanto, pode optar por não agir, estou me referindo a uma característica intrínseca da vontade. Essa característica se aplica a quase todos os objetos da vontade e a diferencia de outras capacidades que não são livres.
Molina distingue a vontade livre (que opera sem 'necessidade da natureza') de outras potências humanas. Isso reflete sua ênfase na indiferença radical da vontade, onde mesmo diante do bem aparente, ela mantém capacidade de recusa.

Por isso, é fácil entender que, assim como quando a vontade pode querer e não quer, porque não realiza o ato de escolha que poderia realizar, dizemos que ela não quer livremente e, portanto, essa falta de escolha é livre e a chamamos assim pela liberdade da vontade, já que ela não quer de uma maneira que poderia querer —e, por isso, dizemos que é um pecado de pura omissão e verdadeiramente livre—, da mesma forma, quando a vontade realiza o ato que poderia não realizar, dizemos que esse ato é livre, mas não por alguma liberdade que exista nele, mas pela liberdade da vontade que permite não realizá-lo, mesmo quando o realiza.

Portanto, a liberdade de um ato realizado livremente não está no próprio ato, mas na vontade que o realizou de forma livre, ou seja, na capacidade de escolher realizá-lo ou não. É por essa capacidade, que podemos chamar de quase externa, que dizemos que o ato é livre, sem que haja no próprio ato outra razão formal para chamá-lo de 'livre'. Além disso, o fato de o ato ser realizado livremente é uma condição sem a qual não haveria razão para virtude ou vício, nem para mérito ou demérito, nem para algo digno de louvor ou censura, recompensa ou castigo.

Com base no que foi explicado, podemos entender que, embora os atos sobrenaturais do livre-arbítrio venham da vontade humana e da graça que age primeiro (chamada graça preveniente), e que essa graça também atua como uma força cooperante, ajudando o livre-arbítrio a realizar esses atos, há uma diferença importante. A graça, por si só, age de acordo com sua natureza e não envolve liberdade. Portanto, esses atos são sobrenaturais porque vêm da graça, mas isso não os torna livres. Eles são livres porque vêm da vontade humana, que poderia escolher não agir. No entanto, o fato de serem livres não os torna sobrenaturais por si só.
O termo 'graça preveniente' refere-se à graça divina que precede a decisão humana, preparando a vontade para responder a Deus. Já 'graça cooperante' indica a colaboração entre a graça divina e a liberdade humana na realização de atos sobrenaturais, um conceito central na teologia molinista.

12. Em segundo lugar: Como mencionamos parcialmente em nossos comentários à questão 14, artigo 13 (disputa 33), as capacidades naturais e as livres se diferenciam porque as naturais são determinadas por si mesmas e por sua própria natureza a realizar suas ações. Por exemplo, o calor aquece, o frio esfria, a visão vê, e assim por diante. Por isso, quando todas as condições necessárias para agir estão presentes, essas capacidades não podem evitar realizar suas ações. Essa determinação vem de Deus, mas não de outra forma senão através das próprias naturezas dessas capacidades, que Deus criou e determinou para agir.
Molina contrasta 'potências naturais' (determinísticas, como o calor) com 'potências livres' (livre-arbítrio). Isso reflete seu debate com o tomismo sobre a relação entre liberdade humana e graça divina. A referência à 'questão 14, artigo 13' alude à estrutura escolástica de sua obra, comum em disputas teológicas do século XVI.

No entanto, embora as capacidades livres, como a vontade dos anjos e dos humanos, tenham o poder de escolher ou rejeitar, elas não são naturalmente obrigadas a agir de uma maneira específica. Isso significa que, mesmo quando todas as condições necessárias para uma escolha estão presentes, essas capacidades não são forçadas a agir por uma necessidade natural, e, portanto, podem optar por não agir. A liberdade dessas capacidades, ou o controle sobre suas ações, assim como a possibilidade de que essas ações sejam boas ou más, merecedoras de recompensa ou punição, vem do fato de que, mesmo com todas as condições necessárias para agir presentes, elas podem escolher não agir ou, em relação ao mesmo objeto, podem escolher querer antes de não querer, ou o contrário. É por isso que, com todas as condições necessárias para agir presentes, são elas mesmas que decidem agir e escolher querer antes de não querer, ou vice-versa; isso se deve à natureza inata da vontade, que Deus criou livre e no controle de suas ações, à imagem e semelhança da própria vontade divina.
O conceito de 'potências livres' refere-se à capacidade da vontade humana e angélica de escolher entre volição (querer) e nolição (não querer), refletindo a doutrina do livre-arbítrio. A referência à criação da vontade 'à imagem e semelhança da vontade divina' alude à antropologia teológica baseada em Gênesis 1:26-27, onde o ser humano é criado com autonomia moral.

13. É importante destacar que, embora os dons da graça ajudem nossa vontade a realizar ações sobrenaturais, atraindo-a e motivando-a a consentir ou a agir em conjunto com o livre-arbítrio, eles não forçam nem determinam esse consentimento. Pelo contrário, a própria vontade, uma vez motivada e auxiliada dessa forma, age, consente, coopera e se decide por sua própria liberdade, podendo não apenas recusar o consentimento, mas também discordar, conforme ensina o Concílio de Trento. No entanto, como esse consentimento e cooperação da vontade são ações naturais que só se tornam sobrenaturais quando os dons da graça atuam simultaneamente, podemos dizer que, por meio de sua influência e cooperação, os dons da graça direcionam a vontade para um tipo diferente de ação sobrenatural. Mas isso não significa que a graça força ou determina a vontade a agir; ela simplesmente coopera e influencia imediatamente, permitindo que a vontade participe de uma ação sobrenatural distinta.
O Concílio de Trento (1545-1563) foi um marco da Contra-Reforma católica, reafirmando a sinergia entre graça divina e livre-arbítrio humano. Molina aqui se alinha à posição tridentina de que a graça não anula a liberdade, mas coopera com ela, evitando o determinismo protestante e o pelagianismo.

14. Em terceiro lugar: Como mostramos claramente na disputa 33, com o mesmo envolvimento de Deus e do livre arbítrio que produz um ato natural do livre arbítrio, esse mesmo ato também pode, sem qualquer outro envolvimento, ser considerado como virtude ou vício, e como mérito ou demérito. Isso é verdade tanto se essas coisas são apenas conceitos da mente, como se as qualidades de virtude e vício são reais e formalmente distintas desses mesmos atos por sua natureza.

15. Em quarto lugar: Não negamos que Deus tenha o poder de influenciar e direcionar nossa vontade para realizar o ato que Ele deseja, como já explicamos em nossos 'Comentários sobre a primeira parte da segunda parte de São Tomás' (questão 6) e como afirmamos no final da disputa 21. Além disso, nesses e em outros lugares, acrescentamos, primeiro, que seria contraditório Deus usar esse poder para levar nossa vontade ao pecado, pois isso vai contra Sua bondade infinita. Segundo, que, em geral, Deus não força a vontade humana, mas, através de Seus dons e ajuda, a estimula, inclina e atrai suavemente, de modo que, mantendo plenamente a liberdade, a vontade deseje e realize o que Ele quer que deseje e realize. Como lemos em Provérbios 21:1: 'O coração do rei está nas mãos de Deus, que o dirige para onde Lhe agrada.'
A citação de Provérbios 21:1 exemplifica a visão molinista da 'confluência' entre soberania divina e liberdade humana: Deus orienta sem coercer. A menção aos 'Commentaria in primam secundae S. Thomae' mostra o diálogo de Molina com Tomás de Aquino (1225-1274), cuja 'Suma Teológica' fundamentou grande parte da teologia medieval sobre a vontade.

16. Resposta ao primeiro argumento: Se aceitarmos que Deus converte nossas vontades, devemos negar a conclusão se entendermos que Ele faz isso por meio de Sua graça preveniente e excitante, e por outros auxílios, atraindo e incitando nossas vontades à conversão. Depois que Deus as preparou e incitou dessa maneira, e elas deram seu consentimento, Ele influencia simultaneamente por meio desses mesmos dons de graça, junto com nossas vontades, nos atos de conversão, como já explicamos ao longo desta obra. Isso não significa que Deus determine nossas vontades ao consentimento por meio da graça, como explicamos várias vezes, mas apenas que Ele incita e atrai. Dessa premissa, explicada corretamente, não se segue que Deus determine nossas vontades para o consentimento ou o dissenso em relação a atos puramente naturais. Da mesma forma, dessa premissa também não se segue que Deus determine nossas vontades a realizar atos pecaminosos, pois o arbítrio humano é o único responsável por esses atos serem contrários à lei de Deus e à razão, ou pela infâmia do pecado. Afirmar tal coisa seria um erro evidente em matéria de fé e uma blasfêmia contra Deus, o Ótimo Máximo, como é claro a partir de tudo o que dissemos em nossos comentários à questão 14, artigo 13 (desde a disputa 31 até a 53) e à questão 19, artigo 6 (disputa 3).
Os termos 'graça preveniente' e 'graça excitante' referem-se a conceitos molinistas. A graça preveniente é a ação divina que antecede a decisão humana, preparando o coração para a conversão. A graça excitante é aquela que 'incita' a vontade a responder positivamente a Deus, sem determiná-la.A negação de que Deus determine atos pecaminosos está alinhada com a doutrina ortodoxa cristã, que atribui a responsabilidade moral ao ser humano, preservando a bondade divina.

Sobre a demonstração da consequência, é importante entender que, em geral, a conversão não acontece porque a vontade decide aderir a algo de forma ativa e persistente, concordando ou discordando de algo. Em vez disso, a conversão ocorre por causa de uma culpa passada, que já terminou, ou, em alguns casos, apenas por não ter feito algo que era necessário e que seria considerado uma falta grave. Mesmo que a conversão fosse causada por uma culpa que continuasse até o momento da conversão — como no caso de São Paulo, que estava em um caminho de pecado até que uma luz do céu o cercou, e ele ouviu uma voz perguntando: 'Quem és, Senhor?' —, ainda assim, a conversão só aconteceria por meio dos dons e ajudas divinas que convidam e atraem a vontade a concordar. No entanto, a vontade sempre teria a liberdade de aceitar ou recusar esse convite e, assim, decidir se concorda ou não, como já discutimos sobre a conversão de São Paulo na disputa 53 mencionada.
A conversão de São Paulo (Atos 9) é um exemplo clássico de ação divina que respeita a liberdade humana. O 'intervalo' mencionado refere-se ao diálogo entre Paulo e Cristo durante a visão, destacando que a resposta humana (consentimento) é essencial mesmo em experiências sobrenaturais.

Portanto, ao explicar essa questão, devemos afirmar que, embora a conversão da vontade seja mais difícil do que a decisão da vontade em atos comuns, a decisão da vontade em ambos os casos vem da própria vontade. Isso acontece quando, por sua liberdade, a vontade se aplica e decide livremente a concordar ou discordar, como já mencionamos. Essa decisão não vem de uma determinação de Deus por meio de Sua onipotência, embora isso esteja dentro do poder divino. Se fosse assim, o ato não seria livre, mas necessário por parte da nossa vontade. Consequentemente, não haveria razão para considerar virtude ou vício, mérito ou demérito, e nem seria um ato verdadeiramente humano. O argumento pressupõe que a conversão ocorre porque Deus aplica e determina a vontade para que ela concorde com a graça que a convida e chama, mas isso é falso.

17. Resposta ao segundo argumento: Se o antecedente também se refere à decisão da vontade para o ato pecaminoso, não apenas é falso, mas também é errado em questões de fé, como é evidente pelas discussões que citamos anteriormente. Quanto à demonstração — ou seja, sem Ele nada se faz —, devemos dizer que isso é verdadeiro em relação a qualquer ação e entidade real ou a qualquer razão formal real de uma ação ou entidade real; no entanto, a decisão da vontade para o ato pecaminoso é o próprio ato ou ação pecaminosa que simultaneamente vem de Deus — influenciando-a com Sua cooperação geral — e do livre-arbítrio ou vontade humana — influenciando com sua cooperação específica —, como duas partes de uma única causa completa desta ação, como já explicamos várias vezes; no entanto, a decisão da vontade é esta ação, mas não em termos absolutos, mas considerada de maneira precisa enquanto vem da vontade humana; de fato, desta forma pode-se considerar uma influência, cooperação ou consentimento da vontade humana sobre esta ação ou ato pecaminoso e, visto que esta influência e consentimento vem da vontade de tal modo que em seu poder estaria refreá-lo ou, mais ainda, escolher o dissenso contrário, dizemos que é uma decisão livre da vontade para esta ação pecaminosa; agora, se considerarmos esta ação de maneira precisa enquanto vem de Deus, dizemos que é uma influência geral e uma cooperação de Deus como causa universal desta ação. Portanto, visto que, nesta ação, a influência geral de Deus sobre ela e a influência específica do livre-arbítrio não se distinguem formalmente, mas apenas quando se considera a relação da ação com os diversos princípios dos quais vem por causalidade parcial e de modo distinto, como já explicamos em

diferentes ocasiões, daí se segue que, como a vontade humana se decide a influir e cooperar de maneira específica nesta ação, não haveria uma ação ou razão formal da ação vinda da vontade humana e não simultaneamente de Deus. Acrescente-se também que a decisão da vontade humana não ocorre sem Deus, mas não porque sua existência dependa de uma influência de Deus sobre a vontade pela qual a aplicaria e determinaria ao consentimento, mas porque depende de uma influência universal de Deus — junto com a vontade — sobre esta mesma ação, como já explicamos em nossos comentários à questão 14, artigo 13 (disputa 26).
A frase 'sem Ele nada se faz' alude à doutrina do concurso divino: Deus sustenta todas as ações (incluindo as livres), mas não é autor do pecado. O 'concurso geral' é a cooperação de Deus como causa primeira, enquanto o 'concurso particular' refere-se à ação humana como causa segunda.

Se essa condição anterior não se refere a uma decisão da vontade em direção ao pecado, mas apenas a outras ações, será necessário responder da mesma forma tanto à condição quanto à sua explicação, e em ambos os casos pela mesma razão. Embora essa decisão possa ser atribuída, de certa forma, ao Criador da natureza, já que essa capacidade de escolha livre foi concedida por Ele ao livre-arbítrio — porque não é um uso indevido do livre-arbítrio, como ocorre no caso de uma decisão em direção ao pecado — e porque o próprio Criador frequentemente ajuda e incentiva o livre-arbítrio a tomar essa decisão por meio de Seus dons e auxílios; no entanto, em última análise, essa decisão deve ser atribuída ao próprio livre-arbítrio, como já mencionamos.
O termo 'livre arbítrio' refere-se à capacidade humana de escolher entre alternativas morais, tema central na teologia molinista. Molina defendia que a liberdade humana coexiste com a presciência divina através de sua teoria do 'conhecimento médio', onde Deus conhece as escolhas livres em contextos hipotéticos.

Sobre o último ponto deste argumento, devemos afirmar que, embora Deus não tenha dificuldade em direcionar as vontades criadas para o bem e, no céu, as direcione ou obrigue a amá-lo por meio da visão beatífica, quando o objeto não é o bem infinito visto com total clareza, Ele não as direciona. Em vez disso, Ele as deixa livres para que se determinem em seus atos, conforme exige a natureza e a liberdade dessas vontades.
A 'visão beatífica' (visio beatifica) é um conceito teológico que descreve a contemplação direta de Deus no céu, considerada a plenitude da felicidade eterna. A menção de Deus determinar as vontades no céu alinha-se com doutrinas como a perseverança final dos santos. Referências bíblicas associadas à visão beatífica incluem 1Jo 3:2 e 1Co 13:12.

18. Resposta ao terceiro argumento: Se aceitarmos a premissa inicial e entendermos o termo 'efeito' como incluindo tanto a ação da vontade quanto seu resultado, devemos afirmar que a conclusão não é verdadeira. Isso porque uma determinação externa da vontade em relação ao seu ato, à cooperação ou ao consentimento eliminaria a liberdade da vontade em relação a esses atos.

19. Quanto à demonstração, devemos negar sua premissa inicial, porque realizar uma ação em conjunto com a vontade, como uma causa parcial que, sem a vontade, não seria suficiente para realizá-la, não

elimina a liberdade da vontade em relação a essa ação. No entanto, determinar que a vontade conceda seu consentimento implica eliminar a liberdade da vontade.
O termo 'causa parcial' indica a cooperação entre a ação divina e a liberdade humana, evitando o determinismo absoluto. Isso reflete a posição molinista de 'concursus simultaneus', onde Deus atua com a vontade humana sem suprimir sua liberdade, diferindo do baianismo e jansenismo que enfatizavam a graça irresistível.

Se dizemos que, mesmo com a cooperação de Deus ocorrendo ao mesmo tempo que a vontade em sua decisão, a vontade ainda tem liberdade para decidir ou não, porque essa cooperação de Deus não é a causa completa da decisão da vontade, mas apenas uma parte, então precisamos afirmar que, mesmo com essa cooperação de Deus —que tem prioridade natural— na decisão da vontade para o consentimento, a vontade ainda pode não se decidir e não consentir. Isso significa que essa ação ou cooperação não determinam a vontade, pois ainda depende da vontade decidir ou não e consentir ou não. Portanto, essa ação e cooperação de Deus não resultam em uma decisão da vontade. Além disso, não é necessária uma decisão além do concurso geral de Deus —que ocorre imediatamente junto com a vontade em sua ação— e além do influxo da graça preveniente e cooperante com a vontade em suas ações sobrenaturais, principalmente porque é a vontade que decide por si mesma. Da mesma forma, a decisão da vontade não é uma ação da vontade em sua totalidade, mas é a própria ação enquanto considerada como um influxo apenas da vontade, que chamamos de 'decisão da vontade', na medida em que a vontade influencia, coopera e consente de tal maneira que está em seu poder não influenciar, nem cooperar, nem consentir dessa forma. Portanto, não devemos falar de outra coisa senão da cooperação de Deus na decisão da vontade junto com ela mesma.
O conceito de 'graça preveniente' refere-se à graça divina que precede a decisão humana, preparando a vontade para o consenso. Essa ideia está associada à teologia arminiana e molinista, enfatizando a cooperação entre a liberdade humana e a ação divina. O 'concurso geral de Deus' indica a doutrina escolástica de que Deus sustenta todas as ações criadas, operando com a criatura sem anular sua liberdade.

20. Se no quarto argumento estamos falando sobre a influência que determina a vontade e produz o efeito, e se questiona se essa influência é uma só e idêntica ou se são distintas, devemos afirmar que é uma só e idêntica. Chamamos isso de 'determinação da vontade', pois a vontade tem a capacidade de não agir, de se conter ou de escolher a influência oposta, como já mencionamos. Quando se argumenta: 'Assim como dizemos que, por meio dessa influência, Deus produz o efeito ao mesmo tempo que a vontade, por que não dizemos também que Ele determina a vontade junto com ela?', devemos negar que, por meio dessa influência, Deus produza o efeito junto com a vontade. Isso porque, em termos de natureza, a influência de Deus sobre a ação e seu resultado é diferente da influência da vontade, como já explicamos várias vezes. Além disso, a influência de Deus sobre a ação é direta sobre a própria ação, e não sobre a vontade. Ele influencia a ação porque a vontade se move em direção a ela. Mas, se a influência de Deus tivesse que ser aplicada para determinar a vontade, ela teria que ser direta sobre a vontade, para que esta se movesse e decidisse consentir ou se determinar a oferecer seu consentimento.
Luis de Molina desenvolve aqui sua visão sobre a 'ciência média' (scientia media), central no molinismo. Ele argumenta contra os dominicanos (como Domingo Báñez) na controvérsia De Auxiliis,

que defendiam uma graça eficaz intrínseca. A distinção entre influência divina e humana na ação livre reflete o esforço de equilibrar soberania divina e liberdade humana.

No entanto, se este argumento estiver discutindo a influência da vontade humana para realizar ambas as ações, bem como a influência de Deus, e se questiona se a influência de Deus e a da vontade são a mesma ou distintas, devemos afirmar que são distintas. Embora Deus exerça influência sobre a ação da vontade, essa influência não determina a vontade a consentir ou cooperar.
Molina rejeita aqui o 'concurso divino determinista', afirmando que a influência de Deus não anula a autodeterminação da vontade. Isso contrasta com o tomismo, que via a graça como causa primária determinante. O contexto histórico é a polêmica entre jesuítas (molinistas) e dominicanos no século XVI, mediada pelo Papa Clemente VIII.

Quando alguém pergunta: 'Se dizemos que Deus produz o efeito ao mesmo tempo por natureza e por vontade, por que não dizemos também que Ele determina o efeito ao mesmo tempo que a vontade se determina a si mesma?', a resposta é a seguinte: Como já explicamos no terceiro argumento e em sua demonstração, o primeiro caso não traz nenhum absurdo e não tira a liberdade da vontade para agir. Já o segundo caso tiraria essa liberdade, como já explicamos anteriormente.
A referência ao 'terceiro argumento' alude às objeções contra o molinismo, que acusavam a doutrina de limitar a soberania divina. A resposta de Molina enfatiza que a cooperação divina (concursus) não é competitiva, mas transcendente, permitindo à vontade humana ser causa secundária livre.

21. Resposta ao quinto argumento: Já explicamos que a primeira parte do argumento não leva a nenhum absurdo, mas a segunda parte nega a liberdade da vontade.
O parágrafo aborda a liberdade da vontade, conceito central na teologia protestante e no debate entre livre-arbítrio e determinismo divino. Molina, como parte da controvérsia De Auxiliis (séc. XVI), defende que Deus não suprime a liberdade humana mesmo em Sua presciência.

22. Sobre a demonstração, devemos afirmar que não negamos que Deus possa, por si mesmo, determinar a vontade, assim como ela se determina a si mesma. No entanto, negamos que, de acordo com a lei ordinária, Ele aja dessa forma em relação aos objetos sobre os quais a vontade é livre, pois, ao determiná-la, Ele eliminaria sua liberdade e não permitiria que ela agisse de acordo com sua própria natureza.
A 'lei ordinária' refere-se ao modo habitual da ação divina, que respeita a autodeterminação humana. A discussão reflete o molinismo, sistema que busca harmonizar a onisciência divina (concordia) com a liberdade humana, rejeitando o determinismo radical.

23. O sexto argumento parece assumir que nós afirmamos que, por meio de seu concurso universal, Deus determina a vontade para o seu ato; mas quem argumenta parece sugerir que isso deve ocorrer por meio de outro tipo de concurso e influência de Deus. No entanto, nós não afirmamos que o concurso universal de Deus determine a vontade para o consentimento. Pelo contrário, é a influência específica do livre-arbítrio que determina o concurso universal de Deus para o tipo de ato da vontade, na medida em que a vontade influencia a escolha de um ato antes de outro — ou vice-versa — ou então influencia

a escolha de um objeto antes de outro. Além disso, negamos que qualquer outra influência de Deus determine a vontade para o seu livre consentimento.
O 'concurso universal' é a doutrina de que Deus coopera com as ações criadas sem determinar sua natureza. A distinção entre influxo divino geral e autodeterminação da vontade é crucial no molinismo, contrastando com o bañezianismo (dominicanos) que defendia a 'pré-moção física'.

24. Quanto à demonstração, se aceitarmos a premissa maior no sentido de que o apoio geral de Deus para a vontade seria a própria ação da vontade, mas considerada especificamente como vinda de Deus — que influenciaria dessa maneira —, então, em relação à premissa menor, devemos responder que a vontade, conforme nossa compreensão, seria a própria decisão da vontade para essa ação, mas considerada especificamente em relação à vontade e como uma influência dela sobre essa ação. Assim, em termos de lógica, essa ação se distinguiria de si mesma quando vista do primeiro modo e poderia ser entendida como uma influência distinta em relação às diferentes partes de uma única causa integral dessa ação, como já explicamos várias vezes. Portanto, devemos negar a conclusão de que, segundo nossa compreensão, o apoio geral de Deus seria a decisão da vontade. Isso ocorre porque há uma falácia de acidente: do fato de que o apoio geral de Deus e a influência específica da vontade sobre a mesma ação se unem em uma única realidade — mais ainda, em uma única razão formal da ação —, infere-se que uma influência é a outra. No entanto, afirmamos que essas influências são distintas — como realmente são —, pois a mesma razão formal da ação pode ser vista de diferentes maneiras em relação às diferentes partes da causa integral da qual ela surge, como já explicamos. Portanto, do fato de que, em termos de realidade e razão formal, elas se unem em uma mesma ação, não se segue que sejam a mesma influência, pois, em termos de lógica, são influências distintas, embora não o sejam em termos de realidade. Isso é semelhante aos atributos divinos, que, em termos de realidade e razão formal real, são idênticos, mas, em termos de lógica dos atributos, são distintos. Cometeríamos uma falácia de acidente se, do fato de que um atributo é idêntico a outro em termos de realidade e razão formal real, concluíssemos que um atributo é o outro. Assim, segundo nossa compreensão, é falso que o apoio geral com o qual Deus atua na vontade seja a decisão da vontade, e é verdade que ele não é a causa da decisão da vontade, embora o argumento que leva a essa conclusão seja falacioso. Além disso, conclui-se que deve haver outra influência divina anterior pela qual Deus determina a vontade; mas devemos negar essa conclusão, porque, como já explicamos, Deus não determina a vontade com seu apoio geral, nem com qualquer outro, mas a deixa livre, para que, uma vez presentes todas as condições necessárias para agir, ela se determine por si mesma.
A analogia com os atributos divinos remete à doutrina da simplicidade divina (atributos são distintos em conceito, mas idênticos na essência de Deus). A 'falácia de acidente' citada era um tópico da lógica medieval, tratado por autores como Pedro Hispano em suas Summulae Logicales (séc. XIII).

25. Sobre as citações de Santo Tomás, devemos esclarecer que ele não afirma nada semelhante nos textos mencionados. Ao discutir se Deus predestina os seres humanos, ele cita João Damasceno (De fide orthodoxa, livro 2), que argumenta que Deus não predetermina o que depende de nossa livre vontade, mas que os méritos e deméritos estão em nós, pois somos responsáveis por nossos atos por meio do livre arbítrio. Santo Tomás responde que Damasceno não nega a predestinação por meio dos recursos sobrenaturais que Deus ordena — pelos quais, como Ele prevê, aqueles que predestina

alcançarão a vida eterna por meio de sua liberdade. No entanto, Damasceno rejeita as predeterminações que impõem uma necessidade específica de querer ou esperar algo, assim como Deus predeterminou as causas naturais sem exceção. É claro que Santo Tomás concorda conosco: é preciso rejeitar as predefinições, como defendem nossos oponentes nesta obra, ou seja, predefinições que determinam e aplicam nossa vontade de modo que ela queira ou rejeite o que Deus deseja, o que anula a liberdade de nossa vontade e impõe uma necessidade em nossas ações. No entanto, Santo Tomás aceita as predefinições no sentido que apresentamos em nossos comentários à questão 14, artigo 13 (disputa 53, membro 2), e não defende outra coisa nos textos mencionados.

## Seção VIII: O processo que alguns acreditam que Deus segue para predestinar e reprovar os homens; e se a predestinação vem antes da previsão dos pecados ou de alguma escolha

1. Duns Scotus (em seus comentários sobre o Livro I, distinção 41, questão única; e sobre o Livro III, distinção 7, questão 3; e distinção 19, questão única) explica como Deus, desde a eternidade, trabalha com os seres humanos para predestinar e reprovar. Ele descreve diferentes etapas em que, de acordo com nossa maneira de entender, Deus teria desejado e previsto uma coisa antes de outra. Scotus se baseia em um princípio que também é conhecido por muitos outros teólogos, especialmente em relação ao tema que estamos discutindo. Esse princípio afirma que, ao seguir uma ordem, Deus deseja um objetivo final e os meios necessários para alcançá-lo, e deseja o objetivo final antes de desejar os meios que levam a ele.
Duns Scotus (1266-1308), teólogo franciscano medieval, desenvolveu uma abordagem voluntarista da teologia. Sua distinção entre momentos na vontade divina reflete o debate escolástico sobre a relação entre presciência divina e contingência humana.

Neste ponto, a questão é dividida em momentos distintos: Primeiro, Deus teria desejado, com uma vontade eficaz, a felicidade eterna para algumas das futuras criaturas dotadas de entendimento que se apresentassem a Ele. Entre essas criaturas estava Cristo, como homem, cuja honra e glória motivaram Deus a desejar a felicidade dos outros. Segundo Escoto, Cristo teria vindo ao mundo mesmo que Adão não tivesse pecado. Para as criaturas que não alcançariam a felicidade, Deus teria mantido uma atitude neutra. No segundo momento, Deus teria desejado, com vontade eficaz, conceder graça às criaturas escolhidas para a felicidade no primeiro momento. Novamente, para as outras, Ele teria mantido uma atitude neutra. Escoto chama de 'predestinação' a vontade eficaz de Deus de dar graça e glória às criaturas escolhidas, afirmando que elas já estariam predestinadas antes das decisões divinas nos momentos seguintes, como ele explica em seus comentários sobre a distinção 19. No terceiro momento, Deus teria permitido o pecado de Adão e todos os pecados subsequentes da humanidade, prevendo que isso aconteceria. A ciência divina, que é livre, segue o ato eficaz da vontade de Deus, que decide o que acontece ou permite que aconteça. Assim, Deus teria desejado, com vontade eficaz, que as coisas ocorressem na ordem que Ele previu. Escoto afirma que a predestinação de Cristo e dos outros homens para a graça e a glória, assim como a presciência de que eles as alcançariam, antecedem a presciência

do pecado de Adão e de outros pecados, como ele detalha em seus comentários sobre a distinção 7, questão 3. Finalmente, no quarto momento, após a queda da humanidade, Deus teria desejado que Cristo, que teria vindo ao mundo mesmo sem o pecado de Adão, se tornasse homem para sofrer e, através de sua paixão e méritos, garantir eficazmente a graça inicial e a perseverança até o fim para os predestinados. Nesse mesmo momento, Deus teria reprovado os outros homens, prevendo seus pecados e sua persistência neles até o fim. Portanto, segundo Escoto, a predestinação dos eleitos se deve apenas à vontade divina, enquanto a reprovação é causada pelos pecados previstos dos reprovados, que são justamente condenados por eles.
A 'ciência livre divina' (scientia libera) é um conceito-chave na teologia molinista, distinguindo o conhecimento divino dos futuros contingentes baseado na livre resposta humana.A menção a Cristo vir mesmo sem o pecado de Adão reflete o debate medieval sobre a 'razão da Encarnação' (ratio incarnationis), onde Escoto defendia que Cristo se encarnaria independentemente da Queda.A reprovação baseada nos pecados previstos (não na vontade divina arbitrária) segue a doutrina tomista da 'rejeição negativa' (aversio), diferente da predestinação positiva.

2. Dissemos que, em relação a essa questão, Escoto distingue os quatro momentos que acabamos de apresentar, pois ele não nega, mas, ao contrário, afirma que em cada um deles podemos identificar muitos outros. No primeiro momento, ele divide em quatro partes: primeiro, quando Deus conhece a si mesmo; segundo, quando conhece as criaturas dotadas de entendimento; terceiro, quando predestina Cristo como fim e princípio dos demais predestinados; e quarto, quando predestina os outros, como ele afirma em seus comentários sobre as distinções 7 e 19. O segundo momento também pode ser subdividido em várias partes, já que, para alcançar a glória, podem existir muitos meios, sendo que um existe por causa de outro, que seria seu fim, pois o fim é sempre escolhido antes do que conduz a ele. Escoto também não nega que, no terceiro momento, a previsão do pecado de Adão anteceda a dos demais pecados da humanidade, que se originaram dele como raiz de todos. Ele ainda admite que, no quarto momento, os méritos e a paixão de Cristo antecedem a graça que, por meio deles, os predestinados recebem.

3. Outros, porém, acreditam que Deus, antes de predestinar Cristo e os homens, já sabia de todos os pecados que seriam cometidos. Santo Agostinho, em várias de suas obras, ensina que Deus, ao prever a queda da humanidade e o pecado original que afetaria todos, decidiu, antes de predestinar ou reprovar qualquer pessoa, agir com misericórdia. Ele viu que toda a humanidade seria marcada pelo pecado original e, por isso, merecedora da condenação eterna. No entanto, movido por sua bondade e sem que houvesse qualquer mérito da parte dos homens, Deus decidiu, desde a eternidade, oferecer a alguns, por meio de Cristo, a chance de alcançar a salvação. Esses foram predestinados gratuitamente em Cristo, para que a glória e a misericórdia de Deus fossem reveladas neles. Por outro lado, Deus escolheu não estender essa graça a todos. Com justiça e sem ser injusto com ninguém, Ele permitiu que outros permanecessem sob a condenação, sem lhes dar os meios eficazes, através de Cristo, para alcançar a vida eterna. Essa decisão foi tomada para demonstrar a justiça de Deus ao punir o pecado original e os pecados que Ele previu que essas pessoas cometeriam durante suas vidas. Assim, a reprovação desses indivíduos serve para destacar a justiça punitiva de Deus.

O termo 'massa condenada à perdição' remete ao conceito agostiniano de 'massa damnata', que descreve a humanidade decaída após o pecado original. Santo Agostinho (354-430 d.C.), um dos Pais da Igreja Ocidental, desenvolveu a doutrina da predestinação enfatizando a soberania divina sobre a graça, influenciando profundamente a teologia medieval e protestante.

4. Segundo Santo Agostinho, a predestinação e a reprovação não dependem das obras das pessoas, mas são decididas por Deus antes que elas possam fazer o bem ou o mal. Isso é ilustrado por São Paulo em Romanos 9:11, usando o exemplo de Jacó e Esaú. A predestinação é um ato da misericórdia divina, onde Deus, sem nenhum mérito dos predestinados, os separa da massa condenada. Já a reprovação ocorre por causa do pecado original, que Deus prevê e decide não remediar para os reprovados, deixando-os em seu estado de pecado. Deus não deve nada a eles e permite que caiam em pecados adicionais, levando à sua perdição. A reprovação tem sua origem no pecado original e na natureza corrupta, juntamente com a decisão de Deus de não conceder, através de Cristo, os meios para evitar a perdição. Santo Agostinho ensina isso em várias obras, embora não explique detalhadamente como o pecado original é a causa da reprovação. Alguns argumentam que, como o pecado original pode ser expiado, ele não pode ser a razão da reprovação. No entanto, Santo Agostinho parece entender que o pecado original é a causa da reprovação no sentido de que leva à perda do direito ao reino dos céus e ao estado de natureza corrupta, sem a graça e os auxílios que Deus poderia conceder através de Cristo. Com esses auxílios, os reprovados poderiam ter evitado a perdição e alcançado a vida eterna. Santo Agostinho detalha essa doutrina em várias obras, incluindo 'Quaestiones ad Simplicianum', 'Epistola 105 ad Sixtum', 'Epistola 157 ad Optatum', 'Enchiridion', 'De praedestinatione et gratia' e 'Hypognosticon'.
A referência a Jacó e Esaú (Romanos 9:11) ilustra a eleição divina incondicional, tema central na controvérsia entre agostinianos e semipelagianos. A 'circuncisão' (rito judaico de iniciação) e o 'batismo' (sacramento cristão) são contrastados como meios de expiação. As obras citadas (Quaestiones ad Simplicianum, Enchiridion etc.) são textos-chave do pensamento agostiniano sobre graça e predestinação.

5. Alguns estudiosos argumentam que a visão mais comum entre os escolásticos, discutida na seção anterior, não deve ser interpretada como se Deus, antes de conhecer as ações do livre-arbítrio humano e, portanto, antes de prever o pecado original, tivesse escolhido alguns e rejeitado outros por Sua própria vontade, apenas para demonstrar Sua misericórdia e justiça punitiva. Em vez disso, eles afirmam que Deus teria feito essa escolha após conhecer, pelo menos, o pecado original. Nesse cenário, Deus decidiu, por meio de Cristo — cuja encarnação só ocorreu porque Adão pecou —, conduzir da perdição à felicidade eterna todos aqueles que alcançariam essa felicidade. Assim, a predestinação e a reprovação dos descendentes de Adão teriam sido estabelecidas desde a eternidade, conforme explicado anteriormente, seguindo o pensamento de Santo Agostinho.
A menção à 'encarnação de Cristo condicionada ao pecado de Adão' reflete a doutrina do 'felix culpa' (feliz culpa), presente na liturgia pascal. A relação entre o pecado original e a encarnação foi amplamente debatida na escolástica medieval, especialmente por Tomás de Aquino.

6. Primeiro, aqui não vemos aquela crueldade ou falta de humanidade que seria indigna de Deus, como se Ele, sem qualquer motivo ou culpa por parte dos condenados, tivesse decidido rejeitar e condenar tantas pessoas, quase de propósito, buscando oportunidades para que pecassem e permitindo seus pecados apenas para poder puni-los com justiça. Pois, como o pecado original, já previsto por Deus, seria motivo suficiente e merecido para a punição justa e a exclusão de toda a humanidade do reino dos céus, por um lado, devemos à infinita misericórdia divina o fato de Deus ter decidido conceder à humanidade Cristo, o Redentor, e, em Cristo e por meio de Cristo, ter predestinado alguns. Por outro lado, devemos ao Seu justo, mas insondável, julgamento o fato de Ele ter decidido rejeitar os outros, não lhes concedendo, por meio de Cristo, as graças necessárias para alcançar a vida eterna, que Ele sabia que não alcançariam. Assim, Ele os deixou na perdição em que teriam permanecido se não tivesse concedido à humanidade Cristo, o Redentor. Afinal, Cristo libertou muitos condenados de muitos pecados — pelos quais teriam sofrido punições mais severas no inferno —, mesmo que não tenham alcançado a vida eterna.
O conceito de 'justiça punitiva divina' aqui abordado remete à teodiceia agostiniana, que busca conciliar a bondade de Deus com a existência do mal. A ideia de Cristo como redentor mesmo para réprobos ecoa a noção de graça suficiente (embora não eficaz) na teologia molinista.

7. Em segundo lugar, se a visão comum for explicada dessa maneira, seus defensores podem argumentar que, por essa razão, Deus desejou que todos os seres humanos alcançassem a salvação. No entanto, Ele não quis predestinar todos em Cristo, pois predestinou apenas alguns e reprovou outros intencionalmente, para que Sua justiça punitiva fosse manifestada neles. Isso porque, em Sua primeira intenção — antes mesmo de pensar em Cristo ou prever o pecado futuro —, Deus decidiu criar a humanidade na justiça original, que se estenderia a todos os descendentes de Adão. Nesse plano inicial, Ele quis que todos alcançassem a salvação, embora isso não estivesse ao alcance dos seres humanos nem do primeiro pai, Adão. No entanto, após prever o pecado e a queda da humanidade, ao predestinar as pessoas em Cristo e por meio de Cristo, Deus não quis a salvação de todos, mas apenas daqueles que Ele predestinou.
O parágrafo aborda a tensão entre a vontade salvífica universal de Deus (1Tm 2:4) e a doutrina da predestinação. A menção à 'justiça original' remete à teologia agostiniana da Queda (Gn 3). A distinção entre 'primeira intenção' (estado de inocência) e a predestinação pós-Queda reflete debates medievais sobre a relação entre presciência divina e decreto salvífico.O conceito de 'reprovação' aqui segue a teologia da dupla predestinação, controversa na Reforma Protestante. Molina, como teólogo jesuíta, critica essa visão através da doutrina da 'ciência média' (presciência divina das respostas humanas à graça).

8. No entanto, é importante afirmar com clareza que Deus deseja que todos os seres humanos, mesmo em seu estado de pecado após a Queda, alcancem a salvação por meio de Cristo. Isso não depende do poder humano nem das circunstâncias, como já expliquei em meus comentários sobre a questão 19, artigo 6. O apóstolo Paulo, ao falar sobre o estado de pecado original, declara em 1 Timóteo 2:4 que Deus deseja que todos sejam salvos. Da mesma forma, em Ezequiel 18:23, Deus afirma sob juramento: 'Acaso tenho prazer na morte do ímpio? Não preferiria que ele se convertesse de seus maus caminhos e vivesse?' Deus convida todos, sem exceção, à vida eterna, independentemente de seu estado. Além

disso, Cristo foi entregue como Redentor de todos, para que possam alcançar a vida eterna, mesmo que isso não esteja em seu poder. Não devemos interpretar que Deus deseja a salvação apenas no sentido de que Ele queria salvar a humanidade no estado de inocência original, caso esse estado tivesse permanecido e a salvação não dependesse da escolha do primeiro homem.
A citação de Ezequiel 18:23 é usada para defender o universalismo salvífico na tradição patrística (especialmente em autores como João Crisóstomo). A referência ao 'estado de natureza caída' alude ao pecado original conforme Romanos 5:12-19.O termo 'redentor de todos' conecta-se com 1João 2:2 ('propiciação pelos pecados do mundo inteiro'), texto crucial nos debates entre calvinistas e arminianos sobre a extensão da expiação.

9. Santo Tomás (Suma Teológica, III, q. 1, art. 3, resposta ao quarto) ensina que a predestinação pressupõe em Deus o conhecimento prévio dos eventos futuros. Assim, da mesma forma que Deus predestina que uma pessoa seja salva por meio das orações de outras ─como São Paulo foi salvo pelas orações de Santo Estêvão─, Ele também predestinou a encarnação como solução para o pecado humano futuro, que Ele já conhecia de antemão.
A menção a São Paulo e Santo Estêvão refere-se a Atos 7:54-8:3 e 22:20, onde a conversão de Paulo é vinculada ao martírio de Estêvão. Tomás de Aquino (1225-1274) desenvolve aqui a doutrina da 'causalidade instrumental' onde as orações dos santos cooperam com a graça divina.A ideia de encarnação como 'remédio para o pecado' segue a teologia anselmiana da satisfação (Cur Deus Homo, século XI), contrastando com a visão escotista da encarnação como plano divino independente do pecado.

10. No entanto, vamos considerar a seguinte ideia: a presciência de Deus sobre os eventos futuros acontece antes de sua predestinação. Se entendermos essa ideia como se referindo a todos os eventos futuros de forma absoluta, sem qualquer condição ou hipótese, então essa ideia é completamente falsa. Na verdade, o conhecimento divino de que Pedro alcançará a graça e a glória vem depois do decreto da vontade de Deus, no qual Ele decide criar Pedro e lhe dar os meios pelos quais, como Deus prevê, ele alcançará a graça e a glória. Isso porque, em Deus, o conhecimento livre de qualquer efeito vem depois do ato livre da vontade divina, no qual Ele decide fazer ou permitir algo, ou conceder os meios pelos quais, como prevê, esse efeito ocorrerá por meio da liberdade humana, como já explicamos antes. Além disso, a predestinação de Pedro foi concluída pelo ato da vontade divina, no qual Deus decidiu dar a Pedro os auxílios e os meios pelos quais, como previa, ele alcançou a graça e a glória.
O debate sobre a relação entre presciência e predestinação remonta às controvérsias entre agostinianos e semipelagianos (século V-VI). A referência a Pedro exemplifica a teologia da graça eficaz, onde a liberdade humana coopera com os auxílios divinos predestinados (Jo 6:44).Molina aqui critica a visão tomista através de sua distinção entre 'ciência natural' (conhecimento de possíveis), 'ciência média' (conhecimento de escolhas condicionais) e 'ciência livre' (conhecimento de decretos divinos), fundamentais na Controversia De Auxiliis (século XVI).

11. Cayetano, ao analisar o trecho em que Santo Tomás fala sobre a presciência divina dos eventos futuros de forma absoluta e sem condições, propõe uma distinção para resolver a dificuldade mencionada. Ele identifica três ordens de coisas que estão sob a preordenação divina, seja pela

providência ou pela predestinação. A primeira é a 'ordem da natureza', onde a providência divina dirige todas as coisas para seus fins naturais. A segunda é a 'ordem da graça', onde a graça e os meios sobrenaturais guiam as criaturas dotadas de entendimento para o fim sobrenatural da glória. A terceira é a 'ordem de Deus e da criatura', que Cayetano sugere ser melhor chamada de 'ordem da união hipostática', referindo-se à suprema união possível entre Deus e uma criatura, como ocorre na união hipostática.
Cayetano (Tomás de Vio, cardeal Caetano) foi um importante teólogo tomista do século XVI, conhecido por seus comentários sobre Tomás de Aquino. Sua distinção das três ordens (natureza, graça e união hipostática) reflete a estrutura hierárquica medieval da criação.A 'união hipostática' é um conceito cristológico que define a união das naturezas divina e humana em Jesus Cristo, sem confusão ou separação, conforme definido no Concílio de Calcedônia (451 d.C.).

12. Segundo Cayetano, essas três ordens estão organizadas de tal forma que a segunda depende da primeira, porque a providência de Deus organiza as coisas para seus fins naturais antes de a graça as direcionar para um fim sobrenatural. Portanto, como Deus decidiu criar, por meio de sua providência, todas as coisas naturais —assim como conceder-lhes meios adequados para alcançar seus próprios fins naturais— antes de decidir ordenar as criaturas dotadas de entendimento para a glória por meio da graça e de meios sobrenaturais, segue-se que Ele previu todos os eventos futuros contingentes da ordem natural antes de decidir e prever algo relacionado aos eventos futuros dentro da ordem da graça. No entanto, dentro da ordem da natureza, não encontramos apenas as coisas naturais —seus meios, operações e efeitos—, mas também os defeitos e os pecados, tanto das coisas que agem por necessidade da natureza —como as coisas monstruosas— quanto das que agem livremente —como os efeitos que, no campo da moral, chamamos de 'pecados'—. Como está escrito em Oseias 13:9: '... oh, Israel!', podemos pecar apenas com nossas próprias forças. Por isso, antes de decidir sobre a predestinação e estabelecer a ordem da graça, Deus previu todos os pecados da humanidade e, consequentemente, tinha conhecimento deles antes de estabelecer a ordem da união hipostática, que depende das duas ordens anteriores. Pois Deus primeiro estabeleceu a ordem da natureza; mas como ela não leva ao fim sobrenatural da glória, Ele acrescentou a ordem da graça; e como esta não leva à união suprema com Deus, Ele sobrepôs a ordem da união hipostática.
A citação de Oséias 13:9 ('... oh, Israel!') alude à responsabilidade humana pelo pecado, tema central nas discussões protestantes sobre a graça e o livre-arbítrio.A 'ordem da união hipostática' pressupõe a doutrina da encarnação, fundamento da soteriologia cristã.

13. Portanto, com base em tudo isso, Cayetano argumenta que a afirmação de Santo Tomás não deve ser interpretada como se referindo a todos os futuros contingentes de forma absoluta, mas sim àqueles que não surgem da ordem da predestinação divina ou da graça, nem da união hipostática. No entanto, essas ordens pressupõem os futuros contingentes de ordem natural, entre os quais estão incluídos os pecados futuros.

14. No entanto, devemos concluir o seguinte: Antes de Deus decidir sobre a predestinação dos seres humanos e de Jesus Cristo como homem — para que Ele fosse ao mesmo tempo Filho de Deus — e, portanto, antes de decidir sobre a encarnação, Deus já conhecia todos os eventos futuros que poderiam

acontecer. Ele não os via como fatos inevitáveis, mas como possibilidades que dependiam de Sua decisão de criar o mundo e todas as coisas, incluindo a natureza, a graça e a união de Jesus Cristo com a humanidade. No entanto, Deus não via os pecados como eventos futuros inevitáveis, mas como possibilidades que dependiam de Sua vontade. A primeira parte dessa conclusão foi explicada em nossos comentários sobre a questão 19, artigo 13 (disputa 49 e seguintes), onde mostramos que Deus, antes de qualquer decisão livre de Sua vontade e, portanto, antes de qualquer predestinação ou conhecimento livre, já conhecia todos os eventos futuros possíveis. Esse conhecimento incluía não apenas o que aconteceria no mundo que Ele decidiu criar, mas também o que poderia acontecer em qualquer um dos infinitos mundos que Ele poderia ter criado. Deus conhecia todos esses eventos futuros, mas não como fatos inevitáveis; Ele os conhecia como possibilidades que dependiam de Sua decisão de criar o mundo de uma maneira específica. Essa compreensão divina foi completa e perfeita, e antecedeu qualquer decisão livre de Sua vontade. Por meio dessa compreensão, Deus conhecia a Si mesmo e todas as coisas de maneira natural e perfeita, incluindo tudo o que Ele poderia querer, as relações entre meios e fins, e como diferentes objetivos estavam conectados.
A 'ciência média' é um conceito-chave molinista: conhecimento divino de como as criaturas livres agiriam em quaisquer circunstâncias possíveis, reconciliando presciência divina e liberdade humana.A discussão sobre predestinação antecipando a encarnação reflete debates pós-reforma sobre a relação entre eleição e obra redentora de Cristo.

15. Para o nosso propósito, devemos entender que Deus, antes de decidir livremente qualquer coisa, contempla as infinitas possibilidades de ordem que Ele poderia criar e o que o livre arbítrio das criaturas faria em cada uma dessas situações, se Ele escolhesse estabelecer uma ordem específica com certas circunstâncias. Assim, Ele vê o que os anjos e os primeiros humanos fariam, supondo que Ele os criasse em estado de graça —e, além disso, que os primeiros humanos fossem criados com a justiça original, para que pudessem alcançar a vida eterna por seus próprios méritos— e os colocasse na ordem de coisas que Ele decidiu estabelecer. Além disso, Ele não apenas vê como essa ordem se relacionaria com o universo, os humanos e os anjos criados dessa maneira —para que neles brilhasse a bondade, generosidade, sabedoria, poder e outras perfeições divinas—, mas também como Cristo, sendo verdadeiro Deus e homem, se destacaria entre os humanos e os anjos —e, por isso, receberia dons superiores aos dos outros, tudo para Sua honra e glória—, para que Ele redimisse a humanidade —cuja queda Deus sabia que ocorreria sob essa mesma hipótese—, para que em Cristo e por Cristo fossem predestinados todos os que seriam salvos e, finalmente, para que, na redenção da humanidade e em tudo o mais que Cristo realizasse, os atributos divinos brilhassem ainda mais do que em qualquer outra coisa. Em resumo, devemos considerar que Deus vê todas essas coisas e infinitas outras antes de decidir livremente qualquer uma delas.
O termo 'justiça original' refere-se ao estado de perfeição e harmonia com Deus que Adão e Eva possuíam antes do pecado original, conforme a teologia agostiniana. A ideia de 'méritos' humanos para alcançar a vida eterna está vinculada à visão pré-Reforma, mas é reinterpretada na teologia protestante pela ênfase na graça divina (Efésios 2:8-9).A menção a Cristo como 'verdadeiro Deus e homem' alude à doutrina da união hipostática, definida no Concílio de Calcedônia (451 d.C.).

Primeiro, Deus sabia com certeza absoluta como todas as coisas se relacionavam entre si e tinha a liberdade de não permitir a queda da humanidade, a menos que quisesse redimi-la de forma gloriosa por meio de Cristo. Da mesma forma, Ele poderia ter escolhido não se encarnar, a menos que a redenção da humanidade fizesse parte de Seu plano maior. Segundo, tanto antes quanto depois da queda, Deus não teria desejado a salvação eterna para nenhum adulto, exceto de acordo com o uso do livre-arbítrio de cada um. Além disso, Ele também não teria desejado a salvação para as crianças, a menos que fosse alcançada por meio do livre-arbítrio de outros, como é ensinado na fé. Por fim, desde a eternidade, Deus quis tudo o que quis em um único ato simples de Sua vontade, com pleno conhecimento e deliberação sobre todas as coisas. Por isso, os 'instantes' propostos por Escoto e outros devem ser rejeitados, pois sugerem que Deus decidiria uma coisa antes de outra ou preveria algo antes de outra coisa. Isso complica a questão de tal forma que a torna difícil, senão impossível, de entender. Escoto (João Duns Scotus, século XIII) propunha uma ordem de 'instantes' na vontade divina, onde Deus primeiro decidiria a encarnação e depois permitiria a queda. Molina rejeita isso, defendendo um único ato eterno da vontade divina.A crítica à predestinação 'dependente do uso do livre arbítrio' reflete o debate entre calvinismo (predestinação incondicional) e molinismo (concordia entre graça e liberdade).

Além disso, também não parece aceitável a ideia de que Deus teria previsto - considerando o futuro de forma absoluta e sem nenhuma condição intermediária - a queda da humanidade antes de decidir sobre a encarnação de Cristo e a predestinação de Adão e seus descendentes em Cristo e por Cristo, como Santo Agostinho e muitos outros parecem ensinar. Pois é suficiente o conhecimento pelo qual, através de Sua ciência natural e ciência média - que está entre a ciência livre e a ciência puramente natural -, Deus prevê como futuras essa queda e todas as coisas contingentes, considerando a hipótese de Sua decisão de criar esta mesma ordem de coisas. Não acredito que Santo Agostinho quisesse dizer algo diferente disso.
A 'ciência média' é um conceito central de Molina: conhecimento divino das ações livres de criaturas em hipóteses possíveis, distinto da ciência natural (conhecimento do necessário) e livre (decisões divinas).Santo Agostinho (século IV-V) defendia que a encarnação só ocorreu devido ao pecado original, posição contestada por teólogos como Scotus.

No entanto, é tão plausível que Deus nunca teria permitido a queda da humanidade se não tivesse decidido resgatá-la por meio de Cristo, quanto é plausível que Ele não teria desejado a encarnação se esta não tivesse como objetivo reparar a humanidade. Assim, da mesma forma que Santo Agostinho e outros teólogos afirmam que, se Adão não tivesse pecado, a encarnação não teria ocorrido, Deus não teve um conhecimento absoluto e incondicional da encarnação antes de saber sobre a queda da humanidade. Da mesma forma, Ele também não teve um conhecimento absoluto e incondicional da queda antes de saber sobre a encarnação futura. Isso porque Deus não permitiria que nenhuma das duas coisas acontecesse sem a outra. Portanto, Ele não teve um conhecimento livre e absoluto de uma antes da outra. No entanto, se considerarmos o futuro com base na hipótese de que Deus quis criar toda a ordem das coisas que Ele decidiu criar, o conhecimento de ambas as coisas teria ocorrido ao mesmo tempo — por meio de um conhecimento natural e de um conhecimento médio, que está entre o livre e o puramente natural — antes de qualquer ato da vontade divina.

A interdependência entre queda e encarnação reflete o 'felix culpa' (ó feliz culpa), tema da Vigília Pascal, mas aqui analisado sob a ótica da presciência divina condicionada.

16. Portanto, ao argumento que Escoto e outros usam para defender seus pontos de vista, devemos responder o seguinte: Se eles afirmam que alguém que deseja um fim e os meios para alcançá-lo, seguindo uma ordem (ou seja, onde uma coisa vem depois da outra), deve desejar o fim antes dos meios, eles estão corretos. No entanto, isso não se aplica a Deus — especialmente na questão que estamos discutindo — porque Ele deseja o fim e os meios ao mesmo tempo. Mas, se 'desejar seguindo uma ordem' significa desejar de maneira correta e apropriada, devemos responder que não parece errado ou inadequado que Deus, que compreende tudo com um único ato de seu entendimento e deseja todos os meios e fins com um único ato de sua vontade, deseje um meio e um fim simultaneamente. Por isso, Ele não conhece antecipadamente, por meio de sua ciência livre, um antes do outro.

Também devemos entender que alguém que deseja um fim, mas não para si mesmo, e sim para outro, como recompensa e sob a condição de que esse outro alcance o fim por seus próprios méritos —ainda que com o apoio da graça—, não deseja com vontade absoluta a recompensa para ele antes de prever que esses méritos ocorrerão. Da mesma forma, não deseja a recompensa para ele antes de querer com vontade absoluta os meios pelos quais ele alcançará o fim. Além disso, a felicidade eterna não é um fim de Deus, mas sim um fim e uma recompensa para as criaturas racionais, que devem obtê-la por seus próprios méritos, seguindo a ordem divina. Isso é confirmado em Mateus 19:17: 'Se queres entrar na vida, guarda os mandamentos', além de outros testemunhos das Escrituras. Por isso, Deus não deseja com vontade absoluta o fim para nós antes dos meios, nem prevê que alcançaremos o fim antes de prever que alcançaremos os meios. Um exemplo disso pode ser visto na relação entre um proprietário e um trabalhador. O salário diário não é um fim do proprietário, mas sim o fim e a recompensa do trabalho do trabalhador. No entanto, como o proprietário só deseja a recompensa para o trabalhador de maneira dependente do trabalho que ele realizar, ele não deseja com vontade absoluta a recompensa para ele —nem prevê de maneira absoluta que ele a alcançará— antes de ver que ele trabalhará.
O conceito de 'méritos' discutido aqui refere-se à teologia medieval da salvação, onde as obras humanas, apoiadas pela graça divina, são consideradas merecedoras de recompensa eterna. Isso contrasta com a visão protestante posterior da 'sola fide' (fé somente).A parábola do trabalhador contratado ecoa a parábola dos trabalhadores na vinha (Mateus 20:1-16), embora não seja uma citação direta.

17. No entanto, Escoto usa o mesmo argumento para afirmar que a encarnação teria acontecido mesmo se Adão não tivesse pecado. Ele argumenta que Cristo e sua predestinação são o propósito final não apenas para a humanidade, mas para todo o universo. Segundo ele, a vontade e o conhecimento prévio de Deus sobre o fim último vêm antes de sua vontade e conhecimento sobre os meios para alcançar esse fim. Portanto, mesmo sem o pecado, a encarnação e a predestinação de Cristo teriam ocorrido, pois não dependiam do que acontecesse com os humanos, que foram criados para Ele como seu propósito final. Diante disso, devemos responder o seguinte: Quando Deus deseja um fim principal de tal forma que esse fim está ligado aos meios para alcançá-lo, Ele não deseja o fim independentemente dos meios. Ou seja, Deus não deseja o fim antes de considerar os meios, nem prevê o fim principal sem

antes prever os meios ou os benefícios que resultam dele. Além disso, é razoável pensar que Deus não teria escolhido se encarnar se não tivesse também decidido, ao mesmo tempo, reparar a humanidade e predestinar as pessoas por meio dessa encarnação. Mesmo que a encarnação e a predestinação de Cristo fossem um propósito maior do que a própria humanidade e a predestinação dos outros, a encarnação ainda estaria ligada ao propósito completo de Deus, que inclui a salvação da humanidade.
A discussão sobre a Encarnação independente do pecado original reflete o debate medieval entre franciscanos (como Scotus) e dominicanos (como Tomás de Aquino). Scotus defendia que Cristo encarnaria mesmo sem a Queda, como ápice da criação.O termo 'união hipostática' refere-se à doutrina cristológica da união das naturezas divina e humana em Cristo, definida no Concílio de Calcedônia (451 d.C.).

18. De acordo com a primeira parte de nossa conclusão, entendemos que a doutrina de São Tomás, em sua resposta ao quarto argumento, afirma que a predestinação pressupõe em Deus a presciência de todos os futuros contingentes — incluindo aqueles que surgem da ordem da predestinação, da graça e da união hipostática. No entanto, essa presciência não se refere ao que acontecerá de forma absoluta, mas sim hipotética — como já explicamos. Essa presciência é a única que sustenta o ensino de São Tomás. Por exemplo, para ordenar, por meio do ato livre da predestinação, as orações de um homem justo como meio para a salvação de outro — como Santo Agostinho e outros afirmam sobre as orações de Santo Estêvão, o protomártir, em favor de São Paulo —, Deus precisou apenas conhecer de antemão, por meio da ciência média (que está entre a ciência livre e a puramente natural), as orações futuras de Santo Estêvão em favor de seus perseguidores, desde que Ele decidisse colocá-lo naquela ordem de circunstâncias. Essas orações foram ordenadas como meio para a predestinação e salvação de São Paulo, seu principal perseguidor, e por meio delas Deus decidiu chamá-lo e ajudá-lo de forma magnífica. Da mesma forma, para ordenar a encarnação como meio de reparar a humanidade, bastou a Deus prever, por meio dessa mesma ciência, a queda da humanidade, sob a hipótese de Ele criar essa ordem de coisas. Finalmente, para estabelecer tudo relacionado às três ordens — natureza, graça e união hipostática — e para ordenar os efeitos de uma ordem em relação aos efeitos de outra, essa mesma presciência foi suficiente, como já explicamos. De fato, São Tomás afirma que o exemplo das orações feitas por um para a predestinação de outro deve ser entendido como referente também à presciência dos futuros contingentes que ocorrem na ordem da graça, porque Deus ordena essas orações de um único homem para a predestinação de outro, e essas orações procedem da graça, tornando-se agradáveis a Deus.
A 'ciência média' é conceito central na teologia de Molina, descrevendo o conhecimento divino de possíveis contingências baseado nas escolhas livres das criaturas.Santo Estêvão, primeiro mártir cristão, e sua intercessão por Saulo (futuro Paulo) são relatados em Atos 7:54-60 e Atos 9.

19. A segunda parte da conclusão — ou seja, que o conhecimento divino não prevê os pecados de tal forma que Deus os conheça antecipadamente como eventos absolutos e sem qualquer condição, antes de decidir sobre a predestinação e sobre a ordem da graça e da união hipostática — pode ser demonstrada de maneira muito clara.

O termo 'união hipostática' refere-se à doutrina cristológica que afirma a união das naturezas divina e humana em Jesus Cristo, uma única pessoa (hipóstase).A 'ordem da graça' aqui mencionada está relacionada ao plano salvífico de Deus, incluindo a encarnação e a economia da salvação.

Primeiro: A ordem da graça e da predestinação divina ajuda a evitar muitos pecados. Quanto mais ajuda divina uma pessoa recebe, menos pecados ela comete. Portanto, se certos pecados vão acontecer ou não, e se Deus os prevê, depende da decisão divina sobre como a graça e a predestinação serão organizadas. Antes de decidir essa ordem, Deus não sabe de antemão quais pecados vão acontecer de fato, mas apenas quais pecados poderiam acontecer se Ele escolhesse uma ou outra maneira de distribuir a graça.

20. Em segundo lugar: A previsão do pecado original, que exigiu a encarnação do Verbo para sua redenção, pressupõe a previsão da justiça original e da graça concedida a Adão e seus descendentes. Sem esse dom, não haveria pecado original — já que ele só nos afeta em relação aos dons gratuitos que recebemos —, e o primeiro pecado de Adão não nos seria transmitido de forma diferente dos outros pecados dele ou de nossos antepassados. Portanto, como a justiça original e a graça não fazem parte da ordem natural, mas da ordem da graça, a previsão divina de todos os pecados não ocorre antes da ordem da graça e da previsão dos eventos futuros que pertencem a essa ordem.
A 'justiça original' refere-se ao estado de perfeição moral de Adão antes da Queda, conforme narrado em Gênesis 2-3. A perda deste estado é compreendida como a raiz do pecado original.O 'pecado original' é um conceito agostiniano desenvolvido na controvérsia pelagiana (séc. V), afirmando que a culpa de Adão é transmitida a toda humanidade.

21. Em terceiro lugar: Se o pecado original de Adão não tivesse acontecido, após ele ter recebido todos os dons da graça no estado de inocência, não teriam surgido tantos pecados como aqueles que, após a perda da justiça original, foram cometidos. Consequentemente, Deus não teria previsto esses pecados. No entanto, Deus não previu o primeiro pecado de Adão antes de prever a justiça original e os outros dons; e mesmo com esses dons, Adão pecou e foi ingrato para com Deus. Portanto, Deus também não previu os outros pecados de Adão e seus descendentes antes de prever a ordem da graça desses dons. Assim, a previsão divina de todos os pecados, considerando sua existência futura em termos absolutos, não ocorreu antes da livre constituição da ordem da graça, nem antes da previsão dos futuros eventos contingentes relacionados a essa ordem.
A teologia molinista aqui dialoga com o debate pós-Reforma sobre livre-arbítrio e predestinação, contrastando com o calvinismo e o tomismo.A doutrina da transmissão do pecado original foi definida no Concílio de Trento (1545-1563) como resposta às críticas protestantes.

22. Em quarto lugar: Como os pecados não podem acontecer sem que Deus permita, Deus não previu os pecados de Adão e seus descendentes como eventos certos antes de decidir permiti-los. Ele só decidiu permitir esses pecados ao estabelecer, desde a eternidade, que não concederia mais graça do que a que realmente concedeu. Afinal, não há pecado que, com mais graça, não pudesse ser evitado. Portanto, Deus não previu desde a eternidade quais pecados aconteceriam como eventos certos antes de também decidir, desde a eternidade, como a graça seria distribuída.

O conceito teológico de 'graça' refere-se ao favor imerecido concedido por Deus para salvação e santificação. Molina discute a relação entre a permissão divina dos pecados e a suficiência dos auxílios da graça, tema central na teologia da predestinação.

23. Em quinto lugar: Como já mencionamos, é razoável pensar que a bondade de Deus não teria permitido a queda de toda a humanidade se, ao mesmo tempo, não tivesse planejado aplicar o remédio mais eficaz por meio de Cristo. Portanto, Deus não decidiu permitir os pecados da humanidade e, consequentemente, também não os previu como eventos futuros absolutos antes de estabelecer a ordem da união hipostática e de prever a futura encarnação.
A 'união hipostática' é a doutrina que afirma a união das naturezas divina e humana em Cristo. Molina argumenta que a Encarnação foi pré-condicionada na mente divina como resposta ao pecado original, refletindo a visão tradicional do 'felix culpa' (pecado feliz) que possibilitou a redenção.

24. Em sexto lugar: Quando há uma relação entre coisas em que uma é produzida por causa de outra, sendo esta última o fim da primeira, se Deus deseja ou conhece de antemão alguma dessas coisas como futura de maneira absoluta, essa coisa será um fim antes de algo que é ordenado para alcançar esse fim. A glória é o fim da graça; e tanto a glória quanto a graça são o fim da natureza, e não o contrário. Isso porque Deus criou o ser humano para a graça e a glória, e as coisas materiais para o ser humano. Portanto, se entre os futuros contingentes que pertencem à ordem da natureza e à ordem da graça, Deus quis ou conheceu de antemão alguns como futuros absolutos, sem dúvida, esses futuros serão contingentes e pertencerão à ordem da graça e da predestinação antes de pertencerem à ordem da natureza. Esse argumento é convincente por si só e se dirige principalmente contra Caetano, Escoto e outros que usam essa linha de raciocínio na questão que estamos discutindo.
Caetano (Tommaso de Vio, 1469-1534) foi cardeal e teólogo tomista. Escoto (João Duns Scotus, 1266-1308) foi franciscano e defensor da primazia do amor divino. Molina critica sua visão sobre a precedência da ordem natural sobre a graça, defendendo a supremacia teleológica da graça.

25. O que Cayetano afirma parece perigoso em relação à fé, pois ele diz que, no entendimento divino, a ordem da natureza e a ordem da graça vêm antes da união hipostática (a encarnação de Cristo) e do decreto divino que estabeleceu a encarnação. Além disso, ele afirma que o conhecimento de Deus sobre os eventos futuros relacionados à natureza e à graça precede o conhecimento da futura encarnação. No entanto, isso é problemático, pois a decisão de Deus de que Cristo, como homem, recebesse sua existência por meio da encarnação foi anterior — ou pelo menos não posterior — à predestinação de Cristo para uma glória tão grande. Se a ordem da graça e a predestinação de outros homens tivessem precedido a encarnação no entendimento divino, Cristo não seria o primeiro dos predestinados. Em vez disso, todos os outros teriam sido predestinados antes dEle, o que significaria que não foram predestinados nEle e por Ele, ou seja, por Seus méritos. Isso contradiz as Escrituras, como vemos em Efésios 1:1-4, onde Paulo diz que Deus nos escolheu em Cristo antes da criação do mundo e nos predestinou para sermos Seus filhos por meio de Jesus Cristo. Além disso, em Romanos 8:29, lemos que Deus nos predestinou para sermos conformes à imagem de Seu Filho, para que Ele seja o primogênito entre muitos irmãos. Isso mostra que todos fomos predestinados desde a eternidade para o louvor e honra de Cristo, que é nossa cabeça, e por meio de Sua graça e méritos. Santo Tomás de

Aquino ensina que, desde a eternidade, Deus nos predestinou para alcançarmos a salvação pelos mesmos meios pelos quais a recebemos, ou seja, pelos méritos de Cristo. Após o pecado de Adão, ninguém pode alcançar a salvação ou a graça sem os méritos de Cristo, como lemos em Hebreus 2:10. Portanto, como só podemos ser predestinados para o louvor e glória de Cristo por meio de Seus méritos, a ordem da graça e da predestinação, bem como o conhecimento dos eventos futuros relacionados a essa ordem, não poderiam preceder no entendimento divino a decisão da encarnação e o conhecimento da vinda de Cristo.
Santo Tomás de Aquino (1225-1274), principal expoente da teologia escolástica, defendia a predestinação como parte da providência divina. A citação de Efésios 1:1-4 e Romanos 8:29 fundamentam a doutrina da eleição em Cristo, enquanto Hebreus 2:10 reforça o papel central de Cristo na salvação.

26. Diante disso, fica claro que devemos entender que, antes de qualquer ato livre de Sua vontade, Deus, o Ser Supremo, em Sua plena deliberação, previu a queda futura de alguns anjos e de toda a humanidade. Isso ocorreria se, na ausência de Cristo, Ele decidisse colocar anjos e humanos na ordem de auxílios e condições em que foram criados, para que alcançassem a felicidade eterna por meio de sua liberdade. Da mesma forma, devemos crer que Ele previu que, por Sua infinita misericórdia e bondade, enviaria Cristo, concedendo-Lhe, como homem, a graça da união hipostática e bens muito maiores do que todas as outras coisas juntas. Isso faria de Cristo a cabeça da humanidade e dos anjos, o Senhor de todas as coisas, elevando o universo inteiro, redimindo a humanidade por meio dEle e concedendo todos os dons necessários para a salvação. Assim, em um único e simples ato de Sua vontade, Deus teria escolhido toda essa ordem — que inclui as ordens da natureza, da graça e da união hipostática — desde a criação do mundo até o seu fim. Nessa ordem, Ele teria entrelaçado, com admirável sabedoria, as ordens da natureza, da graça e da união hipostática, harmonizando seus efeitos de maneira recíproca. No entanto, devemos entender que, por meio de Sua plena deliberação e conhecimento, Deus previu todos os futuros de forma hipotética e escolheu essa ordem, entrelaçando suas partes de tal modo que, ao prever a queda da humanidade como condição necessária, decidiu estabelecer — para os humanos — uma ordem distinta da graça, através da união hipostática e de Cristo, em vez da ordem da graça que teria existido se Adão não tivesse pecado, integrando-a às demais ordens.
O termo 'união hipostática' refere-se à doutrina cristológica que afirma a união das naturezas divina e humana em Jesus Cristo, sem mistura ou divisão.Molina aborda a teoria do 'conhecimento médio' (scientia media), típica de sua teologia, que defende que Deus prevê ações livres humanas em condições hipotéticas.A 'ordem da graça' mencionada está relacionada à estrutura salvífica pós-Queda, em contraste com a 'ordem da natureza' do estado de inocência de Adão.

27. Primeiro, devemos entender que Deus, de forma sincera e verdadeira, com o mesmo ato pelo qual Ele escolheu toda a ordem do mundo desde o início até o fim, também decidiu criar anjos e humanos em um estado de inocência. Nesse estado, sem considerar Cristo por enquanto, Deus desejava que, com a ajuda da graça presente, eles pudessem alcançar a felicidade eterna por meio de seu próprio livre-arbítrio. Além disso, Deus desejava de todo o coração conceder essa felicidade a todos, sem distinção, caso não fosse possível alcançá-la por si mesmos. Embora a escolha dessa ordem, em relação ao

destino dos anjos e humanos no estado de inocência e à ordem da graça nesse estado, seja uma predestinação dos anjos que, segundo a previsão de Deus, alcançariam a vida eterna com a ajuda de seu livre-arbítrio, em relação aos humanos e aos anjos que, segundo a previsão de Deus, não alcançariam a vida eterna por sua própria culpa, Deus teria apenas uma providência para a felicidade, junto com a vontade de permitir os pecados que os impediriam de alcançá-la. No entanto, devido aos pecados que os anjos cometeriam, como Deus previu, e à Sua decisão de não reparar sua queda, Deus também teria a vontade de excluí-los do reino dos céus e castigá-los com tormentos eternos, cumprindo assim o plano de sua reprovação através dessa vontade.
O 'estado de inocência' remete ao período pré-Queda descrito em Gênesis, onde humanos e anjos possuíam liberdade sem corrupção pelo pecado.A distinção entre 'predestinação' (eleição divina para salvação) e 'reprovação' (permissão da condenação eterna) reflete debates pós-agostinianos sobre soberania divina e livre-arbítrio.A menção à queda dos anjos alude à tradição judaico-cristã sobre a rebelião de Lúcifer (cf. Isaías 14:12-15).

28. Em segundo lugar, devemos considerar que, no mesmo ato pelo qual Deus estabelece toda a ordem que se estende desde o início do mundo até o seu fim — incluindo Sua vontade de enviar Cristo como redentor e de estabelecer a ordem da graça que recebemos por meio de Cristo, em substituição àquela que Adão perdeu —, Ele também deseja sinceramente conduzir todos os seres humanos, que caíram em Adão, à vida eterna. Deus se alegra quando cada pessoa se dedica diligentemente à sua salvação e alcança a vida eterna, e quando outros ajudam nesse processo. Como está escrito em 1 Tessalonicenses 4:2: 'Pois esta é a vontade de Deus: a vossa santificação'; e em 1 Timóteo 2:3-4, onde, após ordenar que se ore por todos, Paulo acrescenta: 'Isto é bom e agradável diante de Deus, nosso Salvador, que deseja que todos os homens sejam salvos'. Há muitos outros textos bíblicos que reforçam essa ideia. No entanto, Deus deseja que todos alcancem a salvação de uma maneira que, como explicamos em nossos comentários sobre a questão 22, artigo 1, e em outros lugares, e como consequência do pecado, isso ocorra não apenas de forma dependente da vontade de cada adulto, mas também com maior dificuldade e risco. Para aqueles que não atingem o uso da razão, Ele deseja sua salvação de maneira dependente de causas naturais, do curso do universo e da ação de outros que lhes apliquem o remédio contra o pecado original. Finalmente, para todos, Deus deseja que a salvação dependa em grande parte do esforço da Igreja, dos pais e do curso do universo em relação a outras causas livres, que têm o poder de ensinar e informar os outros sobre o que é necessário para a salvação, bem como de incentivá-los com palavras e exemplos, ou, por negligência ou má conduta, de desviá-los e oferecer-lhes ocasião para cair.
A citação de 1 Tessalonicenses 4:3 e 1 Timóteo 2:3-4 fundamenta a doutrina da 'vontade salvífica universal' de Deus, tema central nas controvérsias entre jesuítas e protestantes no século XVI.O conceito de 'pecado original' refere-se à doutrina estabelecida por Agostinho de Hipona sobre a corrupção herdada de Adão (Romanos 5:12).A ênfase no papel da Igreja reflete a eclesiologia tridentina, que defendia a mediação institucional na salvação.

29. Em terceiro lugar, a escolha dessa ordem — em relação à vontade de entregar Cristo e de estabelecer a ordem da graça concedida aos humanos no estado de natureza caída — é, ao mesmo tempo, uma escolha e predestinação de Cristo como homem. Isso significa que, por meio da união hipostática, Ele é simultaneamente o Filho de Deus, o primeiro entre os predestinados à glória, o

cabeça dos humanos e dos anjos, e o Senhor de todas as coisas, para cuja honra e glória tudo converge. Por outro lado, essa escolha também inclui, em Cristo e por meio de Cristo, todos os mortais que, por Seus méritos e Sua graça, alcançarão a vida eterna. A vontade de entregar Cristo aos humanos caídos e, por meio dEle, toda a ordem da graça — que se estende desde a queda dos primeiros pais até o fim do mundo, manifestando-se de várias formas nos diferentes estágios da Igreja militante — é uma providência divina destinada à felicidade eterna de todos os mortais. Através de Cristo e em Cristo, Deus provê para a felicidade de todos, embora essa vontade seja uma predestinação em Cristo e por Cristo para aqueles que, conforme Deus prevê, alcançarão a vida eterna por meio da liberdade de sua vontade ou por receberem o remédio contra o pecado original, caso não cheguem ao uso da razão. Assim, Deus ordena todas as coisas — tanto na ordem da natureza quanto na ordem da graça — para Cristo como fim último. Embora Deus deseje a encarnação e Cristo em si mesmos como um bem maior que todas as outras coisas criadas, Ele também quer que sirvam para a restauração da humanidade como parte de um propósito maior, sem o qual, segundo a opinião mais provável, a encarnação de Cristo não teria ocorrido. No entanto, Deus dirige todas as coisas — incluindo a ordem dos anjos e dos humanos no estado de inocência — para Si mesmo como fim último, demonstrando e exaltando Seus atributos de maneira admirável, como já mencionamos várias vezes.
A 'predestinação de Cristo' como 'cabeça' da criação deriva da cristologia paulina (Colossenses 1:15-18).A expressão 'fim ínfegro' relaciona-se à teologia escatológica, onde todas as coisas convergem para a glória divina (Apocalipse 21:1-5).A menção à 'Igreja militante' refere-se à compreensão católica da Igreja como comunidade que luta pela salvação na história.

30. Com base nisso, qualquer pessoa pode facilmente entender que não houve eleição ou predestinação dos homens para a vida eterna, exceto em Cristo e por meio de Cristo. Isso significa que a eleição e a predestinação dependem dos méritos e da graça de Cristo, como já mencionamos parcialmente em nossos comentários sobre o artigo 1 (disputa 2) e o artigo 3.

31. Por fim, é importante destacar que, assim como a escolha de Deus em relação aos anjos e aos seres humanos no estado de inocência é um ato de providência divina — destinado à vida eterna —, que Ele exerce tanto sobre os homens quanto sobre os anjos que, segundo Sua previsão, não alcançarão a vida eterna por sua própria escolha e culpa, e que inclui a permissão para que caiam no pecado, seguida pela exclusão dos demônios do reino dos céus e sua submissão a tormentos eternos, completando assim o plano de sua condenação eterna, da mesma forma, a escolha de Cristo e da ordem da graça concedida por Ele aos seres humanos no estado de natureza caída é um ato de providência divina. Essa providência, também destinada à vida eterna, é exercida sobre aqueles que, segundo a previsão de Deus, não alcançarão a vida eterna mesmo com esses auxílios. Isso inclui, por um lado, a permissão para que caiam em pecado mortal — o qual, como Deus prevê, ocorrerá devido à sua própria liberdade e culpa ou à liberdade e culpa do primeiro pai — e persistam nesse pecado até o fim de suas vidas. Por outro lado, com base na previsão desse pecado, inclui a decisão de excluí-los da bem-aventurança, completando assim o plano de sua condenação eterna.
O parágrafo aborda a doutrina da reprovação eterna e a providência divina, contextualizando debates teológicos medievais sobre predestinação. A menção aos 'demônios excluídos do reino' remete à queda dos anjos (Jd 1:6), enquanto a 'ordem da graça' refere-se ao molinismo, sistema que busca harmonizar a

presciência divina com o livre-arbítrio humano. A expressão 'perseverança no pecado' alude à controvérsia agostiniana sobre a graça irresistível.

Apêndice da seção VIII

32. Alguns pensaram que, na seção anterior, eu apresentei o seguinte argumento: Deus, desde a eternidade, quis tudo o que quis com um único e simples ato de sua vontade; portanto, parece que os 'instantes' propostos por Escoto e outros devem ser completamente descartados, etc. Como se eu defendesse a ideia de que, na vontade divina, devido à sua simplicidade, não se pode distinguir nenhuma prioridade ou posterioridade, segundo nosso modo de entender, que se baseia na realidade das coisas.
A referência a 'instantes de Escoto' remete à teoria de João Duns Scotus (séc. XIII) sobre os momentos lógicos na vontade divina. A crítica à 'prioridade e posterioridade' na vontade divina reflete o debate entre tomistas e molinistas sobre a simplicidade divina, onde Molina defende que os decretos divinos são simultâneos em Deus, embora ordenados logicamente na narrativa salvífica.

33. Eles argumentam que eu me contradigo, porque em outro lugar eu ensino que, primeiro, Deus quis com uma vontade antecedente ou condicionada que todos os homens alcançassem a salvação. Depois, com uma vontade absoluta, Ele quis a felicidade eterna para alguns e a condenação para outros.
O parágrafo aborda a distinção teológica entre a vontade antecedente (ou condicionada) e a vontade absoluta de Deus, conceitos centrais na discussão sobre predestinação e livre-arbítrio. A vontade antecedente refere-se ao desejo divino de que todos sejam salvos (1Tm 2:4), enquanto a vontade absoluta relaciona-se à decretação final de Deus, considerando as respostas humanas às condições estabelecidas.

34. Da mesma forma, eles afirmam que eu me contradigo, porque no parágrafo anterior eu disse que Cristo é o primeiro entre os predestinados e que negar isso vai contra as Escrituras. No entanto, isso só faz sentido se entendermos que, na vontade divina, há uma ordem de prioridade, pela qual Cristo foi predestinado antes dos outros.
A afirmação de que Cristo é 'o primeiro entre os predestinados' reflete a visão tradicional cristã de que a encarnação e obra redentora de Cristo são o fundamento da predestinação (Cl 1:18). A 'prioridade' na vontade divina mencionada aqui alinha-se com debates medievais sobre a ordem dos decretos divinos, especialmente em relação à centralidade de Cristo no plano salvífico.

35. Se, como alguns afirmam, é necessário aceitar que na vontade divina existe uma ordem de prioridade e posterioridade de acordo com nossa compreensão humana — mesmo que esse ato divino seja extremamente simples, ele ainda conteria, de forma virtual, muitos outros atos —, então não há razão para não podermos distinguir alguns 'momentos' nessa vontade. Esses momentos não seriam como os que Escoto propõe, mas sim como outros teólogos os descrevem.
A menção a Escoto (João Duns Scotus, teólogo medieval) refere-se à sua teoria dos 'instantes' lógicos na vontade divina, uma forma de explicar a coexistência de decisões eternas em Deus. Molina contrasta

essa visão com a ideia de que a prioridade na vontade divina é apenas uma distinção conceitual humana, não real.

36. Se examinarmos cuidadosamente o que foi dito na seção anterior, bem como tudo o que foi mencionado aqui, fica fácil compreender, ao considerar três situações relacionadas à questão em debate, que neste ponto rejeitamos os instantes — ou prioridades, conforme nossa compreensão — nos quais Deus desejaria ou conheceria algo como futuro em sentido absoluto antes de outra coisa.

37. A primeira situação ocorre quando algumas ordens estão conectadas de tal forma que certos eventos que acontecem de maneira determinada em uma ordem dependem, por sua vez, dos eventos que acontecem em outra ordem ou em outras ordens. Na verdade, à medida que os eventos futuros que ocorrerão em uma ordem dependem, por sua vez, dos eventos futuros que ocorrerão em outra ordem, não devemos aceitar a ideia de que Deus conheceria ou decidiria sobre os eventos futuros em uma ordem de forma absoluta antes de conhecer ou decidir sobre os eventos que ocorrerão em outras ordens. Por isso, na seção anterior, rejeitamos a prioridade que Cayetano tentou introduzir, segundo a qual Deus conheceria os eventos futuros absolutos que ocorrerão na ordem da natureza antes de conhecer os que ocorrerão na ordem da graça, e também os eventos da ordem da graça antes de conhecer os que ocorrerão na ordem da união hipostática.
Cayetano (Tommaso de Vio, 1469-1534) foi um cardeal e teólogo tomista italiano, conhecido por seus comentários sobre a Suma Teológica de Tomás de Aquino. Molina critica sua distinção entre as 'ordens' (natureza, graça, união hipostática), um tema central na teologia escolástica.A 'união hipostática' refere-se à doutrina cristológica que afirma a união das naturezas divina e humana em Jesus Cristo, sem confusão ou separação, definida no Concílio de Calcedônia (451 d.C.).

38. A segunda situação acontece quando alguns objetivos são desejados, e um depende do outro ou não ocorre sem ele. Por isso, assim como é necessário acreditar que Deus não teria permitido a queda de toda a humanidade pelo pecado de Adão, se não tivesse a intenção de repará-la de forma mais gloriosa por meio de Cristo, da mesma forma, de acordo com a opinião mais comum dos Padres da Igreja, a encarnação de Cristo não teria acontecido se Deus não tivesse desejado que ela servisse como reparação da humanidade, como um objetivo parcial e dependente do principal. Portanto, disso se conclui que não se pode admitir um momento em que a encarnação teria sido desejada ou conhecida como futura de forma absoluta, antes que a reparação da humanidade por meio de Cristo tivesse sido desejada e conhecida como futura de forma absoluta — como Escoto defendia. Em vez disso, as duas coisas teriam sido desejadas ao mesmo tempo: a reparação para o louvor e honra de Cristo e o próprio Cristo, e a encarnação para a reparação da humanidade como parte do propósito completo pelo qual teria sido desejada e sem o qual não teria ocorrido. Por isso, ambas as coisas teriam sido conhecidas como futuras de forma absoluta.
A referência à 'opinião mais comum dos Padres' alude aos escritos dos Padres da Igreja (período patrístico, séculos II-VIII), que frequentemente vinculavam a Encarnação de Cristo à reparação do pecado original (cf. Ireneu de Lyon e Agostinho).Escoto (João Duns Scotus, 1266-1308), teólogo franciscano, defendia que a Encarnação ocorreria mesmo sem o pecado de Adão, contrariando a visão agostiniana predominante.

39. A terceira situação ocorre quando um fim não é desejado e, por isso, não é conhecido como futuro de forma absoluta, exceto quando depende dos meios. Por exemplo, Deus não deseja que os homens alcancem a felicidade eterna, exceto como uma recompensa que, no caso dos adultos, eles alcançarão por meio de seus próprios méritos, apoiados na graça de Deus e nos méritos de Cristo após o pecado de Adão. Por isso, Deus não deseja de forma absoluta essa recompensa para eles — nem os escolhe para que a alcancem — antes de ver e desejar para eles os meios necessários para alcançá-la. Assim, Ele só os predestina com esses meios. Da mesma forma, um proprietário não deseja de forma absoluta que o trabalhador receba o salário diário que lhe promete como recompensa pelo seu trabalho, antes de prever o esforço e os méritos do trabalhador, porque ele só deseja essa recompensa para ele dependendo desses fatores.
O 'denário diurno' refere-se à parábola dos trabalhadores na vinha (Mateus 20:1-16), ilustrando a relação entre mérito humano e graça divina na teologia molinista.Predestinação: doutrina sobre a eleição divina para a salvação, debatida entre agostinianos, tomistas e molinistas. Molina enfatiza a cooperação entre livre-arbítrio e graça.

40. Nossa doutrina aceita plenamente a vontade antecedente de Deus, pela qual Ele deseja sinceramente, e não de forma superficial, que todos aqueles que decide criar alcancem a felicidade eterna. Ele cria todos com o propósito de que atinjam essa felicidade, mas como um objetivo e recompensa que devem conquistar por meio de sua própria liberdade e méritos — apoiados pela graça de Deus — ou pelos méritos de Cristo, após receberem os meios necessários. Portanto, Deus deseja a felicidade para todos, mas de forma condicional, dependendo de que a obtenham por meio de sua própria escolha e dos meios providos, e não por um poder inerente ou por causa do pecado de Adão. Assim, Deus deseja a felicidade para todos de maneira condicional, mas não de forma absoluta, a menos que veja e deseje os meios necessários para que a alcancem. Isso significa que Deus não escolhe ninguém para a felicidade de forma absoluta, exceto através da vontade absoluta dos meios e da previsão de que as condições necessárias sejam cumpridas. Em outras palavras, Ele escolhe as pessoas apenas em Cristo e através dos meios que Ele deseja que recebam, de modo que, com a cooperação de seu livre-arbítrio, alcancem a felicidade. Escolher dessa maneira é o mesmo que predestinar em Cristo e por Cristo. Portanto, não se deve admitir uma escolha para a felicidade que anteceda a predestinação. Embora não haja uma causa para a predestinação, a causa da reprovação e da rejeição para a felicidade são os pecados futuros previstos. É ainda menos aceitável que uma vontade absoluta de rejeitar alguns para a felicidade anteceda a vontade de permitir os pecados e de endurecer os réprobos em seus pecados, após prever o futuro. Já discutimos isso em nossos comentários ao artigo 3 e abordaremos mais na última disputa.
Vontade antecedente: na teologia protestante e escolástica, é a vontade divina que deseja a salvação de todos (1 Timóteo 2:4), distinta da 'vontade consequente' que considera as condições humanas.Reprovação: conceito calvinista criticado por Molina, que rejeita a predestinação para a condenação sem considerar o mérito ou demérito humano.

41. Aqui explicamos os momentos que, na seção anterior, rejeitamos — em oposição ao que defendem Escoto, Cayetano, Durando em seus comentários ao artigo 3 mencionado, e alguns outros — devido ao

argumento que nosso crítico apresenta de forma incompleta. Isso pode ser facilmente compreendido: primeiro, pelo próprio desenvolvimento de nossa doutrina e pelo propósito que nos orienta; segundo, porque no início do parágrafo que contém esse argumento, deixamos claro que não estamos falando de forma genérica, mas que nossas palavras se limitam ao propósito que nos guia, quando afirmamos: 'Por tudo isso, no que diz respeito ao nosso propósito, devemos considerar &c.', o que significa que, por enquanto, não nos preocupamos com outras questões, nem estendemos nossa discussão para elas; e terceiro, pelo próprio argumento. De fato, o antecedente completo, do qual deduzimos a conclusão, não se resume às seguintes palavras: 'finalmente, desde a eternidade, Ele teria querido tudo o que quis com um único ato simples de Sua vontade e com uma deliberação ou conhecimento prévios e plenos sobre todas as coisas &c.' — como se, a partir da simplicidade do ato da vontade divina, quiséssemos inferir de forma genérica que, nem na própria vontade, nem no objeto da vontade, Deus quer algo antes de outra coisa, segundo nosso modo de entender, baseado na realidade das coisas —, mas essas palavras são apenas uma parte do antecedente e não a principal, pois servem apenas para apoiar o antecedente completo. De fato, uma vez apresentado no início do parágrafo o conhecimento ou deliberação plena que o entendimento divino possui antes do ato de Sua vontade — o que serve para introduzir nossa doutrina —, começamos a desenvolver nosso argumento com as seguintes palavras: 'Mas, dado que, &c.', como é evidente até mesmo pela própria pontuação. O argumento completo é o seguinte: 'Mas, dado que, em primeiro lugar, Ele teria conhecido com toda certeza as relações dos fins e de todas as coisas entre si e teria tido liberdade para não querer permitir a queda da humanidade, se não tivesse querido ajudá-la de forma felicíssima por meio de Cristo, assim como teria tido liberdade para não querer a encarnação, se não tivesse tido em Suas mãos, como parte de Seu propósito completo, a reparação da humanidade; dado que, em segundo lugar, não só antes da queda da humanidade, mas também depois dela, Ele não teria querido a beatitude eterna para nenhum adulto, exceto de maneira dependente do uso do livre arbítrio de cada um deles; mais ainda, tampouco a teria querido para nenhuma criança, exceto de maneira dependente do remédio contra o pecado original aplicado por meio do uso do livre arbítrio de outros, como é sabido na fé; e dado que, finalmente, desde a eternidade, Ele teria querido tudo o que quis com um único ato simples de Sua vontade e com uma deliberação ou conhecimento prévios e plenos sobre todas as coisas; por tudo isso, parece que os momentos mencionados por Escoto e outros devem ser totalmente rejeitados; pois quando Deus decide a encarnação e predestina a Cristo com os demais bem-aventurados ou reprova os demais homens, nesses momentos Ele quereria uma coisa antes de outra ou, por ciência livre, preveria uma coisa antes de outra &c.'. Isso não significa negar toda prioridade — segundo nosso modo de entender — na vontade divina, porque isso seria contradizer-nos, já que, por um lado, em nossos comentários à questão 14, artigo 13 (disputa 51, §15), dizemos que o ato da vontade divina, em um primeiro momento, é livre e completamente indeterminado por natureza e, posteriormente, no mesmo instante da eternidade, deve se determinar completamente — como já dissemos em nossos comentários ao artigo 13, disputa 24, sobre nossa vontade em um mesmo momento do tempo — e, por outro lado, nas passagens que nos são criticadas e em outras partes de nossos comentários à primeira parte da Summa Theologica, também estabelecemos uma prioridade e posterioridade no ato da vontade divina em relação a diferentes objetos.

Escoto (João Duns Scotus), Cayetano (Tomás Caetano) e Durando (Durando de São Porciano) são teólogos medievais cujas obras comentam a Suma Teológica de Tomás de Aquino. Molina debate aqui

a doutrina da vontade divina, defendendo que Deus age com um único ato simples, mas com distinção lógica de prioridades em seus decretos, em oposição à visão de 'instantes' sequenciais na vontade divina proposta por esses autores.O termo 'livre arbítrio' refere-se à capacidade humana de escolha, tema central no debate entre graça divina e liberdade humana na teologia molinista.

42. Portanto, fica claro que a primeira objeção apresentada contra nós não tem qualquer relevância.

43. Sobre o segundo ponto, a predestinação de Cristo, é evidente que, ao compará-la com a predestinação de cada indivíduo, a predestinação de Cristo é anterior — de acordo com nossa compreensão — à predestinação de cada pessoa que foi predestinada em Cristo. Cristo serve como modelo exemplar para a predestinação dos outros, além de ser o propósito, o princípio e a fonte da qual fluem os meios da predestinação dos demais, como já mencionamos anteriormente.
A predestinação de Cristo como 'causa exemplar' indica que, na teologia de Molina, a eleição de Cristo é o modelo e fundamento da predestinação dos demais eleitos, alinhando-se à visão de Efésios 1:4-5 (embora não citado diretamente), onde Cristo é o eleito por excelência.

44. Embora a predestinação de Cristo não venha antes da decisão absoluta de Deus de redimir a humanidade por meio de Cristo, e, portanto, da vontade de predestinar de forma geral alguns seres humanos em Cristo, ela precede a predestinação de cada indivíduo redimido. Assim como a decisão de Deus de enviar Cristo e de encarná-lo pressupõe a redenção da humanidade como condição necessária para que a encarnação e Cristo fossem desejados, isso não significa que a predestinação de Cristo dependa da predestinação de indivíduos específicos. A predestinação de Cristo não exige que certas pessoas sejam predestinadas para que Ele mesmo seja predestinado.
A 'vontade absoluta' divina, na terminologia molinista, refere-se ao decreto incondicional de Deus (como a encarnação), enquanto a 'redenção do gênero humano' alude à doutrina da salvação mediante Cristo, central no cristianismo.

45. Já respondemos à última objeção que nos foi feita, de modo que na seção anterior rejeitamos a ideia de instantes ou de uma prioridade e posterioridade na vontade divina.

# Seção IX: Como o efeito da predestinação depende da liberdade de escolha do adulto

1. Depois de examinar e estabelecer tudo o que foi discutido anteriormente, antes de apresentar nossa visão sobre a predestinação — que, como todo o nosso ensino, submetemos à correção da santa mãe Igreja —, é importante começar destacando que a predestinação daqueles que morrem antes de atingir o uso da razão é bastante diferente daqueles que a alcançam. A partir de agora, chamaremos os primeiros de 'crianças' e os segundos de 'adultos'.
O termo 'predestinação' refere-se à doutrina teológica sobre a eleição divina para a salvação, enquanto 'reprovação' indica a destinação à condenação eterna. A submissão à 'santa mãe Igreja' reflete o contexto do período pós-Reforma, quando teólogos como Molina buscavam alinhar suas obras à autoridade doutrinal católica, especialmente após o Concílio de Trento (1545-1563).

A predestinação e a reprovação das crianças se resumem a receber ou perder os dons gratuitos de Deus. As crianças reprovadas estarão, em relação a tudo mais, exatamente como se tivessem sido criadas apenas com suas capacidades naturais. Além disso, após o dia do juízo, quando suas almas forem reunidas a seus corpos, serão libertadas de maneira sobrenatural de todas as dores e sofrimentos que enfrentamos nesta vida mortal. Por toda a eternidade, elas terão uma vida livre de qualquer defeito mental ou físico, melhor do que qualquer mortal já experimentou. Portanto, como a predestinação e a reprovação das crianças dependem de receber ou perder esses dons gratuitos, não é surpreendente que, assim como são predestinadas apenas pelos méritos de Cristo, nosso salvador, também sejam reprovadas apenas por deméritos que lhes são atribuídos, ou seja, pelo pecado original cometido não por sua vontade, mas pela do primeiro pai, Adão, que é transmitido naturalmente a eles. Da mesma forma, não é de se estranhar que, uma vez perdido o estado de inocência, as crianças não tenham o poder de alcançar a vida eterna ou escapar do castigo eterno por si mesmas, pois ambas as coisas dependem tanto do curso do mundo e das circunstâncias que podem impedi-las de nascer ou serem batizadas, quanto da vontade e ação de outros em aplicar ou não o remédio contra o pecado original.
O 'pecado original' é o estado de culpa herdado de Adão, conforme Romanos 5:12. A menção aos 'méritos de Cristo' remete à doutrina da justificação pela graça através da expiação de Jesus. A necessidade do batismo para remover o pecado original foi dogmatizada no Concílio de Cartago (418 d.C.) e reafirmada no Concílio de Trento.

2. No entanto, quando se trata de trocar a felicidade eterna por tormentos eternos e intensos, a própria razão exige que, na predestinação e reprovação dos adultos ─considerando que Deus está disposto a ajudá-los a alcançar os méritos para a vida eterna, que eles não podem obter apenas por suas próprias forças─, estes tenham a capacidade de, conforme sua escolha, alcançar a vida ou a morte eterna. Isso pode ocorrer tanto por meio da obtenção de méritos para a vida eterna quanto por sua própria diligência ─refiro-me àquele que, embora em estado de pecado enquanto ainda tem controle sobre si mesmo, morre após receber o sacramento, mesmo que tenha perdido o uso da razão─, ou por seus próprios deméritos. As Sagradas Escrituras atestam em várias passagens que isso realmente acontece.
A discussão sobre 'méritos' humanos relaciona-se ao debate católico-protestante sobre justificação: enquanto o catolicismo tridentino defendia a cooperação entre graça e obras, o protestantismo enfatizava 'sola fide' (fé somente). A menção ao sacramento aplicado após perda da razão alude à prática católica da extrema-unção ou batismo de emergência.

Portanto, é certo que devemos afirmar que nenhum adulto é predestinado para a vida eterna, exceto por meio de seus próprios méritos. Esses méritos são alcançados pelo livre-arbítrio, que tem o poder de escolher realizá-los ou não, conforme a preferência individual, sem que os auxílios e dons divinos impeçam essa escolha. Assim, esses méritos devem ser atribuídos ao adulto e servem para seu louvor. Isso ocorre por meio da própria diligência do indivíduo, como mencionado anteriormente. Note que não estou dizendo que os adultos são predestinados por causa de seus méritos, mas sim por meio deles. A primeira afirmação seria falsa, enquanto a segunda é verdadeira.
O parágrafo aborda a doutrina da predestinação e o livre-arbítrio, temas centrais no debate teológico entre molinistas e tomistas no século XVI. Molina propõe que a predestinação não anula a liberdade

humana, posição conhecida como 'concordia' entre graça divina e autonomia humana. O termo 'méritos' refere-se à ideia católica de que as ações humanas, auxiliadas pela graça, contribuem para a salvação, em contraste com a visão protestante da justificação somente pela fé.

Portanto, nenhum adulto é condenado ao sofrimento eterno, a menos que seja por causa de suas próprias falhas. Essas falhas são resultado de seu livre-arbítrio, que tem o poder de escolher o erro. Por isso, a responsabilidade pelo castigo eterno recai sobre quem o merece plenamente.
A condenação por 'deméritos' reflete a visão católica pós-Trento (1545-1563) sobre a responsabilidade humana no pecado. A menção ao 'livre-arbítrio' alinha-se com a condenação do Concílio de Trento ao protestantismo calvinista, reafirmando que a queda em pecado é uma escolha voluntária.

Portanto, nenhum católico pode negar que uma pessoa predestinada tem seus próprios méritos, os quais —sem que a predestinação divina possa impedir— estão em seu poder realizar ou não. Além disso, também não pode negar as próprias disposições para a fé, a graça inicial e outros dons que, embora dependam da graça que estimula e coopera, no entanto —sem que a predestinação divina possa impedir —, o livre-arbítrio tem o poder de alcançar ou não.
'Graça primeira' e 'graça excitante' são conceitos da teologia molinista: a primeira é a graça preveniente que inicia a fé, enquanto a segunda coopera com a vontade humana. Isso contrasta com a graça irresistível do calvinismo e dialoga com a controvérsia De Auxiliis (1597-1607) entre jesuítas e dominicanos.

Assim como explicamos em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13 (em várias discussões), que o bom uso do nosso livre-arbítrio depende de nós, sem que a graça divina possa impedir isso — permitindo-nos buscar a graça, crescer nela, realizar obras meritórias e perseverar —, da mesma forma, devemos afirmar que o bom uso do nosso livre-arbítrio também depende de nós e da nossa liberdade natural, sem que a presciência e a predestinação divinas possam impedir isso. Portanto, está em nosso poder agir de modo a alcançar a vida eterna ou, ao contrário, desviar-nos para a miséria eterna, sem que a predestinação ou a reprovação de Deus interfiram nessa escolha.
Molina referencia suas próprias obras (questão 14, artigo 13) sobre sinergia graça-liberdade. 'Presciência divina' alude à doutrina da scientia media (ciência média), proposta por Molina para conciliar onisciência divina com liberdade humana, criticada por teólogos como Domingo Báñez.

Nosso objetivo é mostrar como tudo isso se harmoniza com a doutrina da predestinação e da reprovação eternas. Estou convencido de que o que resumi brevemente aqui é uma questão de fé, como pode ser visto ao examinar o que discutimos em nossos comentários sobre o artigo 13 da questão 14 e o artigo 6 da questão 19, além dos comentários sobre esta questão e a anterior.
O termo 'predestinação' refere-se à doutrina teológica sobre o decreto eterno de Deus ao eleger certos indivíduos para a salvação, enquanto 'reprovação' trata da não eleição (não necessariamente condenação ativa, dependendo da perspectiva). O trecho menciona os próprios comentários de Molina em obras anteriores, prática comum na teologia escolástica de referenciar disputas internas para sustentar argumentos.

3. Além disso, ao falar sobre a predestinação de um adulto, precisamos considerar dois aspectos principais. Primeiro, devemos pensar no próprio adulto que Deus escolheu desde a eternidade. Essa pessoa, usando seu livre-arbítrio, colabora com os dons que Deus, por causa de sua predestinação eterna, decide dar a ela, e assim alcança a salvação. Segundo, devemos considerar os dons que Deus, por meio de sua predestinação eterna, decide conceder para ajudar e guiar essa pessoa à vida eterna. Esses dons, que vêm de Deus como resultado de sua predestinação, são efeitos diretos dessa escolha divina.
O conceito de 'livre-arbítrio' aqui está alinhado ao molinismo, sistema teológico de Molina que defende a coexistência da soberania divina e da liberdade humana através da 'ciência média' (conhecimento divino das escolhas humanas em condições hipotéticas). A 'cooperação' entre graça e liberdade reflete debates pós-Reforma entre católicos (Concílio de Trento) e calvinistas (doutrina da graça irresistível).

4. Para ilustrar os efeitos sobrenaturais que fazem parte da predestinação completa de um adulto, vamos usar o exemplo de alguém que, ao atingir a idade adulta, é chamado à fé e, de incrédulo, se torna crente e justo. Com o tempo, como muitas vezes acontece, essa pessoa pode perder a graça, mas depois a recupera. Finalmente, pelas boas obras realizadas com a ajuda da graça, ela persevera até o fim da vida e alcança a vida eterna, graças aos méritos acumulados e à graça recebida. O que descrevemos sobre a predestinação completa dessa pessoa pode ser facilmente aplicado à predestinação de qualquer outro adulto, com pequenas adaptações.
A narrativa ilustra a sinergia entre graça divina e méritos humanos, base da teologia católica pós-Concílio de Trento (1545-1563), que rejeitou o *sola fide* protestante. A 'perseverança final' (persistência na graça até a morte) era tema controverso, com calvinistas atribuindo-a à predestinação incondicional e católicos à cooperação contínua.

5. Portanto, com base em tudo o que discutimos em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13 (especialmente a partir da disputa 8 e da disputa 36), ninguém deve ter dúvidas sobre o que vamos apresentar a seguir.
As 'disputas' mencionadas são estruturas metodológicas da escolástica, onde teses eram debatidas através de objeções e respostas. Molina segue este formato, típico de obras teológicas acadêmicas do século XVI, como a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino.

Primeiro: Embora Deus seja o único que produz eficazmente as virtudes da fé, esperança, caridade e a graça inicial que torna alguém agraciado e nos justifica, e embora essas virtudes não sejam resultado de mérito humano, elas dependem, segundo a lei ordinária, da disposição dos adultos. Essa disposição ocorre por meio da livre cooperação de sua vontade, com o auxílio simultâneo da graça divina que precede e estimula. Da mesma forma, embora Deus seja o único que produz eficazmente o crescimento da graça que torna alguém agraciado — graça que, após a justificação, é infundida nos adultos ao longo de suas vidas — e a glória concedida aos predestinados no fim de suas vidas, esse crescimento e essa glória dependem do mérito dos adultos. Por meio do uso livre de sua vontade e com a cooperação da graça divina, eles se tornam merecedores tanto do aumento da graça quanto da glória. Além disso, evitar cair em pecado mortal até o fim de suas vidas, resistindo livremente às tentações e superando dificuldades, e, assim, conservar a graça até o fim, também depende do uso positivo ou negativo de sua

livre vontade. Embora não se deva negar que, ao receberem parte da graça que torna alguém agraciado durante a vida — como ocorre, por exemplo, por meio de sacramentos —, essa graça e a glória que a acompanha não são recebidas por mérito próprio, mas apenas pelos méritos de Cristo, ambas as coisas dependem do uso da livre vontade, pela qual os adultos escolhem livremente receber o sacramento, e de sua disposição, pela qual se preparam para recebê-lo. Portanto, embora seja somente Deus quem concede eficazmente os efeitos sobrenaturais da predestinação mencionados, esses efeitos são recebidos com dependência do uso livre da vontade humana, conforme explicado. Não parece haver motivo para controvérsia ou dificuldade sobre essa questão.
O parágrafo aborda a doutrina da graça primeira (graça preveniente), que precede a cooperação humana, e a justificação, conceito central na teologia protestante, mas aqui tratado dentro do contexto católico pós-Trento. Molina debate a sinergia entre o livre-arbítrio humano e a graça divina, refletindo a controvérsia de auxiliis entre jesuítas e dominicanos no século XVI.O termo 'mérito' refere-se à ideia católica de que as obras realizadas em cooperação com a graça podem merecer aumento de graça e glória, diferindo da visão protestante da justificação somente pela fé (sola fide).

6. Em segundo lugar: Os atos sobrenaturais do livre-arbítrio, pelos quais um adulto não crente — movido por Deus através da graça preveniente— se dispõe livremente a receber a fé, a esperança ou a graça, dependem tanto de Deus —por Sua graça preveniente— quanto da livre escolha do adulto, que age por meio de seu próprio arbítrio. Nesses atos, o adulto pode escolher cooperar ou não com a graça preveniente e estimulante, ou até mesmo rejeitá-la, tornando-a ineficaz para os atos aos quais Deus o convida. Já explicamos anteriormente quais são esses atos e como nós e Deus os realizamos. Também esclarecemos até que ponto a graça preveniente depende do esforço da Igreja e do nosso livre-arbítrio, de acordo com as leis estabelecidas por Deus. Além disso, é evidente, pelos textos mencionados, que os atos sobrenaturais pelos quais o adulto, após receber a graça inicial, se torna merecedor tanto de seu crescimento quanto da glória, dependem da livre escolha do adulto, da graça já recebida que o torna agraciado e, às vezes, da ajuda simultânea de outros auxílios divinos. Pois nossos méritos são nossos devido à livre escolha com a qual cooperamos neles, mas também são dons de Deus, pois dependem da graça e dos dons pelos quais Ele coopera conosco. Finalmente, o uso do livre-arbítrio pelo qual o adulto justificado, após receber a graça, evita cair em pecado mortal e supera tentações e dificuldades, perseverando por muito tempo, depende, por um lado, do próprio arbítrio —que pode escolher consentir ou não com o pecado, ceder ou resistir às tentações— e, por outro lado, do auxílio divino, sem o qual não é possível perseverar na graça por muito tempo, mas apenas cair em pecado mortal.
A 'graça preveniente' é um conceito agostiniano desenvolvido por teólogos como Molina, indicando a iniciativa divina que precede e habilita a resposta humana. A referência à resistência à graça alinha-se com debates sobre a irresistibilidade da graça na Reforma Protestante.A perseverança na graça é discutida em contraste com a doutrina calvinista da perseverança dos santos, enfatizando aqui a cooperação humana contínua.

7. Com base nisso, podemos concluir claramente que, em primeiro lugar, todo o uso sobrenatural do livre-arbítrio, incluído no efeito completo da predestinação do adulto — seja o uso pelo qual o adulto livremente se prepara para a fé, a esperança, a caridade e a graça inicial, ou o uso pelo qual, após receber a justiça, ele pratica livremente obras sobrenaturais que o tornam digno de aumentar a graça e

alcançar a vida eterna, evitando o pecado, superando dificuldades e resistindo às tentações — depende de duas causas livres, que atuam como partes de uma única causa integral. A causa primeira e principal é Deus, que, por meio de Seus dons, Sua ação e Seus auxílios, coopera em todo esse bom uso e em cada parte dele. A causa segunda e menos principal é o próprio livre-arbítrio, que, com sua influência livre, coopera nesse mesmo uso sobrenatural e em cada parte dele.
A 'causa integral' reflete a teoria molinista da concausalidade, onde Deus (causa primária) e o humano (causa secundária) cooperam sem determinismo. Isso contrasta com o monergismo protestante e o bañezianismo dominicano.A predestinação condicional, baseada na 'ciência média' de Molina, busca equilibrar soberania divina e liberdade humana, tema central nas disputas entre jesuítas e reformados.

Portanto, assim como todo o bom uso e cada uma de suas partes são produzidos e dependem de Deus, eles também dependem do livre-arbítrio. Da mesma forma, se Deus não quiser agir de maneira sobrenatural para influenciar esse bom uso e cada uma de suas partes, eles não acontecerão. Do mesmo modo, se o livre-arbítrio, que está sob o controle da pessoa, não cooperar em cada uma dessas partes, elas também não ocorrerão. Já explicamos tudo isso em detalhes em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13.

Portanto, se considerarmos o bom uso sobrenatural do livre arbítrio e cada uma de suas partes como algo que vem de Deus, que é uma das causas totais, então o bom uso do livre arbítrio deve ser incluído como parte do efeito completo da predestinação do adulto. Mas se considerarmos esse bom uso especificamente como algo que vem do arbítrio criado, que é a outra parte da causa total, então esse bom uso dependerá do predestinado e será o que Deus exige dele para que ele coopere em sua salvação e se torne digno da recompensa eterna por seus próprios méritos, que também são dons de Deus. Por isso, já dissemos antes que na predestinação do adulto devemos considerar duas coisas: primeiro, o próprio adulto que Deus predestinou desde a eternidade, para que, com os dons que Ele decidiu dar-lhe por causa de sua predestinação eterna, ele coopere com seu livre arbítrio em sua salvação e alcance a vida eterna; e segundo, os dons pelos quais, como Deus decidiu em sua predestinação eterna, Ele o guia no tempo para a vida eterna, sendo esses dons, como vêm dEle por sua predestinação eterna, efeitos da predestinação. Assim como, quando se dispara uma flecha em direção a um alvo, uma coisa é a flecha e outra é a força que o arqueiro aplica a ela —pela qual, como dizemos, o arqueiro dispara a flecha em direção ao alvo—, da mesma forma, quando Deus designa um adulto para que ele alcance a vida eterna por meio de seu arbítrio, não apenas por sua própria vontade, mas também por sua liberdade e méritos —sendo designado de tal forma que, se ele quiser, possa se afastar dela—, uma coisa é o que é designado —ou seja, o próprio adulto, dotado de sua liberdade inata e colocado nas mãos de sua própria decisão— e outra coisa são os meios pelos quais Deus o designa e decide ajudá-lo, para que ele alcance a vida eterna por meio da cooperação de seu livre arbítrio.
Molina aborda a doutrina da predestinação, um tema central na teologia protestante e católica pós-Reforma. A analogia do arqueiro e da flecha reflete a discussão sobre sinergia divino-humana, comum no debate entre molinismo (teoria de Molina sobre a 'ciência média' divina) e o calvinismo.A menção aos 'méritos que são dons de Deus' alinha-se com a doutrina católica do Concílio de Trento (1545-1563), que afirma que os méritos humanos dependem da graça preveniente de Deus.

No caso de um adulto predestinado, não vemos apenas o indivíduo, mas também sua liberdade natural e, portanto, sua influência e cooperação livre, na medida em que essas ações surgem diretamente de sua própria vontade. Por outro lado, do ponto de vista de Deus, que predestina, ou da predestinação divina, vemos tudo o que Deus decidiu usar para ajudar esse adulto e guiá-lo à vida eterna. Isso inclui tanto a ação direta de Deus quanto o uso de causas secundárias. Tudo isso — incluindo o bom uso da liberdade humana, que ocorre com a cooperação de Deus — é resultado da predestinação, pois tudo flui de Deus. O termo 'causas segundas' refere-se à doutrina escolástica de que Deus age através de meios criados (como a liberdade humana), preservando Sua soberania. Molina defende que a cooperação humana não anula a causalidade primária divina, uma posição contestada por dominicanos na Controversia De Auxiliis (século XVI).

No entanto, no bom uso do livre-arbítrio, não se pode afirmar que algo venha exclusivamente de Deus ou exclusivamente do arbítrio criado. Pelo contrário, tudo o que ocorre como resultado completo vem totalmente de Deus e também totalmente do arbítrio criado. Ambos agem como partes de uma causa total, e o efeito resulta da ação conjunta de ambos, sem excluir outras causas que possam estar atuando ao mesmo tempo.

8. No entanto, é importante destacar que, embora o bom uso do livre-arbítrio venha da própria vontade humana, ele também pode ser atribuído a Deus. Isso ocorre por vários motivos: primeiro, porque Deus é o criador do livre-arbítrio, que capacita os seres humanos a realizar ações boas; segundo, porque qualquer ação do livre-arbítrio depende da ação geral de Deus; terceiro, porque Deus, por meio de Sua graça preveniente, atrai e convida a vontade humana a consentir em realizar ações sobrenaturais. Como já explicamos em comentários anteriores, muitas vezes a vontade humana não agiria de forma correta sem a influência da graça preveniente. Por fim, Deus coopera com a vontade humana, tornando suas ações verdadeiramente sobrenaturais. No entanto, Deus sempre respeita a liberdade inata do livre-arbítrio, permitindo que o homem decida por si mesmo se consente ou não em agir, se coopera ou não com a graça divina. Deus quis que o livre-arbítrio fosse verdadeiramente livre, para que o homem fosse responsável por suas próprias escolhas e, assim, pudesse ser sujeito de virtude ou vício, mérito ou demérito, louvor ou censura, e recompensa ou castigo, conforme ensinam as Escrituras e os Concílios da Igreja.
A 'graça preveniente' é um conceito agostiniano retomado por teólogos como Tomás de Aquino e reformadores. No molinismo, ela permite o consentimento livre do arbítrio sem anular sua liberdade, diferindo da graça irresistível calvinista.A referência aos 'Concílios' inclui principalmente o Concílio de Trento (Sessão VI, 1547), que condenou a justificação somente pela fé sem obras e definiu a cooperação humana na salvação como resposta à graça.

9. Além disso, com base no que já discutimos, fica claro que o efeito completo da predestinação de um adulto — pelo menos no que se refere aos elementos essenciais sem os quais ele não alcança a vida eterna, e que, portanto, não são fruto de sua predestinação — depende de duas causas livres, que funcionam como partes de uma única causa completa. Se qualquer uma dessas causas, por sua própria vontade, não agir ou agir de forma contrária, o efeito completo da predestinação não se concretizará. Como já explicamos, e como é inegável sem prejudicar a fé católica e a liberdade humana, o fato de um

adulto incrédulo alcançar a fé, a esperança, a caridade, a graça inicial, recuperar essa graça se a perder, crescer nela, perseverar até o fim de sua vida e, finalmente, alcançar a vida eterna, depende do uso sobrenatural de seu livre-arbítrio. Por meio desse uso, ele se dispõe livremente a receber esses dons, evita o pecado, supera tentações e dificuldades, e se torna digno de um aumento da graça e da glória, como já detalhamos. No entanto, todo esse bom uso depende tanto de Deus quanto do livre-arbítrio humano, que atuam como duas partes de uma única causa livre. Assim, como um adulto incrédulo não pode alcançar a vida eterna sem fé, esperança, caridade, graça inicial e perseverança até o fim, e também sem o uso necessário do livre-arbítrio para alcançar tudo isso, o efeito completo da predestinação do adulto — pelo menos no que diz respeito aos elementos essenciais — depende, como mencionado, simultaneamente de Deus e do livre-arbítrio humano, que juntos formam uma única causa completa e livre.
O parágrafo aborda a doutrina da predestinação em diálogo com a teologia católica pós-Trento, enfatizando a cooperação entre a graça divina e o livre-arbítrio humano. A menção à 'fé católica' alude ao Concílio de Trento (1545-1563), que reafirmou a sinergia entre graça e liberdade humana contra a Reforma Protestante. Termos como 'graça primeira' referem-se à graça preveniente, que antecede a resposta humana, enquanto 'perseverança' remete à doutrina da perseverança final, central nos debates entre molinistas e bañesianos no século XVI.

10. Como dissemos, o efeito completo da predestinação de um adulto — pelo menos no que se refere ao que é essencial para que esse efeito ocorra — depende tanto de Deus quanto da vontade humana. Esses dois elementos atuam juntos como uma única causa livre e integral. Embora os movimentos da graça que antecedem e estimulam a vontade não sejam usos sobrenaturais do livre-arbítrio (já que o uso sobrenatural do livre-arbítrio vem depois), e embora esses movimentos não dependam da vontade humana em sua liberdade, exceto na medida em que a pessoa pode desviar sua atenção para outras coisas ou optar por não ouvir a Palavra de Deus ou outras práticas que Deus usa para mover e inspirar nossa vontade de maneira sobrenatural — esses movimentos, como atos sobrenaturais, vêm exclusivamente de Deus, que os produz livremente, como expliquei em meus comentários sobre a questão 14, artigo 13, especialmente na disputa 45. No entanto, como esses movimentos não forçam nossa vontade em relação às outras coisas que dependem dela, e sem as quais o efeito completo da predestinação do adulto não pode ocorrer, concluímos que, embora o efeito completo da predestinação não dependa da vontade humana em cada uma de suas partes, ele depende dela em relação àquelas partes sem as quais não pode ser considerado um efeito da predestinação. Portanto, afirmamos que, para que algo seja considerado um efeito da predestinação, ele depende, em última análise, da vontade do adulto.
A distinção entre 'movimentos da graça preveniente' (ação divina antecedente) e 'uso sobrenatural do livre-arbítrio' reflete a teoria molinista da 'ciência média', que busca harmonizar a presciência divina com a liberdade humana. A referência à 'questão 14, artigo 13' alude às disputas escolásticas da Segunda Escolástica (séc. XVI), onde Molina debateu com dominicanos como Domingo Báñez sobre a causalidade da graça.

11. Por essa mesma razão, embora consideremos em um sentido amplo o efeito completo da predestinação de um adulto, ou seja, incluindo não apenas os efeitos sobrenaturais da graça e da glória

— como já discutimos —, mas também todos os outros fatores que ajudam o adulto a alcançar a vida eterna — como o apoio da Igreja, uma disposição natural para a virtude, nascer e ser criado em um ambiente onde conselhos e exemplos o ajudam de maneira admirável, etc. —, podemos afirmar que, em termos absolutos e para que esse efeito seja considerado resultado da predestinação, o efeito completo da predestinação de um adulto depende do livre-arbítrio do próprio adulto predestinado. Embora muitas partes desse efeito não dependam do arbítrio do adulto — como ter uma disposição natural para a virtude ou nascer em uma família cristã —, ainda assim, como o arbítrio do adulto é essencial para que o efeito completo se realize, e sem ele o efeito não poderia ser considerado resultado da predestinação, concluímos que, em última análise, o efeito da predestinação depende da livre escolha do adulto.

12. É apropriado usar a expressão 'essa coisa que é o efeito da predestinação' antes de 'efeito da predestinação', porque, embora algo que seja efeito da predestinação — como o bom uso sobrenatural do livre-arbítrio do homem predestinado — dependa tanto de Deus quanto do homem como duas partes de uma única causa livre, não se pode admitir que esse bom uso sobrenatural, como efeito da predestinação, tenha outra causa além de Deus. Assim como somente Deus predestina para a vida eterna, somente em relação a Ele algo pode ser chamado de efeito da predestinação, pois esse efeito, direta ou indiretamente, procede dEle por meio de Sua predestinação e preordenação eternas. Por exemplo, o calor que o fogo produz na água é simultaneamente efeito do fogo (causa particular), de Deus (causa universal) e da água (causa material), mas só em relação ao fogo é considerado efeito de uma causa eficiente particular. Da mesma forma, embora o uso sobrenatural do livre-arbítrio seja efeito de Deus e do livre-arbítrio criado, ele só é efeito da predestinação em relação a Deus, pois procede dEle por meio de Sua predestinação eterna. Em relação ao livre-arbítrio criado, ele procede da coisa predestinada, não da predestinação.
A analogia do fogo e da água ilustra o 'concurrentismo' tomista, onde Deus atua como causa primeira e as criaturas como causas segundas. A distinção entre 'efeito da predestinação' como atributo exclusivo divino e o 'uso do livre-arbítrio' como causa instrumental reflete a eclesiologia tridentina, que rejeitou o monergismo protestante.

13. Para resumir tudo o que foi dito até aqui, o que queremos afirmar e que, acreditamos, não pode ser negado sem prejudicar a fé católica e a liberdade do nosso livre-arbítrio, é o seguinte: o efeito completo da predestinação de um adulto não crente, no que se refere ao uso sobrenatural do livre-arbítrio que o leva à vida eterna, não depende apenas de Deus como causa principal, mas também da livre escolha e cooperação desse adulto. Ele tem o poder de não cooperar, e, portanto, de impedir que esse bom uso sobrenatural aconteça. Da mesma forma, os dons da fé, esperança, caridade, graça inicial, o crescimento e a perseverança até o fim da vida, e a conquista da vida eterna, dependem da livre escolha do adulto em cooperar com esse uso sobrenatural. Se essa cooperação não acontecer, esses dons não serão concedidos. Esse bom uso depende do livre-arbítrio como uma causa verdadeira e eficiente, que influencia diretamente o resultado, assim como as causas naturais fazem. Os dons dependem desse uso: em parte, como uma condição necessária para que sejam dados; em parte, como uma causa que merece o aumento da graça e da glória; e em parte, como uma escolha livre que evita perder a graça já recebida. Portanto, se tudo o que depende do livre-arbítrio do adulto estiver ausente, ele não será

conduzido à vida eterna, e isso não poderá ser considerado um efeito da predestinação. Embora esse resultado venha de Deus através de sua predestinação eterna, ele também depende da livre escolha do ser humano para que realmente aconteça e seja considerado um efeito da predestinação.

## Seção X: Apêndice do anterior

1. Algumas pessoas discordam do que apresentamos na seção anterior e afirmam que o bom uso do livre-arbítrio, pelo qual nos preparamos para receber a primeira graça, também é um efeito da predestinação, já que depende diretamente da nossa vontade. Eles argumentam da seguinte maneira:
A objeção mencionada reflete debates entre correntes católicas sobre a relação entre graça e livre-arbítrio. A 'graça preveniente' (conceito agostiniano desenvolvido por teólogos como Tomás de Aquino) é entendida como movimento divino prévio que habilita a resposta humana, tema crucial no Semi-Pelagianismo e nos Concílios de Orange (529) e Trento (1545-1563).

2. A graça que vem antes (graça preveniente), que é resultado da predestinação, não apenas ajuda no bom uso do livre-arbítrio, trabalhando junto e influenciando a decisão junto com o livre-arbítrio, mas também move o arbítrio a cooperar para realizar essa ação. Portanto, essa ação —também na medida em que vem do livre-arbítrio— é resultado da graça preveniente e, por consequência, da predestinação.
A argumentação sobre a graça preveniente como motor do ato livre remonta à controvérsia de Auxílio Eficaz (séc. XVI). Molina rejeita aqui a interpretação tomista de que a graça determina infalivelmente o ato humano, defendendo que a cooperação permanece contingente, preservando a liberdade.

3. Na seção anterior, eu expliquei que, na predestinação do adulto, o que é predestinado é o próprio homem adulto, com sua liberdade natural e inata. Essa liberdade não é um dom da predestinação, mas algo que o adulto possui por sua própria natureza, sendo comum tanto aos réprobos quanto aos predestinados. Quem predestina é Deus, por meio de todas as ajudas e dons que, desde a eternidade, Ele decidiu conceder de maneira misericordiosa. Através desses dons, conforme Deus prevê, e com a cooperação do adulto por meio de sua liberdade inata, este alcançará a vida eterna. No entanto, o adulto ainda tem a liberdade de não agir dessa maneira e, assim, não alcançar a vida eterna, mesmo com os dons e ajudas que Deus decidiu conceder. Isso é algo que nenhum católico pode negar.
Molina distingue entre a natureza humana (livre-arbítrio como atributo natural, comum a todos) e os dons sobrenaturais da predestinação. Essa distinção foi crucial na polêmica contra o Baianismo e o Jansenismo, que negavam a capacidade humana de cooperar com a graça sem determinação divina absoluta.

4. Devido a essa cooperação livre que Deus exige do adulto e que o próprio adulto oferece, como eu mencionei anteriormente e em outros lugares, o bom uso do livre-arbítrio pelo qual o adulto se prepara para a justificação e, ao alcançá-la, se torna merecedor da glória, ou o bom uso pelo qual, uma vez alcançada a justificação, simultaneamente se torna merecedor de um aumento da graça, são dons de Deus. No entanto, ao mesmo tempo, por essa cooperação livre, são também disposições e méritos desse adulto, que o tornam digno de louvor e honra. Nenhum católico ousaria, ou poderia, negar isso.

5. Da mesma forma, eu disse que cada parte do bom uso do livre-arbítrio de um adulto, desde o momento em que ele é chamado à fé até o fim de sua vida, depende de duas causas livres. Essas causas, como partes de uma única causa integral, atuam de tal modo que, se uma delas deixar de agir — algo que está ao seu alcance —, essa parte do bom uso do livre-arbítrio não acontecerá. A causa primeira e principal é Deus, que, por meio de Seus dons, Sua ação e Seus auxílios, coopera em todo o bom uso do livre-arbítrio. A causa segunda e menos importante é o próprio arbítrio humano, que, uma vez movido, ajudado e impulsionado por Deus, age livremente. No entanto, está ao seu alcance não agir, fazendo com que essa parte do bom uso do livre-arbítrio não ocorra. Isso está de acordo com o que o Concílio de Trento definiu sobre a fé e o que explicamos várias vezes.
O Concílio de Trento (1545-1563) foi um marco da Contrarreforma Católica, reafirmando a doutrina da cooperação entre a graça divina e o livre-arbítrio humano na justificação, em oposição à visão protestante da sola fide. Trento definiu que o ser humano coopera livremente com a graça preparatória de Deus (Sessão VI, Cânon 4).

6. Além disso, eu disse que qualquer parte do bom uso do livre-arbítrio — que, como explicamos, depende tanto da influência de Deus quanto da escolha do indivíduo, como duas partes de uma única causa completa — é um ato único e simples, e uma razão formal única e simples. Portanto, em termos do efeito total, por um lado, esse ato vem de Deus por meio de sua predestinação eterna, de seus auxílios e de seus dons — graças aos quais, em um momento no tempo, o livre-arbítrio recebe a ajuda necessária para colaborar na produção do ato. Por outro lado, o ato também vem do arbítrio humano, que coopera com Deus. Nesse processo, não é possível distinguir o que vem exclusivamente de Deus e não do arbítrio humano, ou o que vem exclusivamente do arbítrio humano e não de Deus.
O conceito de 'causa integral' remete à teologia escolástica, onde Deus (causa primeira) e o homem (causa segunda) cooperam sinergicamente. A predestinação aqui é entendida no contexto molinista como presciência média - Deus concede graças suficientes a todos, mas prevê como cada um responderá livremente.

7. Portanto, conclui-se que todo o bom uso do livre-arbítrio do predestinado, bem como qualquer parte dele, deve ser considerado, de forma absoluta, como um efeito da predestinação. Isso porque não há nada real ou formal nesses atos que não seja resultado da predestinação. No entanto, eles não são efeitos da predestinação porque o livre-arbítrio e a liberdade humana cooperam neles, mas sim porque Deus coopera neles por meio de Sua predestinação e do efeito dela. Embora os teólogos não tenham explicado essa questão com tanta precisão, eles sempre afirmaram, com toda a verdade, que todo o bom uso do livre-arbítrio pelo qual o predestinado é justificado e conduzido à vida eterna, assim como cada parte desse uso, são efeitos da predestinação. Isso é o que acabamos de explicar com clareza.
Os 'Doutores' mencionados referem-se a teólogos como Agostinho (séc. IV-V) e Tomás de Aquino (séc. XIII), que trataram da predestinação. A visão católica difere da calvinista ao afirmar que a predestinação não anula o livre-arbítrio, mas a prevê na presciência divina (Rm 8:29-30).

8. Ainda precisamos analisar se o bom uso do livre arbítrio, que vem da própria liberdade natural e inata da vontade humana ─razão pela qual é chamado de 'uso do livre arbítrio'─, mesmo sendo sobrenatural por outro motivo (como já explicamos), e mesmo que esse bom uso também dependa de

Deus e de Sua cooperação por meio de dons e auxílios sobrenaturais, deve ser chamado de 'efeito da predestinação'.
O termo 'livre arbítrio' refere-se à capacidade humana de escolha moral, central nos debates entre molinistas (como Molina) e tomistas durante a controvérsia 'De Auxiliis' (séc. XVI-XVII). A 'predestinação' aqui discutida relaciona-se à doutrina da eleição divina eterna, enfatizando a cooperação entre graça e liberdade humana, tema característico da teologia molinista.

9. Nós afirmamos que este uso não é um efeito da predestinação por esta razão: porque, ao considerá-lo de forma precisa, ele não deve ser incluído entre os efeitos da predestinação. Em vez disso, ele é algo que vem do próprio predestinado e que Deus exige dele. Isso para que, com a ajuda de Deus — principalmente por meio de Sua predestinação eterna e de todos os seus efeitos temporais, guiando o adulto para a vida eterna — ele também consinta livremente e coopere de tal maneira que, embora todo o efeito da predestinação e todos os meios que o levam à vida eterna sejam dons de Deus, provenientes apenas de Sua livre vontade e infinita misericórdia, muitos desses efeitos serão méritos do próprio predestinado. Alguns deles serão disposições do adulto, pelas quais ele, usando sua liberdade, se preparará para receber a graça.
A menção aos 'méritos do predestinado' reflete a visão católica pós-Trento (Concílio de Trento, 1545-1563), que afirmou a possibilidade de mérito humano mediante a graça divina. Isso contrasta com a perspectiva protestante da 'sola fide', onde a salvação é apenas pela fé, sem mérito humano.

10. Após apresentar toda essa doutrina na seção anterior, acrescentei: No entanto, devemos destacar...; como também mencionamos no ponto 6 (Resposta à primeira objeção), ou seja, na medida em que o bom uso do livre-arbítrio vem do próprio arbítrio criado, ele também deve ser atribuído a Deus. Primeiro, como Criador do livre-arbítrio, que concede essa capacidade aos seres humanos para que façam bom uso dela; segundo, como Aquele de cuja ação geral depende qualquer influência do arbítrio; terceiro, como Aquele que, por meio de Seus dons e auxílios sobrenaturais da graça preveniente, atrai e convida o adulto a consentir com esses usos sobrenaturais. Como já expliquei em meus comentários à questão 14, artigo 13 (disputa 8), muitas vezes o arbítrio não influenciaria de forma significativa — ou seja, em usos naturais semelhantes —, a menos que a graça preveniente o atraísse e convidasse. Por fim, como Aquele que, cooperando por meio desses mesmos dons da graça nos atos em que o próprio arbítrio coopera, faz com que esse uso seja verdadeiramente sobrenatural com a cooperação do arbítrio. Com essas palavras, não nego, mas, pelo contrário, afirmo claramente que o bom uso do livre-arbítrio — mesmo quando procede do arbítrio, se considerado na medida em que Deus o auxilia de maneira sobrenatural, como explicamos — pode e deve ser incluído entre os efeitos da predestinação. Pois, sem dúvida, tudo o que vem de Deus como efeito da predestinação deve ser incluído entre os efeitos da predestinação. Antes de explicar essa doutrina, apenas ensinei que, se considerarmos esse uso de forma precisa como procedente do livre-arbítrio — uma consideração que ainda pode ser feita, como veremos —, ele não deve ser incluído entre os efeitos da predestinação.
A 'graça preveniente' é um conceito-chave na teologia molinista: graça divina que antecede e habilita a resposta humana livre. Molina, na controvérsia com os dominicanos, defendia que Deus concede essa graça de modo congruente com a liberdade humana (ciência média), harmonizando soberania divina e autonomia humana.

11. Para refutar com mais clareza o argumento mencionado, afirmamos: A influência de diferentes causas parciais sobre uma única ação simples, tanto em termos reais quanto formais, como já explicamos em nossos 'Comentários sobre a Primeira Parte de Santo Tomás', não é uma causa parcial ou princípio influente, mas é uma ação total — em termos de totalidade do efeito — que, por parcialidade causal, procede de cada parte, se considerarmos essa ação de maneira precisa, na medida em que seu ser procede de cada parte causal.
A discussão sobre 'causas parciais' remete à teoria do concurso simultâneo, onde Deus coopera com ações humanas sem suprimir a liberdade. Essa visão foi central na resposta de Molina ao determinismo teológico, buscando equilibrar causalidade divina e responsabilidade humana.

12. Também afirmamos: A graça preveniente é um movimento do livre-arbítrio pelo qual Deus move, convida e incentiva o ser humano a cooperar no bom uso do livre-arbítrio, preparando-o para receber a graça, como já explicamos em detalhes em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13 (a partir da disputa 8 e da disputa 37, especialmente na disputa 45). No entanto, esse movimento não força o livre-arbítrio a cooperar, mas deixa a pessoa livre para escolher não cooperar, tornando inútil esse movimento. Assim, a pessoa pode agir por sua própria influência, independentemente da força e do chamado da graça preveniente, que visa levar ao bom uso do livre-arbítrio. A pessoa também pode resistir ou agir de maneira contrária a esse movimento. O Concílio de Trento (sessão 6, cânon 4) chama isso de 'assentir' ou 'dissentir'. Isso é uma questão de fé, conforme definido no cânon 4 e no capítulo 5 dessa mesma sessão.
O termo 'graça preveniente' refere-se à graça divina que precede a decisão humana, preparando o indivíduo para a conversão. Essa noção foi amplamente debatida durante a Controvérsia De Auxiliis (século XVI), envolvendo molinistas, tomistas e jesuítas.O Concílio de Trento (1545-1563) foi um concílio ecumênico da Igreja Católica em resposta à Reforma Protestante. A Sessão 6, citada aqui, trata da justificação, afirmando a cooperação entre graça divina e livre-arbítrio humano, rejeitando tanto o pelagianismo quanto a doutrina protestante da justificação somente pela fé.

13. Portanto, fica evidente o quão frágil é o argumento apresentado contra nossa doutrina; ele claramente comete um erro de ambiguidade.

Quando algo se move ou causa movimento sem colaborar ou influenciar por meio de uma força própria, mas apenas por uma força externa que lhe é aplicada, toda ação resultante é efeito dessa força aplicada e do agente que a aplica. Além disso, essa ação também é efeito da força e do agente principal, independentemente de como se considere a relação com o agente imediato. Por exemplo, quando a água ou o ferro são aquecidos pelo fogo, o aquecimento que ocorre na água não é apenas resultado do calor que o fogo transmite, mas também, ao ser considerado como proveniente da água, é efeito do mesmo calor e do fogo. Isso acontece porque a água não aquece por meio de uma força própria e inata.
A analogia do fogo aquecendo água/ferro ilustra a relação entre graça divina e ação humana, típica do molinismo. Molina usa exemplos naturais para explicar a 'causalidade instrumental': a graça atua como causa primária, mas requer a cooperação humana (causa secundária) sem anular a liberdade.Essa

metáfora remete à tradição aristotélica-tomista de causalidade, reinterpretada por Molina para defender a sinergia entre soberania divina e liberdade humana, evitando determinismo.

No entanto, quando algo gera um movimento não apenas por meio de uma força e movimento recebidos externamente, mas também por meio de sua própria força e influência, então, embora toda a ação seja resultado da força e do movimento que lhe foram transmitidos, bem como do agente principal que os aplica, essa ação, considerada especificamente como proveniente da força própria e inata desse agente, deve ser chamada de 'efeito e influência próprios'. Isso é especialmente verdadeiro se a cooperação e influência por meio de sua força própria e inata forem totalmente necessárias para essa ação, além de qualquer outra cooperação ou influência causal que a mova. Dessa forma, estará em seu poder aplicá-la ou não, ou fazê-lo com maior ou menor intensidade, mantendo-se todas as outras circunstâncias iguais.
Aqui Molina desenvolve sua distinção entre 'movimento extrínseco' (graça geral) e 'influência própria' (ato livre cooperativo), base da doutrina da 'ciência média' (scientia media). Isso foi crucial nas disputas entre jesuítas e dominicanos sobre predestinação.O termo 'cooperação necessária' refere-se ao molinismo: a graça é eficaz apenas quando livremente acolhida, diferenciando-se do tomismo (graça intrínsecamente eficaz) e do calvinismo (graça irresistível).

14. Quando alguém argumenta contra nossa doutrina dizendo que a graça preveniente trabalha junto com o livre-arbítrio, movendo-o a cooperar no bom uso de suas ações, precisamos fazer uma distinção clara sobre o que vem antes.
O termo 'graça preveniente' refere-se à graça divina que precede a decisão humana, preparando e capacitando o livre-arbítrio para cooperar com Deus. Esse conceito é central na teologia molinista, que busca harmonizar a soberania divina e a liberdade humana, contrastando com visões calvinistas da predestinação incondicional.

Se entendermos que o livre-arbítrio só age e coopera por meio do movimento da graça preveniente, sem precisar de uma influência ou contribuição própria, e que o livre-arbítrio pode, sem ser impedido pela graça, suspender essa ação, tornando inútil o movimento da graça, então devemos rejeitar essa ideia, pois ela é contrária à fé.

No entanto, se compreendermos que o livre-arbítrio não apenas é influenciado e age em conjunto com o movimento da graça, mas também exige uma contribuição própria e específica do livre-arbítrio — que, sem ser impedido pelo movimento da graça preventiva, age livremente —, então devemos aceitar a premissa, mas também negar a conclusão que se segue: que, portanto, este ato — mesmo na medida em que procede do livre-arbítrio — é um efeito da graça preventiva e, consequentemente, da predestinação. Se entendermos a conclusão referindo-se a este ato, considerando-o especificamente como resultado da contribuição própria e particular do livre-arbítrio, que também é necessária, então, visto dessa forma, ele não é um efeito da graça preventiva, mas apenas do livre-arbítrio. O que será explicado a seguir confirma claramente tudo isso.
Molina distingue entre o influxo da graça e o concurso ativo do livre-arbítrio, refletindo a controvérsia de auxiliis (séc. XVI) entre jesuítas e dominicanos. Sua teoria do 'concurso simultâneo' defende que

Deus move o arbítrio sem anular sua liberdade, posição que influenciou o pensamento católico pós-Trento.

15. De fato, o ato realizado pela graça preveniente e pelo livre-arbítrio é livre e, por isso, é objeto de virtude, louvor e honra — que são atribuídos ao homem por influenciar livremente —, sem dúvida, não é um efeito da graça preveniente, mas um efeito do livre-arbítrio através dessa influência. Pois a graça preveniente está totalmente determinada e, por isso, o que o livre-arbítrio do predestinado recebe nesse momento, move e incita por necessidade da natureza, sendo o próprio livre-arbítrio que, por sua liberdade inata, age livremente através da influência que lhe é própria; somente em virtude dessa influência este ato é realizado livremente pelo homem predestinado e, por isso, o torna merecedor de louvor e honra.
A afirmação de que o ato livre merece 'louvor e honra' alinha-se com a doutrina tridentina (Concílio de Trento, 1545-1563) sobre a justificação, que rejeitou o 'mérito intrínseco' protestante, mas manteve a cooperação humana através da graça. O termo 'predestinado' aqui reflete a visão molinista de predestinação pós-premissa, baseada na presciência divina das respostas humanas à graça.

16. Da mesma forma, o fato de que, depois de dois homens serem igualmente movidos pela graça, um deles concorda, colabora com a graça, realiza o ato e se converte, enquanto o outro não, isso se deve apenas à liberdade inata, própria e intrínseca de ambos, que é comum a todos, sejam bons ou maus, eleitos ou não eleitos. Pois a graça que age primeiro, movendo ambos igualmente por necessidade natural, faz com que um deles livremente decida aplicar o impulso de sua vontade, enquanto o outro não o faz. Assim, um se converte e o outro não.
O parágrafo aborda a doutrina da graça preveniente e a liberdade humana, temas centrais no debate entre molinismo e calvinismo. Molina defende que a resposta diferenciada à graça se deve à liberdade intrínseca do arbítrio, rejeitando a noção de predestinação incondicional. O termo 'arbítrio' refere-se à capacidade humana de escolher cooperar ou resistir à graça divina.

17. Pelo mesmo motivo, afirmamos o seguinte: Se os auxílios da graça preveniente serão eficazes ou ineficazes para a conversão, isso depende da resposta livre da vontade humana.
Aqui, Molina reforça a sinergia entre graça e liberdade: a eficácia da graça depende da cooperação humana, um princípio alinhado com o Concílio de Trento (1545-1563), que rejeitou o protestantismo ao afirmar a colaboração entre graça e livre-arbítrio na justificação.

18. Da mesma forma, se um homem, com a mesma ajuda da graça preveniente ou com outros dons iguais, age de maneira mais ou menos intensa após ser justificado, ou de maneira mais ou menos fervorosa — por essa razão, quem age com intensidade e fervor torna-se digno, muitos pecados são perdoados em relação à sua punição, e os dons que são retirados dos preguiçosos são concedidos a ele —, isso certamente se deve à influência própria do livre-arbítrio. Dependendo de como ele age, diz-se que ele faz um uso maior ou menor da graça, assim como, uma vez que a graça lhe foi oferecida, ele decide usá-la ou não, aplicando ou suspendendo essa influência que lhe é própria.
O conceito de 'justificado' remete à doutrina católica da justificação como processo contínuo, envolvendo obras meritórias (contrastando com a visão protestante da justificação imputada). A

menção a 'pecados perdoados em relação ao castigo' alude à doutrina da satisfação e penitência, consolidada na teologia medieval.

19. Devido à influência própria daqueles que agem dessa forma, São Bernardo, em seu sermão sobre a leitura de Jó 5:19 ('De seis tribulações...'), afirma: 'Ele mesmo completa o pouco que temos; mas não tolera que abandonemos o pouco que temos.' E o Concílio de Trento (sessão 6, capítulo 5) declara: '... de tal modo que, ao tocar Deus o coração do homem por meio da iluminação do Espírito Santo, o próprio homem faça tudo ao receber essa inspiração, pois também pode rejeitá-la.'

## Seção XI: O que o autor pensa sobre a predestinação

1. Após apresentar nas duas seções anteriores a base do efeito da predestinação, nas próximas conclusões vamos explicar o que se deve entender sobre a predestinação eterna de Deus. 2. Portanto, esta é nossa primeira conclusão: O plano da ordem e dos meios pelos quais, de acordo com o que Deus prevê por meio de sua ciência natural e média ─que está entre a ciência livre e a puramente natural─, uma criatura dotada de entendimento alcançará a vida eterna, juntamente com o propósito ou a decisão da vontade divina de ordenar a execução desse plano, é o que chamamos de predestinação dessa criatura.

Essa conclusão fica clara por tudo o que já discutimos, principalmente nos comentários que fizemos sobre o primeiro artigo.
O parágrafo aborda a doutrina da predestinação e a relação entre a presciência divina e o livre-arbítrio humano. Molina, representante do molinismo (século XVI), defende que a certeza da salvação não deriva de uma imposição divina, mas da presciência de Deus sobre como o ser humano cooperará livremente com a graça. Isso contrasta com o calvinismo, que enfatiza a predestinação incondicional.O termo 'presciência divina' refere-se ao conhecimento prévio de Deus sobre todas as ações humanas, sem anular a liberdade. 'Predestinação' aqui é entendida como o plano divino que inclui a resposta humana aos auxílios da graça.

3. Segunda conclusão: Embora o adulto predestinado alcance com certeza a vida eterna — ou seja, sem erro por parte de Deus — essa certeza não vem dos meios usados nem do efeito da predestinação, mas da presciência divina. Por meio de seu entendimento perfeito e ilimitado, que vai além da própria natureza das coisas, Deus sabe com certeza que o predestinado, usando sua liberdade, cooperará de tal forma que, com esses meios, alcançará a vida eterna. No entanto, se quisesse, o predestinado poderia agir de modo a não cooperar, evitando assim os meios e o efeito da predestinação, e, consequentemente, não alcançaria a vida eterna. Portanto, como é incerto e depende da liberdade do indivíduo que o predestinado coopere com os auxílios que Deus oferece para que o efeito da predestinação se realize, Deus conhece com certeza, por meio de seu entendimento superior e antes de qualquer ato de sua vontade, o que acontecerá devido à liberdade do predestinado. Ele também saberia o contrário, se fosse o caso. Além disso, ao decidir colocar o predestinado nessa ordem de coisas e oferecer-lhe esses auxílios, Deus confirma sua predestinação.

São Paulo, mencionado aqui, é o apóstolo autor da Segunda Epístola a Timóteo. Suas cartas foram fundamentais para a teologia cristã, especialmente na discussão sobre eleição e santidade. A citação de 2 Timóteo 2:19-21 reflete a tensão entre a soberania de Deus ('O Senhor conhece os que são seus') e a responsabilidade humana em se apartar do pecado.A metáfora dos 'vasos de honra' e 'vasos de desonra' era comum na literatura paulina para ilustrar a diversidade de respostas humanas à graça, mantendo a ideia de que a santificação é um processo cooperativo entre Deus e o indivíduo.

Tudo isso é muito claro, tanto pelo que já explicamos nas duas seções anteriores, como pelo que discutimos em detalhes em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13, e também em nossos comentários sobre esta e a questão anterior. Por isso, São Paulo (II Timóteo 2:19) resumiu a certeza da predestinação divina a este ponto, dizendo: 'O firme fundamento de Deus permanece inabalável, tendo este selo (que o torna seguro e estável): O Senhor conhece os que são seus'. E quando ele acrescenta: 'Que todo aquele que invoca o nome do Senhor se afaste da iniquidade. Em uma casa grande, não há apenas vasos de ouro e prata, mas também de madeira e barro; alguns para honra, outros para desonra. Se alguém se purificar dessas coisas, será um vaso para honra, santificado, útil ao Senhor, preparado para toda boa obra', ele deixa claro que, sem que o firme fundamento da predestinação seja afetado, qualquer adulto, enquanto faz parte da Igreja militante, tem o poder de se manter puro e se tornar um vaso de honra ou se contaminar com pecados e se tornar um vaso para usos desprezíveis.
O 'sentido dividido' (ou *in sensu diviso*) e 'sentido composto' (ou *in sensu composito*) são conceitos da lógica medieval usados para harmonizar liberdade humana e onisciência divina. No primeiro caso, considera-se a possibilidade abstrata de um eleito rejeitar a graça; no segundo, reconhece-se que, na realidade concreta prevista por Deus, essa rejeição não ocorre.A afirmação de que a predestinação não infere 'necessidade' ao arbítrio humano alinha-se com a doutrina católica pós-Concílio de Trento (1545-1563), que rejeitou o determinismo protestante e afirmou a sinergia entre graça e liberdade.

Além disso, é fácil entender que, em um sentido dividido, um adulto predestinado pode não alcançar a vida eterna. Isso ocorre porque, mesmo com a predestinação eterna de Deus, que não impõe necessidade ao livre-arbítrio do predestinado por meio dos dons ou da cooperação divina, o adulto predestinado, em sua liberdade inata, pode agir de modo a incorrer em miséria eterna, como se a predestinação não existisse. No entanto, em um sentido composto, o adulto predestinado não pode perder a felicidade eterna. Primeiro, porque não é possível que ele tenha sido predestinado e ainda assim perca a felicidade eterna. Segundo, porque se ele, por sua própria escolha, abusasse de seu livre-arbítrio a ponto de perder a felicidade eterna, isso significaria que Deus não teria previsto que ele alcançaria a vida eterna com os recursos que decidiu conceder. Nesse caso, a vontade de Deus em conceder esses recursos não completaria um plano de predestinação, mas apenas um plano de providência em relação à vida eterna. No entanto, isso não ocorre, pois a predestinação preexistente e os dons divinos não impõem uma necessidade ao livre-arbítrio do predestinado para que ele alcance a vida eterna. Isso seria contrário à fé católica e à liberdade de arbítrio, que permanece intacta apesar da predestinação eterna de alguns e da reprovação de outros por parte de Deus, como discutido em nossos comentários à questão 14, artigo 13, e nesta questão.

Luis de Molina aborda a relação entre liberdade humana e predestinação divina, um tema central na teologia protestante e católica. Ele argumenta que a liberdade do arbítrio não contradiz a presciência divina, pois Deus conhece os futuros contingentes (eventos que poderiam não ocorrer) sem determinar as escolhas humanas. Molina menciona suas disputas anteriores (disputa 49 em diante), referindo-se a sua teoria do 'conhecimento médio', que busca harmonizar a onisciência divina com a liberdade humana.

5. Por tudo isso, também fica claro como a liberdade do adulto — tanto para alcançar a vida eterna quanto para cair na miséria eterna — está em harmonia com sua predestinação eterna. Na verdade, conciliar o livre-arbítrio com a predestinação eterna não é mais difícil do que conciliar o livre-arbítrio com a presciência divina dos eventos futuros. Como já explicamos, a certeza de que o predestinado alcançará a bem-aventurança eterna na predestinação é a mesma que encontramos na presciência divina. Deus sabe com certeza que, por meio dos auxílios e meios que preparou eternamente, a pessoa alcançará a vida eterna, embora, se quisesse, ela poderia não alcançá-la. Além disso, em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13 (na disputa 49 e nas quatro seguintes), já explicamos de forma extensa e, esperamos, clara, como o livre-arbítrio humano e a contingência das coisas se harmonizam com a certeza da presciência divina.
Molina distingue a certeza da predestinação infantil da presciência divina. Na teologia molinista, a salvação das crianças não decorre de meios infalíveis em si mesmos, mas da certeza do conhecimento divino sobre eventos contingentes (como a morte antes do uso da razão). Isso contrasta com visões calvinistas, onde a predestinação é incondicional, e com o tomismo, que enfatiza a graça eficaz.

6. Terceira conclusão: A certeza de que as crianças predestinadas alcançarão a vida eterna não vem da certeza dos meios ou do efeito da predestinação — que, por si só, não é algo que acontecerá com absoluta certeza —, mas sim da certeza da presciência divina. Por meio dessa presciência, e em virtude da grandeza de seu entendimento, Deus sabe com certeza que algo vai acontecer, mesmo que, em si mesmo, seja incerto e possa não ocorrer.
A discussão sobre Adão no estado de inocência reflete o debate pós-Reforma sobre o pecado original e a necessidade da redenção em Cristo. Molina sugere que, sem a Queda, a humanidade teria acesso à salvação através da justiça original, não de Cristo. Isso alinha-se com a doutrina católica do batismo como remédio para o pecado original, mas critica implicitamente visões protestantes que enfatizam a justificação somente pela fé.

Demonstração: Primeiro: Se Adão, no estado de inocência, não tivesse pecado — algo que estava ao seu alcance —, é possível que outros seres humanos tivessem nascido diferentes daqueles que realmente existiram. Isso porque todas as circunstâncias que mudaram devido à queda dos primeiros pais teriam seguido um curso natural diferente, como explicaremos em nosso 'Tractatus de opere sex dierum'. Mesmo que o mesmo número de pessoas tivesse existido, nenhuma delas teria alcançado a vida eterna sem o uso da razão. Além disso, ninguém teria sido predestinado em Cristo e por Cristo — ou seja, pelos méritos que Cristo nos concedeu —, mas sim pelo dom da justiça original e por outros dons muito diferentes daqueles que permitem que as crianças predestinadas alcancem a salvação. Portanto, a única certeza de que Adão pecaria vem da presciência divina, pela qual Deus sabia com

certeza que Adão pecaria, mesmo que ele pudesse ter evitado o pecado. Assim, a certeza de que as crianças predestinadas alcançam a salvação pelos meios que Deus, desde a eternidade, quis que usassem, não vem da certeza dos meios ou do efeito da predestinação em si, mas da certeza da presciência divina.
Molina explora a contingência na salvação infantil: fatores como guerra, morte precoce ou decisões humanas poderiam impedir o batismo (remédio contra o pecado original). Isso reflete a ênfase católica nos sacramentos como meios necessários, porém não absolutamente deterministas, de graça. O contexto histórico inclui debates sobre a mortalidade infantil e a validade do batismo emergencial.

Em segundo lugar: a salvação das crianças predestinadas depende de dois fatores principais. Primeiro, elas precisam nascer e não morrer antes de receber o remédio contra o pecado original. Segundo, elas não devem alcançar o uso da razão antes disso. No entanto, sem considerar a presciência divina — que permite a Deus conhecer todas essas coisas como futuras com certeza —, nada disso é garantido. Cada um desses eventos é contingente e poderia não acontecer. Por exemplo, essas crianças poderiam não ter nascido se seus pais, avós ou ancestrais até Adão não tivessem contribuído para sua existência. Além disso, a concepção e o nascimento poderiam ter sido impedidos por várias razões. Elas também poderiam ter morrido antes de receber o remédio contra o pecado, devido a guerras, conflitos ou outras causas. O remédio poderia não ter sido aplicado, pois sua aplicação é livre. Muitas crianças que não alcançaram o uso da razão poderiam tê-lo feito, se certas causas tivessem sido evitadas. Portanto, sem a certeza da presciência divina, não há garantia de que as crianças predestinadas alcançarão a vida eterna, seja nos meios ou no efeito da predestinação.

Isso também mostra que, nos resultados da predestinação dos adultos, não podemos ter certeza de que alcançarão a salvação, exceto pela certeza que vem da presciência divina.
O conceito de 'predestinação' aqui abordado remete ao debate teológico entre molinismo (de Molina) e o tomismo, especialmente no contexto da Controvérsia De Auxiliis (séc. XVI). Molina defende que a presciência divina (scientia media) harmoniza a graça eficaz com a liberdade humana.A 'vocação interna à fé' refere-se à doutrina da graça preveniente (Jo 6:44), enquanto a 'vocação externa' alude à pregação do Evangelho (Rm 10:14-17).A discussão sobre ordenamentos divinos infinitos possíveis reflete a teoria molinista da 'ciência média', onde Deus conhece as respostas livres de cada pessoa em todas as circunstâncias possíveis.

7. Quarta conclusão: A razão completa pela qual um adulto é predestinado não está nele mesmo, mas totalmente na vontade de Deus, que, por misericórdia, decide predestiná-lo. Quando falamos do 'efeito integral da predestinação', estamos nos referindo não apenas a todos os atos sobrenaturais da graça — desde o primeiro chamado interior à fé até a conquista da vida eterna—, mas também a todos os outros meios pelos quais o adulto é guiado e ajudado a alcançar a vida eterna. Isso inclui o chamado externo, o fato de ter nascido em um momento específico, de certos pais e não de outros, com uma constituição física particular, e, finalmente, ter sido colocado em um conjunto específico de circunstâncias e eventos. Nesse contexto, Deus prevê que, por sua própria liberdade, a pessoa alcançará a vida eterna. Se ela fosse colocada em um conjunto diferente de circunstâncias, ou em um dos infinitos outros

cenários que Deus poderia criar, Ele preveria que, por sua liberdade, ela se afastaria da felicidade eterna e cairia na miséria extrema.

Na verdade, a causa de todos esses efeitos não está na pessoa predestinada.
A distinção entre causas precedentes, concomitantes e posteriores relaciona-se com a discussão escolástica sobre a causalidade na graça, opondo-se às visões agostinianas e calvinistas que colocam a causa única na vontade divina (monergismo).

8. Porque, se estivesse nele, ou esta causa precederia a todo esse conjunto de efeitos, ou o acompanharia, ou seria posterior a — pelo menos — alguma parte dele.

Primeiro, não pode vir antes, porque não podemos atribuir ao predestinado algo que aconteça antes do efeito completo da predestinação. O uso do livre-arbítrio que poderia ser atribuído a ele só ocorre depois que ele nasce como predestinado, em um momento específico, de pais específicos, e em meio a várias circunstâncias. Além disso, esse uso do livre-arbítrio só acontece depois que ele já está inserido nessa ordem de coisas e, mais ainda, depois que ele alcança o uso da razão. O próprio uso pleno do livre-arbítrio, que vem de Deus por meio de todos os dons e benefícios — tanto naturais quanto sobrenaturais —, faz parte do efeito completo da predestinação, como já mencionamos. Portanto, não é uma causa que venha antes do efeito completo.

9. Em segundo lugar, essa causa não pode acompanhar todo o efeito, porque, como já explicamos, tudo o que pode ser atribuído ao predestinado surge depois de muitas coisas que esse efeito produz. Além disso, essa conexão também não pode acontecer, porque, como já detalhamos no item 4, o bom uso do livre arbítrio — incluindo aquele que, nos adultos, precede naturalmente os dons de fé, esperança, caridade e a graça inicial — de forma alguma pode ser a causa ou razão da predestinação em seu efeito completo, mesmo que sobrenatural. Não é como se, ao prever esse bom uso, Deus decidisse conceder todos os seus dons e auxílios para a salvação, e esse uso fosse a regra ou medida pela qual Ele predestina uns antes de outros. Pelo contrário, explicamos que Deus — ao decidir não negar a ninguém os auxílios suficientes para que, fazendo tudo o que está ao seu alcance, alcance a salvação — decide distribuir seus dons e auxílios, tanto naturais quanto sobrenaturais, conforme lhe agrada. Ele os concede mais abundantemente em um momento do que em outro, e não apenas em momentos diferentes, mas também no mesmo momento, dá mais a uns do que a outros. Já mostramos que a visão contrária anula a graça divina e se opõe claramente às Sagradas Escrituras e, de certa forma, até à própria experiência, como já mencionamos anteriormente.

10. Por fim, que não pode haver no predestinado uma causa posterior a uma parte do efeito da predestinação, demonstra-se assim: Se houvesse alguma, seria principalmente o uso total do livre arbítrio, tanto o que vem antes da primeira graça, quanto o que vem depois. Mas nos pontos 4 e 5 mostramos claramente que este uso não é causa ou razão, por parte do predestinado, para que Deus decida distribuir seus dons de tal forma que alguns sejam predestinados antes que outros, nem para que queira conceder-lhes esses dons —tanto naturais quanto sobrenaturais— que precedem este bom uso, nem para que, finalmente, ao decidir criar essas almas em um momento e em um lugar antes que em

outros e em alguns corpos antes que em outros, decida colocar alguns homens e não outros na parte — dentro da ordem das coisas e circunstâncias— na qual, segundo prevê, alcançarão a vida eterna. Portanto, no adulto predestinado não podemos encontrar nada que seja causa do efeito completo da predestinação, mas devemos reduzir tudo à vontade de Deus como causa, porque é Ele quem quer conceder a cada um misericordiosamente o benefício da predestinação.
O parágrafo menciona o exemplo do ladrão crucificado ao lado de Jesus, referindo-se a Lucas 23:39-43, que ilustra a graça divina independente de méritos humanos. A citação 'a maldade não perverta seu entendimento' alude à Sabedoria 4:11, um texto deuterocanônico. A menção a Saul refere-se a 1 Samuel 9:2, onde é descrito como destacado em Israel, mas que posteriormente caiu em desgraça.O contexto histórico remete ao debate teológico entre molinistas (seguidores de Molina) e tomistas (seguidores de Tomás de Aquino) sobre predestinação e livre-arbítrio, central na controvérsia De auxiliis (séc. XVI-XVII).Termos como 'graça primeira' e 'auxílios da graça preveniente' referem-se à doutrina molinista da graça divina que precede e capacita a cooperação humana. O conceito de 'presciência' divina é fundamental na teologia molinista, que propõe a 'ciência média' como forma de conciliar soberania divina e liberdade humana.

11. Se, ao falarmos sobre o 'efeito da predestinação', nos referirmos aos resultados que acontecem dentro da ordem sobrenatural da graça, a conclusão que apresentamos também será verdadeira. Isso porque a única causa que pode ser atribuída à predestinação, antes de qualquer desses efeitos, é a vontade livre de Deus. Se houvesse outra causa, seria principalmente a previsão de um bom uso do livre arbítrio. No entanto, os auxílios da graça preveniente e excitante vêm antes de qualquer uso do livre arbítrio, que depende tanto desses auxílios quanto da própria liberdade humana para se direcionar, pelo menos como uma disposição, para a vida eterna. Além disso, o fato de esses auxílios serem maiores ou menores, e até mesmo suficientes para mover eficazmente o livre arbítrio e mantê-lo na graça — desde o momento em que é recebida até o fim da vida — não é mérito nosso, mas apenas resultado da vontade de Deus. Deus prevê quanto auxílio é necessário para que cada pessoa alcance esses objetivos e, então, o concede livremente. Frequentemente vemos que alguém que agiu diligentemente por muito tempo acaba se afastando da graça e sendo condenado, enquanto outros que não se comportaram tão bem, nem alcançaram tanta perfeição, perseveram na graça até o fim da vida ou se arrependem de pecados graves e prolongados, partindo para o céu, como no caso do ladrão crucificado ao lado de Jesus. Da mesma forma, que um homem justo morra prematuramente para evitar que 'a maldade perverta seu entendimento', enquanto outro homem justo vive mais tempo, após Deus prever que o primeiro cairia em pecado e se condenaria — como aconteceu com Saul, de quem as Escrituras dizem que não havia ninguém melhor em Israel —, não é mérito do homem. Isso não acontece por causa de um uso anterior do livre arbítrio ou da presciência divina, mas apenas pela vontade livre e eterna de Deus. Tudo isso é evidente por si mesmo e pelo que discutimos em nossos comentários à questão 13, artigo 13. Portanto, não podemos atribuir ao predestinado adulto a causa do efeito completo da predestinação na ordem da graça, mas apenas à vontade livre de Deus. Isso é claramente demonstrado pelos argumentos apresentados nos membros 4 e 5, onde mostramos que nem o bom uso previsto do livre arbítrio que antecede a primeira graça, nem o que a segue, são causa ou razão da predestinação dos adultos. Como já explicamos, nesta conclusão concordamos com Santo Tomás e com a opinião mais comum entre os escolásticos, que apresentamos no membro 6.

Molina analisa Efésios 1, destacando a doutrina da predestinação como um ato soberano da vontade divina ('beneplácito de sua vontade'). Isso reflete debates pós-Reforma sobre graça e livre-arbítrio, contrastando com visões calvinistas de predestinação incondicional. A 'adoção como filhos' (Ef 1:5) e o 'selo do Espírito' (Ef 1:13) eram temas centrais na teologia paulina, reinterpretados no contexto da Contrarreforma.

12. Sobre este tema e outros semelhantes - embora de forma muito profunda para explicarmos aqui - em Efésios 1 e em outros textos que já mencionamos no final da seção 4, o apóstolo Paulo atribui a predestinação e seus efeitos à livre vontade de Deus. Ele diz: '...nos predestinou para sermos adotados como filhos por meio de Jesus Cristo, conforme o bom propósito da sua vontade, para o louvor da sua gloriosa graça... Nele, fomos feitos herdeiros, predestinados segundo o plano daquele que faz todas as coisas conforme o propósito da sua vontade...' (Efésios 1:5, 11). Como fica claro para quem lê essa carta, Paulo fica maravilhado com a grandeza do benefício que, por meio de sua eterna providência, Deus decidiu conceder. Ele escolheu, entre tantas pessoas no mundo naquela época e antes da vinda de Cristo, e entre todos os judeus que esperavam o Messias, a ele e a outros servidores do Evangelho. Deus revelou a eles o mistério de Cristo e da reconciliação da humanidade, com uma abundância de graça e dons que os motivou a espalhar a mensagem do Evangelho pelo mundo. Ao mesmo tempo, Paulo celebra o benefício que, pela mesma providência, foi dado aos efésios. Entre tantas pessoas, foram eles que receberam o ensino do Evangelho, foram libertados da incredulidade e dos pecados, e receberam tantas bênçãos. No início da carta, Paulo expressa gratidão porque ele e os outros apóstolos, como herdeiros em Cristo, foram predestinados e escolhidos - com plenitude de sabedoria e dons - para uma obra tão grandiosa. Ele também celebra o benefício dado aos efésios: o fato de o Evangelho ter chegado até eles e de, como crentes, terem sido selados pelo Espírito Santo da promessa, que é o sinal da herança. Por isso, em nome dos efésios, Paulo agradece a Deus e os exorta a reconhecerem a esperança de sua vocação. Mais adiante na carta, ele os encoraja a viver de maneira digna da vocação para a qual foram chamados, evitando o pecado, para que possam perseverar e crescer na graça recebida. Nessa carta, Paulo afirma que ele e os apóstolos foram predestinados, mas não diz o mesmo sobre os efésios, mencionando apenas que eles foram chamados à fé e à graça.
Romanos 9-11 discute a eleição de Israel e a inclusão dos gentios, tema crucial na Igreja primitiva. A citação de Rm 11:33-36 (sobre a insondabilidade dos desígnios divinos) era frequentemente usada pelos Padres da Igreja, como Agostinho, para enfatizar a soberania divina ante a queda de judeus e conversão de pagãos.

No capítulo 9 da Epístola aos Romanos e nos dois seguintes, o apóstolo Paulo reflete sobre a ordem da providência divina e o plano eterno de Deus. Ele fica maravilhado com como Deus distribui Seus dons conforme Sua vontade, permitindo que alguns caiam e outros sejam levantados ao longo da história da Igreja, que começou com Abraão e continuará até o fim dos tempos. Paulo afirma que a predestinação é resultado da vontade divina, não do livre-arbítrio humano. No entanto, ele também reconhece o papel do livre-arbítrio, como fica claro para quem reflete sobre esses capítulos. Paulo destaca três aspectos do plano de Deus: primeiro, a ordem das coisas que começou com Abraão e se estenderá até o fim dos tempos; segundo, a permissão das quedas, que ocorrem por causa da liberdade humana, como a queda dos judeus após a morte de Cristo, até que todos os gentios sejam incluídos na Igreja; e terceiro, a

distribuição sábia dos dons de Deus. Ele conclui o capítulo 11 com uma exclamação de admiração: 'Ó profundidade da riqueza, da sabedoria e do conhecimento de Deus! Quão insondáveis são Seus juízos e inescrutáveis Seus caminhos! Pois quem conheceu a mente do Senhor? Ou quem foi Seu conselheiro? Quem Lhe deu primeiro, para que Ele deva retribuir? Porque dEle, por Ele e para Ele são todas as coisas. A Ele seja a glória para sempre. Amém.'
A interpretação tipológica de Jacó e Esaú (Rm 9:11-13) como símbolos de povos (Israel/gentios) remonta à exegese patrística. Orígenes e Ambrósio viam nisso uma prefiguração da eleição da Igreja, enquanto Esaú representava a rejeição baseada na presciência divina das obras humanas.

14. Para entender o que ─de acordo com o princípio do capítulo nono─ se aplica ao nosso objetivo, é importante saber que, ao dizer: «Quando ainda não haviam nascido &c.», São Paulo não está se referindo apenas a Jacó e Esaú como indivíduos, mas principalmente aos povos que viriam deles. Ou seja, por um lado, a Igreja da Sinagoga, representada por Jacó, a quem Deus deu muitas ajudas para alcançar a vida eterna, e, por outro lado, os descendentes de Esaú, a quem Deus não concedeu essas mesmas ajudas ─limitando-os a auxílios comuns─, que também não foram negados ao restante dos gentios.

Paulo, ao usar os nomes 'Jacó' e 'Esaú', não se referia apenas a esses dois indivíduos, mas também aos povos que descendiam deles, incluindo seus antepassados. Isso fica evidente ao analisarmos o contexto. A menção de Esaú e Jacó refere-se à rivalidade histórica entre edomitas (descendentes de Esaú) e israelitas (descendentes de Jacó). A submissão edomita ocorreu durante o reinado de Davi (2 Samuel 8:14), cumprindo a profecia de Gênesis 25:23 sobre a relação entre as nações.

Primeiro, porque Esaú nunca serviu diretamente a seu irmão Jacó. Foram os edomitas, descendentes de Esaú, que serviram aos descendentes de Jacó. E o apóstolo Paulo se refere a eles ao citar a profecia: '... o maior servirá ao menor'.
O termo 'cepas' (raízes/descendentes) reflete o conceito teológico de representação corporativa, onde os patriarcas personificam suas nações. A interpretação paulina de Gênesis 25:23 como profecia sobre povos, não indivíduos, alinha-se com a exegese patrística que via nas histórias patriarcais figuras da relação entre Israel e as nações.

Em segundo lugar, porque, ao usar as palavras '... por aquele que chama, foi dito: Pois o maior servirá ao menor', São Paulo está se referindo ao que foi dito à mãe Rebeca (Gênesis 25:23), quando ela consultou o Senhor. Ele respondeu: 'Dois povos estão em seu ventre. Dois povos que, ao saírem de você, se separarão. Uma nação será mais forte que a outra, e o maior servirá ao menor'. Aqui, o texto fala sobre povos. Da mesma forma que esses povos são descritos como 'cepas' no ventre de Rebeca, São Paulo também se refere a eles como 'cepas' no trecho em questão.
A citação de Malaquias 1:2-3 exemplifica o princípio teológico da eleição divina corporativa. A discussão sobre os 'desígnios ocultos' refere-se à doutrina da predestinação, debatida intensamente na Reforma. A visão escatológica da conversão final dos judeus (Romanos 11) era um tema central nas controvérsias entre protestantes e católicos no século XVI.

Em terceiro lugar, as palavras que São Paulo cita de Malaquias 1:2-3 ('Amei a Jacó e odiei a Esaú') se referem aos povos descendentes deles, não apenas aos próprios Jacó e Esaú. Quando Malaquias fala ao povo de Israel, ele diz: 'Eu vos amei, diz o Senhor, e vós dizeis: Em que nos amaste?'. E Deus responde: 'Esaú não é irmão de Jacó? No entanto, amei a Jacó e odiei a Esaú, e transformei suas montanhas em desolação e sua herança em um deserto.' Isso mostra que o amor e o ódio mencionados não se limitam a Jacó e Esaú, mas se estendem aos seus descendentes, representados pelos nomes de seus antepassados. Além disso, São Paulo, nos capítulos 9, 10 e 11 de Romanos, discute os planos ocultos de Deus para a história da Igreja, desde Abraão até o fim dos tempos. Ele explica que Deus escolheu como Seu povo amado os descendentes de Abraão por meio de Isaque e Jacó, e não por meio de Ismael e Esaú. Também revela que, com a vinda de Cristo, a maioria dos israelitas, para quem Ele foi especialmente enviado, rejeitou a Deus, e os gentios foram incluídos na Igreja. Por fim, Paulo afirma que, no fim dos tempos, após os gentios serem chamados, os judeus também serão chamados e se converterão à fé.
A distinção entre 'auxílios comuns' e 'ajudas singulares' reflete a teologia molinista da graça, que buscava harmonizar a presciência divina com o livre-arbítrio. A menção da servidão pós-Êxodo refere-se à dominação israelita sobre Edom (2 Crônicas 21:8-10), interpretada como consequência do juízo divino.

15. Depois de explicar tudo isso, fica mais fácil entender o que São Paulo quer dizer no início do capítulo nove, com as palavras que já mencionamos. Ele ensina o seguinte: por meio de seu plano eterno, Deus escolheu Isaque — para que ele fosse a descendência de Abraão e, assim, dele surgisse a nação de Israel e nascesse Cristo — e não Ismael. Deus deixou Ismael e seus descendentes com os auxílios comuns que também deu aos outros povos gentios. Da mesma forma, dos dois filhos de Isaque, concebidos no mesmo ato, Deus escolheu Jacó, o mais novo, para que dele também viesse a nação de Israel e Cristo. Deus amou Jacó não apenas a ele, mas também a seus descendentes, dando-lhes ajuda especial para que ele e muitos de seus descendentes alcançassem a vida eterna. Por outro lado, Deus rejeitou Esaú e seus descendentes, porque, como explicamos na disputa 4, não quis dar a eles essas bênçãos especiais. Em vez disso, deixou-os com os auxílios comuns dados aos outros povos gentios, sabendo de antemão que tanto Esaú quanto quase toda a sua descendência se condenariam por seus pecados e, mais tarde, seriam subjugados quando os israelitas voltassem do Egito. Como eu disse, São Paulo afirma que isso não aconteceu por causa das obras de nenhum dos dois, mas por causa daquele que chama, escolhe e diz: 'O maior servirá ao menor, etc.'.
O parágrafo aborda a relação entre o livre-arbítrio humano e a predestinação divina, um tema central na teologia molinista. Molina propõe que a cooperação humana (livre-arbítrio) não contradiz a soberania divina, pois Deus, em Sua 'ciência média' (conhecimento de possíveis escolhas livres), integra a liberdade humana em Seu plano eterno. Isso reflete a controvérsia histórica entre jesuítas (molinistas) e dominicanos (tomistas) no século XVI, conhecida como 'Controvérsia De Auxiliis'.O termo 'efeito completo da predestinação' refere-se à visão de que a salvação é resultado tanto da graça divina quanto da resposta humana, sem que o homem seja a causa meritória primária. Isso se opõe ao semipelagianismo, condenado no Segundo Concílio de Orange (529).

16. Aqui, é importante ressaltar que a quarta conclusão não contradiz o fundamento que apresentamos nas duas seções anteriores. Ao apresentar esse fundamento, dissemos que o livre-arbítrio do adulto é uma parte da causa livre que influencia, não o efeito completo da predestinação, mas uma parte dele, sem a qual o efeito total não ocorreria nem poderia ser considerado resultado da predestinação. No entanto, enfatizamos que esse efeito não é atribuído ao livre-arbítrio humano, mas sim a Deus, por meio de Sua predestinação eterna. Como o efeito completo da predestinação vem de Deus — que é a principal causa, mais do que o arbítrio humano — e porque esse efeito é resultado da predestinação divina, ele conduz o predestinado à vida eterna, mesmo que o ser humano coopere com seu livre-arbítrio. Por isso, na quarta conclusão, não afirmamos que Deus prevê a cooperação do predestinado como a razão para conceder a vida eterna, nem que há algo no predestinado que justifique a ação de Deus. Tudo isso depende unicamente da livre vontade divina. Além disso, assim como os meios para alcançar a vida eterna dependem tanto de Deus quanto do livre-arbítrio humano, o alcance da vida eterna também depende da cooperação de ambos. Portanto, não há contradição em afirmar que o livre-arbítrio do predestinado influencia, ainda que em menor grau, a ação de Deus. Deus não concede o efeito completo da predestinação porque prevê que o predestinado cooperará, mas isso não se deve a algo no predestinado, e sim à livre vontade de Deus, como afirmamos na quarta conclusão. Tudo isso será mais esclarecido quando apresentarmos a quinta conclusão.

17. Quinta conclusão: Nas crianças não se encontra a causa ou razão do efeito completo de sua predestinação, mas tudo isso deve ser atribuído à vontade de Deus como causa.
A menção ao 'remédio contra o pecado original' alude ao batismo infantil, prática defendida por Agostinho de Hipona (354-430) contra os pelagianos. O Concílio de Cartago (418) estabeleceu que as crianças não batidas não teriam acesso à salvação, reforçando a doutrina do pecado original.Molina argumenta que a predestinação de crianças depende inteiramente da graça divina, pois elas não possuem capacidade racional para cooperar. Isso ecoa a posição de Tomás de Aquino na 'Suma Teológica' (I, q.23, a.5), mas com ênfase na pré-ordenação divina mediante ciência média.

Essa conclusão é bastante clara e já foi demonstrada no ponto 5. Além disso, pode ser confirmada por dois motivos principais. Primeiro, porque Deus decidiu livremente estabelecer os sacramentos como remédio contra o pecado original. Esse remédio é parte essencial da predestinação das crianças, sem o qual elas não alcançariam a vida eterna. Portanto, a causa ou razão da predestinação não está nelas mesmas. O mesmo se aplica aos adultos: se Deus não tivesse providenciado os meios para lidar com o pecado original e os pecados atuais, ninguém poderia alcançar a salvação. Segundo, como mencionamos anteriormente sobre a predestinação dos adultos, a vontade divina é a única razão pela qual Deus coloca as crianças predestinadas em certas circunstâncias. Ele prevê que elas nascerão em um contexto específico, determinado pela liberdade de seus pais, e que morrerão antes de atingir a idade da razão. Além disso, Ele prevê que, por meio da liberdade de outros, o remédio contra o pecado original será aplicado a elas. Tudo isso depende da predestinação divina.
A 'ciência média' é um conceito-chave do molinismo: Deus conhece não apenas o que acontecerá (ciência de visão) e possibilidades abstratas (ciência natural), mas também como criaturas livres agiriam em quaisquer circunstâncias. Isso busca harmonizar onisciência divina e liberdade humana, diferindo do determinismo calvinista.A referência à 'ordem de coisas e circunstâncias' relaciona-se à

doutrina da provisão divina, onde Deus ordena meios (como sacramentos) para cumprir Seus fins eternos, tema debatido no Sínodo de Dort (1618-1619) entre arminianos e calvinistas.

18. Para facilitar o entendimento do que foi dito até agora e do que será acrescentado, é importante lembrar que a predestinação eterna de Deus se completa por meio de um ato eterno e livre de Sua vontade. Nesse ato, Deus decide conceder aos adultos os meios pelos quais, conforme Ele prevê, eles alcançarão a vida eterna, usando sua liberdade — embora possam escolher se afastar dela. Da mesma forma, Deus decide conceder às crianças os meios pelos quais, conforme Ele prevê, elas alcançarão a vida eterna, dependendo do livre arbítrio de outros — como já explicamos —, mesmo que, devido à liberdade de outros, algumas crianças não nasçam ou não alcancem a vida eterna. Essa predestinação pressupõe e inclui, por parte do entendimento divino, o conhecimento — em parte por ciência natural e em parte por ciência média (que está entre a livre e a puramente natural) — não apenas de que alguns poderiam alcançar a vida eterna com esses meios, mas também de que realmente a alcançarão. Deus vê isso em Sua essência e nos arbítrios de Suas criaturas, além do que a própria natureza dessas coisas implica. A predestinação é, portanto, o plano divino que estabelece a ordem ou os meios pelos quais, conforme Deus prevê, certas criaturas dotadas de entendimento alcançarão a vida eterna, juntamente com o propósito de executar essa ordem por Si mesmo ou por meio de causas secundárias.
O termo 'ciência puramente natural' refere-se ao conhecimento que Deus possui de todas as possibilidades e verdades necessárias, independente de Sua vontade livre. Isso inclui meios para a 'beatitude' (felicidade eterna), um conceito central na teologia cristã, associado à união com Deus no céu. A 'providência divina' aqui é entendida como o plano divino que governa todas as coisas para seus fins ordenados.

19. Certamente, por meio de seu conhecimento puramente natural e anterior a qualquer ato livre de sua vontade, Deus possui um entendimento completo e perfeito de todos os meios adequados tanto para a felicidade eterna quanto para qualquer outro propósito. É nesse entendimento divino que se baseia o plano da providência divina, que se aplica tanto a todos os outros fins quanto, em particular, à felicidade eterna.
A 'ciência média' é um conceito-chave no molinismo, desenvolvido por Luis de Molina para explicar como Deus conhece as escolhas contingentes das criaturas livres (arbítrio) sem determinar tais escolhas. Esse conhecimento 'médio' situa-se entre a ciência natural (conhecimento de possibilidades) e a ciência livre (decisões divinas). A menção à 'questão 22' alude a debates teológicos do período pós-Reforma, especialmente a controvérsia 'De auxiliis' entre jesuítas (molinistas) e dominicanos (tomistas) sobre graça e livre-arbítrio.

No entanto, por meio da ciência média — que está entre o conhecimento puramente natural e o livre — e antes de qualquer ato livre da vontade das criaturas, Deus tem um conhecimento completo e perfeito de todas as coisas que dependem, direta ou indiretamente, da escolha das criaturas. Ele conhece os meios pelos quais Seus propósitos serão alcançados ou não, caso Ele decida agir de uma forma ou de outra em Sua providência. Embora esse conhecimento não seja necessário para que se fale de providência em um sentido geral, ele é essencial para que exista uma providência perfeita, como a divina, conforme discutimos em nossos comentários sobre a questão 22.

A 'contingência' refere-se a eventos que poderiam ocorrer de outra forma, dependendo de escolhas livres. Molina argumenta que a providência divina não elimina a liberdade humana, pois Deus coordena os atos contingentes sem violar o arbítrio. 'Causas segundas' são agentes criados (como humanos) que operam sob a direção primária de Deus.

Quando Deus conhece tanto os fins quanto os meios adequados para alcançá-los, Ele pode prover de maneira muito melhor e mais completa. Ele não pode errar em Sua providência, mesmo que as coisas que Ele provê sejam, por natureza, contingentes e possam acontecer de maneiras diferentes. Para Ele, essas coisas não são incertas como são para nós em nossa providência.
A 'predestinação' aqui é entendida como o plano divino para levar certas criaturas à beatitude, baseado na 'ciência média' (previsão divina de como elas responderiam à graça). A distinção entre providência geral (para todas as criaturas) e predestinação (para os eleitos) reflete debates da teologia protestante e católica do século XVI, especialmente em resposta ao calvinismo.

Esse mesmo conhecimento — que prevê que, com os meios adequados, essas criaturas dotadas de entendimento alcançarão a vida eterna, desde que lhes seja concedida — é um conhecimento que o entendimento divino acrescenta à predestinação dessas criaturas, além da providência que Deus tem para com elas e com todas as outras criaturas dotadas de entendimento, visando à felicidade eterna. O plano divino, que estabelece a ordem ou os meios necessários para que essas criaturas alcancem a felicidade, juntamente com a intenção de realizar essa ordem por si mesmo ou por meio de causas secundárias, é uma providência divina voltada para a felicidade das criaturas, independentemente de terem sido predestinadas ou não. O plano dessa ordem, junto com essa mesma intenção — prevendo Deus, por meio de sua ciência média, que por essa ordem elas alcançarão a felicidade —, constitui a predestinação em relação às criaturas das quais Ele prevê que alcançarão esse fim.
O conceito de 'onipotência' refere-se ao poder ilimitado de Deus, capaz de criar todas as coisas. A 'providência' descreve o plano divino que guia todas as criaturas para seus fins, incluindo a 'predestinação', que, na teologia cristã, é a eleição divina prévia daqueles que alcançarão a salvação eterna. Molina distingue entre o conhecimento divino ('arte do entendimento divino') e a decisão livre da vontade de Deus, refletindo o debate molinista sobre a relação entre presciência e livre-arbítrio.

Assim como o conhecimento divino, pelo qual Deus entende como criar todas as coisas possíveis por meio de seu poder infinito, vem antes da decisão livre de sua vontade, pela qual Ele escolhe criar certas coisas, o mesmo acontece com o plano de todos os meios. Esses meios permitem que Deus guie todas as coisas para seus propósitos, tanto naturais quanto sobrenaturais, e predestine aqueles que Ele deseja, pois Ele prevê que, com esses meios, alcançarão a vida eterna. Esse plano divino precede a decisão livre ou o propósito da vontade de Deus, que transforma esses planos em realidade, realizando a providência e a predestinação em relação às coisas que Ele decide realizar.
Os 'Doutores' mencionados são teólogos medievais e patrísticos que debatiam a predestinação. A discussão sobre se há uma 'causa' ou 'condição' humana para a predestinação remonta aos debates entre agostinianos (que enfatizavam a soberania absoluta de Deus) e semipelagianos (que atribuíam algum papel à vontade humana). Molina rejeita que a previsão divina do mérito humano seja a razão da predestinação, alinhando-se à visão protestante da 'sola gratia' (graça somente de Deus).

Portanto, considerando que, de tudo o que a predestinação eterna de Deus envolve, apenas o propósito de sua vontade —pelo qual a predestinação se completa de acordo com seu plano— é livre em Deus, pois o plano dos meios e a previsão de que, se forem concedidos às criaturas racionais, estas alcançarão a vida eterna, não são livres em Deus, mas antecedem qualquer ato livre de sua vontade. Por isso, quando os teólogos discutem se há alguma causa, razão ou condição que explique por que Deus predestinou alguém, eles estão debatendo se o livre-arbítrio pode ser considerado uma causa, razão ou condição para o ato da vontade divina pelo qual Deus escolheu para o predestinado —ou para um predestinado em vez de outro— os meios para alcançar a vida eterna. Ou se, ao contrário, tudo isso deve ser atribuído apenas à vontade livre e misericordiosa de Deus, que, por seu próprio beneplácito, decidiu que fosse assim.
O termo 'beneplácito' (em latim, 'beneplacitum') refere-se à vontade livre e amorosa de Deus, independente de méritos humanos. A ideia de que Deus escolhe 'em Cristo' para a vida eterna remonta a Efésios 1:4-5, enfatizando a eleição divina como ato de graça. A 'predestinação genérica' mencionada distingue o plano geral da salvação da 'predestinação particular' de indivíduos, tema central nas controvérsias entre calvinistas e arminianos.

20. Após essas considerações, apresentamos nossa sexta conclusão: Antes de qualquer ato livre de Sua vontade, Deus já tinha em mente o plano da ordem das coisas, dos auxílios e das circunstâncias que Ele escolheu, bem como os planos de infinitas outras ordens possíveis que Sua onipotência poderia criar. Ele previu o que aconteceria em cada uma dessas ordens, considerando a liberdade de escolha das criaturas, supondo que Ele decidisse implementá-las. No entanto, não se pode afirmar que a razão ou condição para Deus escolher uma ordem específica sobre outra — e decidir colocá-la em prática —, ou para escolher alguns em Cristo para a vida eterna antes de outros, ou para conceder aos seres criados os meios pelos quais, segundo Sua previsão, alcançariam a vida eterna por meio de sua liberdade (ou da liberdade de outros, no caso de crianças), tenha sido baseada na previsão do uso do livre arbítrio. Essa previsão não é a razão pela qual Ele predestinou alguns ou quis para eles os meios de salvação. Tampouco é a razão pela qual Ele escolheu esses meios para uns e não para outros. Tudo isso deve ser atribuído exclusivamente à vontade livre e misericordiosa de Deus, que agiu assim simplesmente porque assim o quis, por Seu próprio beneplácito.
A menção a 'crianças' alude ao debate sobre o batismo infantil e a salvação de quem morre antes do uso da razão. A afirmação de que Deus não distribui graças 'em razão da previsão do livre-arbítrio' reforça a doutrina molinista da 'ciência média' (conhecimento divino das ações livres em hipóteses condicionais). A ênfase na 'vontade livre e misericordiosa' de Deus ecoa Romanos 9:15-16, onde a eleição não depende de obras humanas.

Assim, afirmamos que a presciência de Deus sobre como os predestinados usarão seu livre-arbítrio ou como cooperarão livremente com os dons e auxílios divinos para alcançar a vida eterna, dentro da ordem que Deus decidiu criar, não é a causa, razão ou condição que determina por que alguns foram predestinados antes de outros. Também não é a razão pela qual, na predestinação específica, aqueles que foram predestinados o foram porque Deus, por sua vontade, decidiu conceder-lhes os meios necessários para a salvação, prevendo que, por sua liberdade, cooperariam de tal forma que

alcançariam a vida eterna. Ou seja, não foi porque Deus previu essa cooperação que Ele agiu assim, como se essa previsão fosse uma condição para Sua ação. Pelo contrário, foi apenas por Sua vontade livre que Ele decidiu conceder os meios pelos quais os predestinou. Embora Deus não negue a nenhum adulto os auxílios necessários para a salvação, Ele distribui Seus dons livremente, a quem quer, quando quer, na medida que quer e da forma que quer, sem que isso dependa da previsão do uso do livre-arbítrio. Da mesma forma, desde a eternidade, Ele decidiu distribuir esses dons de acordo com Sua vontade, em um momento específico no tempo. E se Deus não distribui Seus dons aos adultos com base na previsão do uso do livre-arbítrio, muito menos o faz às crianças com base no uso que, segundo prevê, fariam de seu livre-arbítrio se chegassem à idade da razão, ou com base no uso do arbítrio de outras pessoas. Tudo isso é evidente pelo que já foi dito anteriormente e não requer mais explicações.
O conceito de predestinação discutido aqui remete ao debate histórico entre agostinianismo e molinismo. Molina propõe a 'ciência média' (scientia media), tentando harmonizar a soberania divina com a liberdade humana, em contraste com a visão calvinista da predestinação incondicional.O termo 'presciência' refere-se ao conhecimento divino prévio das ações humanas livres, base da teologia molinista. Isso contrasta com a visão protestante clássica da predestinação baseada apenas na vontade soberana de Deus (Romanos 9).Contexto histórico: A obra de Molina (1588) surge durante a Contrarreforma, respondendo às críticas protestantes sobre livre-arbítrio e graça, sendo posteriormente contestada por dominicanos e calvinistas.

21. Sétima conclusão: Embora a pessoa predestinada não seja a razão ou condição para a predestinação de um adulto no que se refere ao ato da vontade divina que completa o plano da predestinação (ou seja, no propósito de conceder os meios pelos quais, como Deus prevê com base em seu entendimento supremo, essa pessoa alcançará a vida eterna por meio de sua liberdade), a razão ou condição para a presciência divina — pela qual Deus, antes desse ato, prevê que concederá esses meios, supondo que a pessoa cooperará livremente — está no uso ou na cooperação livre dessa pessoa predestinada. Sem essa cooperação, Deus não teria esse conhecimento. No entanto, muitos não compreendem isso.
A discussão sobre cooperação humana com a graça divina reflete a controvérsia de auxiliis (século XVI-XVII) entre jesuítas (molinistas) e dominicanos (tomistas). O Concílio de Trento (1545-1563) havia afirmado a sinergia entre graça e liberdade humana (Sessão VI, Decreto sobre a Justificação).O termo 'méritos' aqui deve ser entendido no contexto católico tridentino de justificação cooperativa, diferindo da doutrina protestante da justificação somente pela fé (sola fide).

Explicação: O resultado completo da predestinação de um adulto envolve dois aspectos principais. Primeiro, o bom uso do livre arbítrio, que permite à pessoa se preparar para receber a graça, acumular méritos após recebê-la, resistir às tentações e permanecer sem cometer pecados mortais até o fim da vida. Segundo, os dons divinos que dependem desse bom uso, seja como preparação necessária, mérito ou condição para que a graça e outros dons continuem. A existência desse resultado depende não apenas de Deus, que deseja conceder e colaborar com tudo isso, mas também da livre cooperação do indivíduo. Se o livre arbítrio da pessoa não cooperar, nada disso acontecerá. Portanto, a previsão de Deus sobre o que acontecerá não é o que faz com que o indivíduo coopere. Em vez disso, Deus prevê o que acontecerá porque o indivíduo, em sua liberdade, escolhe cooperar. Se o indivíduo escolhesse de outra forma, Deus teria previsto isso. Assim, a condição para que Deus tivesse essa previsão é que, em

um momento específico, o indivíduo escolha cooperar livremente de maneira a alcançar a vida eterna. No entanto, o indivíduo também poderia escolher não cooperar e não alcançar a vida eterna, sem que a vontade divina de ajudá-lo e cooperar com ele seja impedida.
A 'beatitude' refere-se à visão beatífica na teologia medieval, entendida como o estado final de comunhão perfeita com Deus. Isso se relaciona com a doutrina da perseverança final dos santos, tratada diferentemente por calvinistas (perseverança garantida) e molinistas (dependente da cooperação contínua).

22. Oitava conclusão: Quando consideramos a predestinação de qualquer adulto, à qual Deus realmente decidiu desde a eternidade, a razão ou condição sem a qual Deus não teria tido essa presciência é que o próprio adulto, usando sua liberdade e vontade, coopere de tal forma que alcance a vida eterna. Da mesma forma, tudo o mais que essa predestinação inclui depende disso, seja como parte da predestinação ou como uma providência para a felicidade do adulto.

Explicação: Sem essa presciência, tudo o mais — ou seja, o plano dos meios junto com a intenção de Deus de colocá-lo em prática — não seria predestinação, mas apenas uma providência voltada para a felicidade eterna. A predestinação, porém, inclui essa presciência. Portanto, se o fato de um adulto, por sua liberdade, cooperar de tal forma que alcance a vida eterna é a razão e a condição sem a qual Deus não teria essa presciência, então isso também será o que determina se tudo o mais que a predestinação envolve faz parte da predestinação ou se é apenas uma providência voltada para a felicidade eterna.
O parágrafo discute a distinção entre predestinação e providência na teologia molinista. Molina argumenta que a predestinação depende da 'presciência' divina do uso do livre-arbítrio humano, enquanto a providência se refere aos meios gerais que Deus disponibiliza. Judas é citado como exemplo clássico na teologia da reprovação, sendo sua traição um tema recorrente em debates sobre graça e liberdade (Jo 6:70-71; Mt 26:24).

23. Portanto, é fácil compreender que, assim como Deus oferece aos adultos não predestinados — tanto humanos quanto anjos — os auxílios e meios pelos quais, se não fosse por sua própria escolha, eles realmente alcançariam a salvação — e, na verdade, a alguns deles Ele concede auxílios e meios ainda maiores e mais poderosos do que a muitos dos predestinados —, da mesma forma, se considerarmos o plano de Deus em prover, junto com a intenção de executá-lo, os meios pelos quais um predestinado, conforme Deus prevê, alcançará a vida eterna por sua própria liberdade, esse predestinado ainda seria livre para agir de modo a não alcançá-la. No entanto, se isso acontecesse — o que é possível —, o plano de prover esses meios e a vontade de executá-lo não poderiam ser chamados de predestinação, mas apenas de providência, pois não incluiriam a presciência de que, por esse caminho, ele chegaria à salvação. Da mesma forma, se considerarmos o plano de Deus em prover, junto com a intenção de executá-lo, os meios pelos quais alguém não predestinado — como Judas —, conforme Deus prevê, por sua própria liberdade, não alcançará a vida eterna, esse indivíduo ainda seria livre para agir de modo a alcançá-la. E, se isso acontecesse — o que é possível —, sem dúvida, o plano de prover esses meios e a vontade divina de executá-lo deveriam ser considerados não apenas providência, mas também predestinação de Judas, pois isso incluiria a presciência de que, por esse caminho, ele chegaria à salvação.

Portanto, a liberdade de escolha dos adultos não predestinados e a capacidade real de alcançar a salvação — para a qual Deus os criou de verdade, não de forma fictícia — não são compatíveis com a providência divina que decidiu conceder-lhes a vida eterna, nem com a presciência que Deus tem deles. Isso ocorre em menor medida do que a liberdade de escolha dos predestinados e sua capacidade de se desviarem para a maior das desgraças. Da mesma forma, os não predestinados não têm menos controle sobre si mesmos do que os predestinados. Ambos agem de acordo com o que desejam, e suas ações os levarão à vida eterna ou à maior das misérias. Assim como ambos podem agir livremente, como se Deus não tivesse predestinado uns e não outros, o plano da providência divina para cada um deles é, por si só, neutro. Isso implica que Deus, em sua presciência, sabe que, devido à sua liberdade, eles cooperarão de uma maneira que os levará à salvação ou não. No entanto, o fato de Deus, em sua sabedoria infinita, ter essa presciência — que a predestinação acrescenta ao plano da providência — e não a presciência contrária, deve-se ao fato de que, por sua liberdade, eles cooperarão de uma maneira específica, não porque Deus assim o tenha previsto.
Molina estrutura sua argumentação começando pelos anjos, depois Adão/Eva no estado de inocência (Gn 2-3), e finalmente outros adultos. A menção aos 'primeiros pais' refere-se à doutrina católica do estado original de justiça antes do Pecado Original, tema debatido no Concílio de Trento (1545-1563).

24. Podemos afirmar que a qualidade do uso do livre-arbítrio determina se o plano eterno de Deus para cada adulto — seja ele predestinado ou não — deve ser visto como uma predestinação específica para essa pessoa ou apenas como uma providência divina visando sua felicidade eterna. Vamos começar discutindo os anjos, depois os primeiros pais no estado de inocência e, finalmente, os demais adultos.
A discussão sobre a queda dos anjos remete à tradição patrística (Agostinho, 'Cidade de Deus') e às Escrituras (Jd 1:6; 2Pe 2:4). Molina enfatiza que os anjos caídos tiveram livre arbítrio real para perseverar, refletindo a posição católica contra o determinismo protestante radical.

Começando pelos anjos, quem pode negar, sem prejudicar a fé católica e a liberdade de escolha dos anjos, que os anjos que caíram — tendo recebido os dons e a ajuda que Deus lhes deu para alcançar a felicidade eterna — poderiam ter escolhido não pecar e, assim, permanecer na graça em que foram criados, alcançando a vida eterna para a qual Deus os criou? Isso não teria impedido o plano de Deus ou Seu decreto eterno de ajudá-los. Da mesma forma, quem pode negar, sem prejudicar a fé católica e a liberdade, que os anjos que permaneceram fiéis e alcançaram a vida eterna com a ajuda de Deus poderiam ter escolhido pecar, como os outros fizeram, e assim perder a graça e a felicidade eterna? Isso também não teria impedido o plano de Deus ou Seu decreto eterno de ajudá-los. Sem dúvida, isso fazia parte do caminho em que ambos os grupos estavam, e era necessário para seu mérito ou demérito. Não creio que isso possa ser negado sem prejudicar a fé católica. Portanto, considerando que, se os anjos caídos tivessem escolhido não pecar, teriam alcançado a vida eterna, e o plano e o decreto de Deus teriam sido vistos como predestinação, pois teriam sido meios para alcançar a felicidade eterna. E considerando que, se os anjos fiéis tivessem escolhido pecar, teriam perdido a graça e a felicidade eterna, e o plano e o decreto de Deus teriam sido apenas uma providência para sua felicidade, que não teriam alcançado. Assim, o uso futuro do livre arbítrio dos anjos — para escolher o bem ou o mal — determinou como Deus, em Sua sabedoria, previu o resultado. Da mesma forma, esse uso futuro

determinou se o plano e o decreto de Deus seriam vistos como predestinação ou apenas como providência para a felicidade de cada anjo.
O termo 'estado de inocência' refere-se à condição de Adão e Eva antes do pecado original, compreendida na teologia como um estado de graça e harmonia com Deus, conforme narrado em Gênesis. A menção a Santo Agostinho remete à sua influência na doutrina do pecado original e da liberdade humana, especialmente em obras como 'De Civitate Dei'.Predestinação, aqui, é um conceito teológico que trata do decreto eterno de Deus para a salvação de alguns, enquanto a 'providência' se refere ao governo divino geral sobre a criação. Molina debate a relação entre a liberdade humana (livre-arbítrio) e a presciência divina, tema central em sua controvérsia com os calvinistas e dominicanos.

25. Da mesma forma, quem ousaria negar, sem prejudicar a fé católica e a grande liberdade que os primeiros pais desfrutavam no estado de inocência — sobre a qual, citando Santo Agostinho, falamos em nossos comentários à questão 14, artigo 13, disputa 4 e 22 — e que nem mesmo os luteranos se atrevem a questionar, que Adão, com os dons desse estado — e, portanto, sem prejudicar o plano de Deus para ele, nem o decreto divino pelo qual Deus decidiu desde a eternidade ajudá-lo dessa maneira — poderia não ter pecado e, assim, poderia ter perseverado na graça e alcançado a vida eterna? Portanto, considerando que se — como estava em seu poder — ele não tivesse consentido em cair no pecado, teria alcançado a vida eterna desde o estado de inocência e, consequentemente, o plano de Deus para ele e o decreto eterno — pelo qual Deus decidiu ajudá-lo no estado de inocência apenas dessa maneira —, que só poderiam ser vistos como uma providência visando a felicidade, teriam de ser considerados predestinação. Por tudo isso, do uso do livre-arbítrio de Adão — em um ou em outro sentido, devido à sua liberdade, como condição necessária — teria dependido que o plano e o decreto de Deus para ele se limitassem à providência, como realmente aconteceu, ou então fossem considerados predestinação.
Santo Agostinho, em 'De Civitate Dei' (livro 12), argumenta que o pecado surge exclusivamente da vontade humana livre, não de Deus. O exemplo dos dois homens justos ilustra a doutrina agostiniana do livre-arbítrio como causa do pecado, contrastando com a graça divina.A distinção entre 'predestinação' (decreto específico para salvação) e 'providência' (governo geral) reflete debates pós-Reforma entre católicos, luteranos e calvinistas, especialmente sobre se a salvação depende da cooperação humana ou apenas da graça divina.

26. Finalmente, ao considerar o caso dos adultos após a queda da natureza, começaremos com o exemplo que Santo Agostinho apresenta em 'De Civitate Dei' (livro 12, capítulo 6). Imagine dois homens justos, tanto em alma quanto em corpo, e completamente iguais em todos os outros aspectos. Suponha que Deus decidiu ajudar e prover para ambos exatamente da mesma maneira. Então, quando ambos são apresentados à mesma oportunidade de pecar após verem uma mulher bela, pode acontecer que —devido exclusivamente à sua liberdade inata— um deles consinta em cair em pecado, enquanto o outro escolha se conter, como Santo Agostinho afirma no texto citado. Isso demonstra que a vontade livre é a única causa do pecado. Além disso, se supormos que ambos morrem repentinamente, seja pelo desabamento de uma casa ou por outra razão, como frequentemente acontece, veremos que o mesmo decreto divino de fornecer os meios para a salvação e o mesmo plano de provisão devem ser considerados predestinação em relação àquele que, como Deus prevê, não cairá em pecado e morrerá

em graça. No entanto, em relação ao outro, que Deus previu que cairia em pecado, isso deve ser considerado providência, não predestinação. Portanto, o fato de Deus não prever o mesmo resultado para ambos, mas resultados opostos, depende do que cada um fará em virtude de sua liberdade —de tal forma que, se assim escolhessem, poderiam não fazer o que farão. Assim, se os decretos ou planos de provisão devem ser considerados predestinação ou apenas providência em relação à vida eterna, dependerá necessariamente do que cada um fará em virtude de sua liberdade inata. Isso é algo que Deus, em Sua onisciência, já teria previsto, porque é assim que eles agirão, e não de outra forma.
O termo 'beatitude' refere-se à visão beatífica, a felicidade eterna na presença de Deus, objetivo último da teologia da salvação. Molina enfatiza que o uso do livre-arbítrio pelo ser humano é condição necessária para alcançá-la ou perdê-la, mesmo sob a presciência divina.A ideia de que os auxílios divinos (graça) não anulam a liberdade humana alinha-se à doutrina molinista da 'ciência média', que busca harmonizar a onisciência de Deus com o contingente humano.

27. Podemos aplicar o mesmo raciocínio a qualquer adulto que alcance a vida eterna ou a perca por sua própria maldade. Afinal, quem está no caminho da felicidade eterna pode escolher usar ou não os auxílios divinos. No fim da vida, essa pessoa pode cair em pecado e não se arrepender, perdendo assim a vida eterna ─mesmo que Deus, em seu decreto eterno, tenha planejado oferecer esses auxílios. Por outro lado, alguém destinado à condenação pode se esforçar para alcançar a felicidade eterna, e Deus o ajudará conforme o necessário para que isso aconteça. Portanto, assim como cada um tem o poder de agir para alcançar ou não a felicidade eterna ─sem que o decreto eterno de Deus de ajudá-los ou provê-los de certa forma os impeça─, também suas ações futuras, como condição necessária, determinarão se o decreto eterno de Deus sobre eles será visto como predestinação ou apenas providência. Deus, em sua infinita sabedoria, prevê com certeza desde a eternidade o que acontecerá, embora isso, por si só, seja incerto e dependa da liberdade humana.
Escoto (João Duns Scotus, teólogo franciscano medieval) e Driedo (João Driedo, teólogo católico do século XVI) representam correntes escolásticas que negavam a previsão dos méritos humanos como base da predestinação. Molina posiciona-se dentro da tradição tomista, mas com adaptações para defender a sinergia entre graça e liberdade.A 'disputa 51' mencionada refere-se a debates acadêmicos medievais (quaestiones) sobre predestinação, comuns nas universidades europeias, onde Molina dialoga com autoridades eclesiásticas para validar sua tese.

28. Aqui devo fazer uma observação importante: Nossa visão sobre a predestinação não depende mais do uso do livre-arbítrio dos adultos do que a visão defendida por muitos dos teólogos que já mencionamos em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13 (disputa 51). Entre esses teólogos estão vários que, seguindo a opinião mais comum entre os escolásticos, afirmam que a previsão do uso do livre-arbítrio pelos adultos não é a causa nem a razão da predestinação. Escoto, Driedo e muitos outros pensam assim. Além disso, nossa visão estabelece uma dependência ainda menor do livre-arbítrio.
O parágrafo aborda a relação entre o livre-arbítrio humano e a presciência, predestinação e reprovação divinas, temas centrais na teologia molinista. Molina propõe que a liberdade humana coexiste com a onisciência divina, pois Deus prevê as escolhas humanas sem anular a liberdade. O termo 'reprovação'

refere-se à doutrina da condenação eterna, enquanto 'predestinação' indica a eleição divina para a salvação, discutida amplamente no período pós-Reforma.

Assim como esses teólogos tentam harmonizar a liberdade humana com a presciência, predestinação e reprovação divinas, afirmando que Deus, desde a eternidade, previu e decidiu uma parte de uma escolha antes da outra, também o uso futuro do livre-arbítrio determinará o que Deus previu. Se o livre-arbítrio escolher uma opção, Deus terá previsto essa escolha; se escolher a opção contrária, Deus terá previsto essa outra. Portanto, se alguém, com a ajuda de Deus, perseverar na graça até o fim da vida, Deus terá predestinado essa pessoa desde a eternidade. Mas se essa pessoa escolher o pecado e morrer em pecado, Deus terá reprovado essa pessoa desde a eternidade.
Molina critica a visão de que a predestinação depende apenas do decreto divino, enfatizando que a presciência divina considera a cooperação humana livre. 'Decreto divino' é um conceito calvinista que Molina rejeita, defendendo a 'ciência média' (scientia media), pela qual Deus conhece as escolhas livres em contextos hipotéticos. Isso reflete o debate entre jesuítas (molinistas) e dominicanos (tomistas) no século XVI.

29. Nós afirmamos, em primeiro lugar, que a presciência e a predestinação divinas têm uma certeza, uma determinação e uma firmeza tão grandes em relação a uma das partes de uma contradição que seria impossível que a mente e a vontade de Deus pudessem ser diferentes ou que, desde a eternidade, houvesse outra possibilidade sobre qualquer assunto específico — como demonstramos anteriormente. Em segundo lugar, não atribuímos toda a certeza da predestinação divina apenas ao decreto pelo qual Deus decide fornecer aos predestinados os meios pelos quais — segundo a previsão de Deus — eles alcançarão a vida eterna por meio de sua liberdade. Nem atribuímos essa certeza apenas ao plano de Deus de prover esses meios, mas à presciência divina, pela qual Deus prevê com certeza que o indivíduo alcançará a vida eterna. Portanto, tanto o decreto quanto a providência divina devem ser considerados parte da predestinação. Sustentamos o seguinte: Assim como a presciência divina, embora provenha da perfeição e da altura do entendimento de Deus, depende — como condição necessária — de que a vontade humana coopere livremente para alcançar a vida eterna (pois Deus prevê isso porque a vontade humana agirá livremente, podendo agir de outra forma), da mesma maneira, o decreto e a providência divina só podem ser considerados predestinação se a vontade humana cooperar livremente e se Deus prever isso com certeza. Dessa forma, harmonizamos a liberdade humana com a presciência e a predestinação divinas. Afinal, se a vontade humana — como está em seu poder — não cooperasse dessa maneira, Deus não teria previsto que, com esses meios, o indivíduo alcançaria a vida eterna. Da mesma forma, o decreto pelo qual Deus decidiu, desde a eternidade, ajudar e prover esse indivíduo com os meios para a salvação também não seria considerado predestinação.
A 'presciência média' é explicada como o conhecimento divino de como o livre-arbítrio agiria em qualquer circunstância. Molina argumenta que isso não limita a liberdade humana, pois Deus prevê as ações sem determiná-las. A menção à 'ciência natural' divina relaciona-se à distinção entre o conhecimento de possíveis (divina simpliciter) e contingentes (ciência média), central na controvérsia de auxiliis.

30. Para tornar ainda mais claro como a liberdade de escolha dos predestinados e dos réprobos, bem como a capacidade de ambos de alcançar a vida eterna ou se afastar dela em direção à miséria, se harmoniza com a predestinação particular e a providência que Deus tem para com eles desde a eternidade, vamos supor que Deus, o Ser Supremo, não possui a presciência média — aquela pela qual, em virtude de Seu entendimento, Ele sabe o que acontecerá com base na liberdade de escolha. Em vez disso, vamos imaginar que, para Deus, o futuro é tão incerto e desconhecido quanto o é para nós. No entanto, por meio de Sua ciência natural — pela qual Ele conhece as naturezas de todas as coisas, seus propósitos e os meios adequados para alcançá-los —, Ele decide prover a uns e a outros com o que é necessário para a vida eterna, exatamente como faz, mas sem saber de antemão o resultado de qualquer evento futuro contingente. Nessa hipótese, ninguém duvidaria que a liberdade de escolha de ambos, bem como sua capacidade de alcançar a felicidade eterna ou cair na miséria, dependendo do caminho que escolherem nesta vida, se harmoniza perfeitamente com a providência que Deus tem para com eles desde a eternidade. Isso porque o resultado é totalmente incerto e depende apenas da liberdade de escolha. Portanto, o fato de que Deus, em virtude de Sua perfeição e entendimento ilimitado, sabe de antemão o que acontecerá com base na liberdade de escolha de cada um, não tira nada dessa liberdade. Ele respeita a capacidade de escolha de cada um, que pode se inclinar para qualquer direção, exatamente como seria se Deus não tivesse essa presciência. Afinal, a escolha não ocorre porque Deus a previu, mas Deus a previu porque ela ocorrerá com base na liberdade de escolha. Se o resultado fosse diferente, Deus também o teria previsto. Portanto, essa liberdade e capacidade de alcançar a vida eterna ou se afastar dela permanecem intactas, sem que a presciência divina as impeça.
Molina atribui a predestinação à vontade livre de Deus, não ao mérito humano. A referência a Adão conecta-se à doutrina do pecado original (Gênesis 3) e à provisão universal de graça, rejeitando o agostinianismo rígido. 'Inscutável desígnio divino' alude a Romanos 11:33-36, embora não citado explicitamente, enfatizando a inescrutabilidade dos planos de Deus.

A razão da predestinação e o mistério insondável do plano divino estão no seguinte: Deus conhecia todos os planos possíveis —em número infinito— para ajudar os não predestinados, pelos quais eles poderiam ter alcançado a vida eterna por meio de sua liberdade e, assim, teriam sido predestinados. Da mesma forma, Ele conhecia todos os planos —também infinitos— para os predestinados, pelos quais eles poderiam ter perdido a salvação por causa de sua liberdade e se tornado réprobos. Portanto, Deus, por Sua livre vontade e não com base no uso previsto do livre-arbítrio —nem como uma condição necessária—, escolheu para uns e outros o modo de agir pelo qual, conforme previsto, alguns não alcançarão a vida eterna por sua liberdade, enquanto outros a alcançarão. Assim, alguns serão réprobos, e outros, predestinados. No entanto, isso não significa que Deus tenha sido injusto com uns ou com outros, pois Ele proveu a todos os meios pelos quais, se não dependesse deles, teriam alcançado a vida eterna. Além disso, a todos os descendentes de Adão, Ele proveu —na pessoa de seu pai— os meios pelos quais, se não dependesse dele, teriam alcançado a bem-aventurança eterna com grande facilidade.
O conceito de 'predestinação' discutido aqui está relacionado à doutrina teológica que afirma que Deus elege certos indivíduos para a salvação eterna. Molina, representante do molinismo, propõe que a presciência divina (conhecimento prévio) coexiste com o livre-arbítrio humano, diferenciando-se do calvinismo. A 'reprovação' mencionada refere-se à não eleição para a salvação.

31. No entanto, é importante observar dois pontos. Primeiro: Embora, como já discutimos, qualquer providência específica em relação a um adulto — seja predestinação, que envolve presciência, ou reprovação — dependa da capacidade desse adulto de agir de tal maneira que, se ele escolhesse fazê-lo, essa providência se tornaria predestinação, pois incluiria a presciência de que, por esse caminho, ele alcançaria a salvação, ainda assim, nenhum predestinado tem o poder de fazer com que ele mesmo seja predestinado. Isso porque não está em seu poder influenciar Deus a escolher, entre as infinitas possibilidades, a ordem específica em que, como Deus prevê, esse adulto alcançaria a vida eterna por meio de sua liberdade. Essa escolha divina é o que define a predestinação.

Por isso, a decisão de predestinar ou não predestinar depende unicamente de Deus, conforme Sua vontade livre. No entanto, se um ou outro plano para ajudar um adulto específico deve ser visto como predestinação em relação a ele, isso depende de como ele escolhe cooperar, usando seu livre-arbítrio. A 'ciência média' (scientia media) é um conceito central no molinismo: Deus conhece as escolhas que seres livres fariam em qualquer circunstância possível. A citação de II Timóteo 2:19 reforça a ideia de que a eleição divina é inabalável. São Paulo, autor da epístola, foi um dos principais teólogos do Novo Testamento, cujos escritos influenciaram profundamente a doutrina da predestinação.

32. Segundo: A certeza de que o adulto predestinado alcançará a vida eterna vem da ciência média, que antecede o ato livre da vontade divina. No entanto, essa certeza está, de certa forma, enraizada nela e depende da hipótese de que Deus queira conceder esses meios e prover dessa maneira. Agora, essa certeza procede de maneira absoluta e sem qualquer hipótese da ciência livre, através da qual Deus prevê que, posteriormente a este ato da vontade, o adulto alcançará a vida eterna sem mais. São Paulo reduz a certeza de nossa predestinação a esta presciência livre de Deus, que —segundo nosso modo de entender, baseado na realidade das coisas— Ele possui após realizar a predestinação, como um selo que se sobrepõe à predestinação já realizada, quando diz em II Timóteo, II, 19: «Mas o sólido fundamento de Deus permanece firme com este selo», pelo qual possui certeza e firmeza. De fato, nosso Senhor conhece os seus pela predestinação e pela eleição eterna através das quais quis conferir-lhes os meios pelos quais, segundo prevê, alcançarão a vida eterna.
O parágrafo debate a relação entre presciência divina e predestinação. Na teologia molinista, a presciência das ações humanas não é a causa da predestinação, mas uma condição para que Deus ordene os meios de salvação. Contrasta com a visão agostiniana-calvinista, onde a predestinação é unilateralmente determinada por Deus.

33. Acima de tudo, é importante destacar o seguinte: Há uma grande diferença entre duas perguntas. A primeira é se a predestinação eterna de Deus, que ocorre antes de qualquer ato de Sua livre vontade, seria determinada pela presciência divina do uso futuro do livre arbítrio. Ou seja, se Deus decidiria distribuir Sua graça e dons de acordo com o que prevê sobre como as pessoas usarão seu livre arbítrio. A segunda pergunta é se essa presciência do uso futuro do livre arbítrio é uma condição necessária para a predestinação, mesmo que a predestinação não ocorra *por causa* dessa presciência. Em outras palavras, a presciência não é a razão pela qual Deus predestina, mas é algo que Ele leva em conta ao decidir como distribuir Sua graça e auxílios. A presciência não é uma medida direta dos dons de Deus, mas sim uma condição que influencia como Ele age no tempo, ajudando ou não as pessoas a

alcançarem a vida eterna. Isso determina se a ação de Deus é vista como predestinação ou apenas como uma providência para a felicidade eterna.
Santo Agostinho (354-430) foi um dos principais Padres da Igreja, cujos escritos sobre predestinação influenciaram profundamente a teologia ocidental. Santo Tomás de Aquino (1225-1274) foi um teólogo escolástico central, autor da 'Suma Teológica'. A discussão sobre predestinação versus livre-arbítrio remonta aos debates entre agostinianos e semipelagianos no período patrístico.

34. A primeira dessas questões é aquela que até hoje tem sido discutida pelos Padres e Doutores escolásticos. A respeito dela, juntamente com Santo Agostinho, Santo Tomás e outros, afirmamos — opondo-nos ao que foi sustentado pelos Doutores que citamos no item 4 — que a predestinação não ocorre em função da presciência da qualidade do uso do livre arbítrio, como explicamos neste item — especialmente na conclusão 6 — e no item 4.
A 'presciência média' é um conceito central de Molina, que propõe que Deus conhece as escolhas livres das criaturas em circunstâncias hipotéticas. Isso difere da visão tomista tradicional, gerando polêmicas na controvérsia de auxiliis (séc. XVI-XVII).

35. Sobre a segunda questão, os Padres da Igreja e os teólogos medievais falaram pouco ou nada. No entanto, a presciência média — que, como afirmamos e ninguém conseguiu contradizer, Deus possui antes de qualquer ato livre de sua vontade, em relação à decisão do livre-arbítrio das criaturas — é essencial para conciliar de forma legítima a presciência, a providência e a predestinação com a liberdade do nosso livre-arbítrio, bem como para entender corretamente as Sagradas Escrituras. Além disso, quando essa presciência se refere à cooperação da graça que leva à vida eterna, ela é o que a predestinação do adulto acrescenta à providência, visando à sua felicidade eterna.
O conceito de 'livre-arbítrio' aqui se refere à capacidade humana de cooperar com a graça divina, baseado em Romanos 8:29-30. Molina busca equilibrar soberania divina e liberdade humana.

36. Portanto, esta é a nossa nona conclusão: No segundo sentido que explicamos, a predestinação dos adultos ocorre com base na presciência do bom uso de seu livre-arbítrio, e Deus tem —da maneira que explicamos— conhecimento disso quando os predestina.
Dionísio Cartuxo (1402-1471) foi um teólogo místico medieval. Caetano (Tommaso de Vio, 1469-1534) foi cardeal e comentarista tomista, conhecido por suas análises de Paulo. A citação de Romanos 8:29-30 é fundamental para a doutrina da predestinação paulina.

Demonstração: Primeiro, lemos em Romanos 8:29-30: 'Porque aqueles que Deus conheceu de antemão, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho, a fim de que ele seja o primogênito entre muitos irmãos. E aqueles que predestinou, também chamou; e aos que chamou, também justificou; e aos que justificou, também glorificou.' De fato, como a predestinação dos adultos ocorre, conforme explicamos, com base na presciência de Deus sobre o uso futuro de seu livre-arbítrio, a presciência mencionada por São Paulo nesta passagem é anterior e necessária para a predestinação — como bem observa Dionísio, o Cartuxo. Portanto, São Paulo, em poucas palavras, conecta a predestinação à presciência e, em outras, relaciona o chamado à predestinação e a justificação ao

chamado, como observa Caetano ao comentar essa passagem, embora ele a explique de maneira diferente.
São Paulo refere-se a Romanos 8:28-30, discutindo a relação entre presciência divina e predestinação. Os Padres da Igreja mencionados (São João Crisóstomo, Teodoreto, Teofilacto) representam uma visão pré-agostiniana que enfatiza a cooperação do livre-arbítrio humano com a graça, em contraste com a interpretação agostiniana posterior que prioriza a soberania divina.O termo 'desígnios' (gr. πρόθεσις) aqui se refere aos propósitos divinos, enquanto 'presciência' (πρόγνωσις) implica o conhecimento prévio de Deus sobre as escolhas humanas, tema central no debate entre graça e livre-arbítrio.

Para facilitar o entendimento, é importante destacar que São Paulo afirma: 'Sabemos que Deus faz todas as coisas cooperarem para o bem daqueles que O amam, daqueles que, segundo Seus planos, são chamados santos'. Para ilustrar ou explicar isso, ele acrescenta: 'Porque àqueles que Ele conheceu de antemão, a esses Ele predestinou, etc.'. As palavras que São Paulo usa para explicar a frase anterior ('daqueles que, segundo Seus planos, são chamados santos') são interpretadas de duas maneiras. São João Crisóstomo, Teodoreto, Teofilacto e muitos outros antes de Santo Agostinho interpretam as primeiras palavras sem se referir ao plano e à vontade de Deus, mas ao plano e à vontade daqueles que são chamados, como se a vocação ocorresse devido à presciência do plano ou ao bom uso do livre-arbítrio daqueles que são chamados. Eles explicam as palavras seguintes assim: 'Pois àqueles de quem Eu presumo que fariam bom uso de seu arbítrio e, por sua liberdade, seriam conformes à imagem de Seu Filho, Eu os predestinei para que assim acontecesse'. Portanto, segundo essa interpretação, seria mais correto dizer que a predestinação ocorre com base em uma presciência considerada no segundo sentido, como já discutimos em nossa conclusão.
A 'ciência média' é um conceito-chave molinista que afirma o conhecimento divino das ações contingentes futuras (incluindo escolhas livres), servindo de ponte entre presciência e predestinação. Dionísio mencionado provavelmente é Pseudo-Dionísio, autor neoplatônico do século V que influenciou a teologia medieval.O contexto histórico refere-se à controvérsia de auxiliis (século XVI) entre jesuítas (molinistas) e dominicanos (tomistas) sobre a relação entre graça eficaz e liberdade humana.

No entanto, essa explicação não é comprovada, pois — como afirmam corretamente os teólogos posteriores a Santo Agostinho e como sugere o contexto das palavras de São Paulo, tanto nesta passagem quanto em outras — a vocação ocorre de acordo com o plano de Deus, que distribui os dons de sua graça conforme sua vontade. Assim, quando São Paulo explica as primeiras palavras de tal forma que, como é seu costume, ele também ensina que a liberdade de nossa vontade não é anulada, mas está presente tanto naqueles que são predestinados quanto naqueles que são chamados segundo o propósito de Deus, ele acrescenta: 'Porque aos que conheceu de antemão (ou seja, aqueles que Ele sabia que, por causa da liberdade de sua vontade, se conformariam à imagem de seu Filho, supondo que Ele decidisse ajudá-los com os auxílios que, por sua misericórdia, lhes concederia), a esses predestinou'; ou seja, Ele os predestinou para que se tornassem semelhantes à imagem de seu Filho, decidindo conceder-lhes esses auxílios em um momento específico. Em seguida, ele descreve os efeitos da predestinação eterna com base na presciência, dizendo: '… e aos que predestinou, etc.'. Sem dúvida, a melhor maneira de interpretar essa passagem de São Paulo é recorrendo à presciência que — como bem observa

Dionísio — é anterior e necessária para a predestinação; esta não é outra senão a ciência média, pela qual Deus conhece o que acontecerá devido à liberdade da vontade, tendo concedido certos dons e estabelecido certas condições, supondo que Deus decida conceder esses dons.
O Hypognosticon (século V) foi atribuído a Agostinho mas hoje é considerado pseudepígrafo. Sua distinção entre presciência do bem (que inclui predestinação) e do mal (apenas conhecimento) reflete a teodicéia agostiniana.A interpretação de que Deus 'predestina o bem' mas não o mal busca resolver o problema do mal mantendo a bondade divina.

Assim como outras interpretações dessa passagem são forçadas e estranhas, elas também divergem tanto entre si que é quase impossível encontrar duas que coincidam. Em parte, Santo Agostinho concorda, ou quem quer que seja o autor do Hypognosticon, no início do livro 6, onde afirma: 'Dizemos que há predestinação quando Deus prevê e prepara ou preordena algo que vai acontecer. Por isso, Deus — cuja presciência não é acidental, mas sempre foi e é essência — predestina tudo aquilo que Ele já sabe (ou seja, preordena) que será assim antes que aconteça. Ele predestina porque sabe o que vai acontecer. Por isso, o apóstolo também diz: Porque a quem Ele conheceu de antemão, a esses também predestinou. Mas Ele não predestina tudo o que sabe. Pois o mal Ele apenas sabe; no entanto, o bem Ele sabe e predestina. Portanto, Ele predestina o bem por meio de Sua presciência, ou seja, o preordena antes que realmente aconteça. E quando começa a acontecer, sendo Ele o autor, chama, ordena e dispõe. Daí que continue dizendo: e aos que predestinou, a esses também chamou.'
A 'eleição da graça' (Rm 11:5) é um conceito paulino central na teologia da salvação, aqui interpretado através da lente molinista que harmoniza soberania divina e liberdade humana.A dupla condição para predestinação (decreto divino e resposta humana) reflete a sinergia característica do pensamento de Molina, opondo-se ao monergismo calvinista e ao baixianismo católico.

37. Em segundo lugar: Leemos em Romanos 11:2: 'Deus não rejeitou o seu povo, que ele já havia escolhido'; ou seja, aqueles entre os judeus que, pela eleição da graça, alcançarão a salvação, como explica o apóstolo Paulo mais adiante. Para que alguém seja predestinado, duas coisas são necessárias: primeiro, a escolha de Deus, segundo o seu plano pela graça — isto é, a decisão de conceder os meios da graça pelos quais, como Ele prevê, a pessoa predestinada alcançará a vida eterna, usando sua liberdade de escolha. Segundo, a presciência de Deus de que, por causa dessa liberdade, a pessoa fará bom uso desses meios e alcançará a felicidade eterna. Por isso, a Bíblia, em alguns lugares, chama de 'predestinação' a escolha divina, e em outros, a chama de 'presciência'. Também se refere como 'predestinados' aqueles que Deus previu que, por sua livre escolha, alcançarão a salvação.
A referência a 1 Pedro 1:1-2 é usada para fundamentar a ideia de que a eleição divina está ligada à presciência de Deus, um conceito central no debate entre molinismo e calvinismo. A 'presciência' aqui implica que Deus, em sua onisciência, prevê a resposta humana à graça.

38. Em terceiro lugar: No livro de 1 Pedro, capítulo 1, versículos 1-2, lemos: 'Pedro, apóstolo de Jesus Cristo, aos eleitos que vivem como estrangeiros... eleitos de acordo com a presciência de Deus Pai, mediante a santificação do Espírito, para a obediência, etc.'. Aqui, pela mesma razão, afirma-se que a eleição ocorre de acordo com a presciência de Deus Pai.

Domingo de Soto foi um teólogo dominicano do século XVI, parte da Escola de Salamanca, conhecido por seus debates sobre livre-arbítrio e graça. 'Eleição' refere-se à escolha divina para a salvação, e 'vocação' à chamada de Deus para cumprir um propósito espiritual. O parágrafo reflete a tensão entre a soberania divina e a responsabilidade humana, típica da teologia molinista.

39. Em quarto lugar: Em II Pedro 1:10, lemos: 'Por isso, irmãos, esforcem-se para confirmar a sua vocação e eleição, pois, agindo assim, jamais tropeçarão.' Este versículo ensina claramente que a firmeza da vocação e eleição dos eleitos depende do uso futuro de seu livre-arbítrio. Embora pareça que o texto se refira a uma vocação e eleição para a glória, garantida pela fé e pela graça, que já lhes daria direito à vida eterna e a certeza de alcançá-la, a menos que a percam por negligência ou culpa própria, Pedro exorta os crentes a agir de modo a não perderem essas garantias. Dessa forma, sua vocação se torna segura, e eles alcançam o propósito para o qual foram chamados. Isso reforça o que defendemos: o uso futuro do livre-arbítrio determina o efeito da predestinação. Portanto, desde a eternidade, Deus conheceu, por meio de Sua presciência, que, por esse uso do livre-arbítrio, eles alcançariam a vida eterna e, assim, foram predestinados.
'Justificação' é o ato pelo qual Deus declara o pecador justo mediante a fé em Cristo, enquanto 'predestinação' se refere ao decreto eterno de Deus para a salvação. Santo Tomás de Aquino (século XIII) foi um teólogo católico cujas obras influenciaram tanto a escolástica medieval quanto debates posteriores. O texto articula a sinergia entre a graça divina e a cooperação humana, base do molinismo.

40. Em quinto lugar: Para que alcancemos a justificação e a salvação, Deus nos predestina de modo que, em um momento específico, as alcancemos, como afirma Santo Tomás (no argumento 'Sed contra') e como Domingo de Soto frequentemente repete em seus comentários sobre Romanos 9. No entanto, os adultos alcançam a justificação e a vida eterna dependendo de sua livre vontade, de tal forma que o efeito completo da predestinação depende tanto da vontade livre de Deus quanto da livre escolha humana. Está em nosso poder não alcançar a justificação nem a salvação, conforme ensina a fé. Portanto, o fato de termos sido predestinados desde a eternidade pelos meios que realmente nos levam à vida eterna não depende apenas da vontade divina, que decide nos ajudar com esses meios, mas também da cooperação livre e do influxo previsto de nossa vontade. Por outro lado, a vontade divina de nos ajudar dessa maneira só pode ser considerada predestinação se incluir a presciência do livre influxo futuro de nossa vontade.
Tiro e Sidom eram cidades fenícias frequentemente citadas no Antigo Testamento como símbolos de impiedade. A citação de Romanos 10:21 (originalmente Isaías 65:2) e Mateus 23:37 ilustra a resistência humana à graça divina. 'Beatitude' refere-se à felicidade eterna na presença de Deus. O parágrafo enfatiza que a salvação depende da resposta humana livre aos auxílios divinos, mesmo que estes sejam desiguais.

41. Finalmente: Com os mesmos auxílios divinos que ajudam uma pessoa a alcançar a justificação e a salvação, outra pode não alcançá-las devido ao uso de sua liberdade, e vice-versa. Isso fica claro em Mateus 11:21, onde Jesus menciona que, se os milagres realizados em Corazim e Betsaida tivessem sido feitos em Tiro e Sidom, essas cidades teriam se arrependido. Também não há dúvida de que muitos se perderam, indo para o inferno, mesmo tendo recebido de Deus auxílios maiores do que aqueles que

agora desfrutam da visão de Deus no céu. Um exemplo disso são os judeus que viram Cristo pregando e realizando milagres, mas, como Paulo lembra em Romanos 10:21, citando Isaías, Deus se queixou deles: 'Todo o dia estendi as minhas mãos a um povo rebelde, que anda por caminhos maus, seguindo seus próprios pensamentos, um povo que me provocou à ira descaradamente e sem cessar.' Jesus também expressa isso em Mateus 23:37: 'Quantas vezes quis reunir teus filhos, como a galinha reúne seus pintinhos debaixo das asas, e tu não quiseste!' No entanto, o fato de que alguns, com maiores auxílios, não foram predestinados nem salvos, enquanto outros, com menores auxílios, foram, deve-se ao uso que cada um fez de sua liberdade. Os primeiros, por sua própria escolha, não quiseram usar sua liberdade de modo a alcançar a salvação, enquanto os segundos o fizeram plenamente. Portanto, a predestinação, entendida como a vontade eterna de Deus de conceder aos adultos os meios para alcançar a salvação, depende de que eles, por sua liberdade, façam o uso correto de sua vontade para chegar à salvação, e que Deus preveja isso em Sua infinita sabedoria.
O trecho aborda a doutrina molinista da 'ciência média', que propõe que Deus predestina considerando as respostas livres previstas dos seres humanos. Isso reflete o debate teológico do século XVI entre jesuítas (Molina) e dominicanos (Báñez) sobre graça e livre-arbítrio.A citação de Sabedoria 4:11-14 pertence aos livros deuterocanônicos, aceitos na tradição católica mas não no cânone protestante. Molina, como teólogo da Contra-Reforma, utiliza esta referência comum no contexto católico romano.

42. Devemos acrescentar o seguinte: Embora o uso previsto do livre-arbítrio ou outras circunstâncias por parte do adulto a ser predestinado não obriguem Deus a tomar a decisão de prover e ajudá-lo dessa maneira, Ele pode, no entanto, levar em consideração essas circunstâncias e o uso do livre-arbítrio. É conveniente e razoável que Ele aja assim, como realmente acontece em muitas ocasiões, nas quais Ele considera essas circunstâncias e decide —por causa delas e do uso previsto— coisas que de outra forma não decidiria, como claramente se deduz das Sagradas Escrituras. Por exemplo, se considerarmos que entre os efeitos da predestinação está o fato de Deus antecipar a morte de um homem justo que, se vivesse mais tempo, se condenaria por causa de sua liberdade, então, sem dúvida, quando Deus o predestina, Ele leva em conta a qualidade do uso previsto de seu livre-arbítrio. Isso está de acordo com o que lemos em Sabedoria 4:11-14: 'Foi arrebatado, para que a maldade não pervertesse sua inteligência e o engano não extraviasse sua alma'. Pois Deus se agradou de sua alma e, por causa disso, apressou-se em arrebatá-lo das maldades.

Além disso, quando em 1 Timóteo 1:13, o apóstolo Paulo diz sobre si mesmo: '...eu, que antes era blasfemo e perseguidor violento, mas fui tratado com misericórdia, porque agi por ignorância na minha incredulidade', ele está claramente ensinando que não teria recebido misericórdia, nem teria obtido uma ajuda tão grande, se tivesse cometido seus pecados por malícia.

Devido ao pecado de Saul, mencionado em 1 Samuel 13, Samuel lhe disse: 'Você agiu de forma insensata. Se não tivesse feito isso, Deus teria estabelecido o seu reinado sobre Israel para sempre. Mas agora, o seu reino não permanecerá.'

Em Gênesis 22:15-18, por causa da obediência de Abraão, Deus lhe disse: '... porque você fez isso e não poupou seu filho por minha causa, eu o abençoarei... e por meio dos seus descendentes todas as nações da terra serão abençoadas, porque você me obedeceu.'
Cornélio, centurião romano citado em Atos 10, é exemplo bíblico de piedade gentílica. Sua conversão (At 10:1-48) demonstra que obras como oração e esmolas, embora não salvem, podem ser preparatórias para a fé, conforme a teologia católica pós-Trento.

Como lemos em Atos 10, Cornélio foi chamado à fé em Cristo por meio de suas orações e atos de caridade.
As parábolas dos Talentos (Mt 25:14-30) e Minas (Lc 19:11-27) ilustram a doutrina da cooperação humana com a graça. Molina, alinhado ao semipelagianismo, via nas obras um fator para receber mais graça - ideia contestada pelo protestantismo que enfatiza a graça irresistível (Jo 6:44).

A Bíblia deixa claro que, quanto mais os justos se esforçam para honrar a Deus, mais Ele os ajuda com Sua graça, para que continuem firmes e cresçam espiritualmente. Como está escrito em Mateus 25:28 e Lucas 19:25, Deus tira o talento daquele que foi preguiçoso e o dá a quem trabalhou mais e já tem mais: 'Tirem o talento dele e deem-no a quem tem dez. Porque a quem tem, mais será dado, e terá em abundância; mas a quem não tem, até o que tem será tirado.'
'Disposições remotas para a graça' é conceito molinista onde obras naturais (como esmolas) criam predisposição para a graça santificante. Contrasta com a Reforma que rejeita mérito em obras não regeneradas (Is 64:6), mantendo apenas obras como fruto da fé já justificada.

Além disso, assim como Deus muitas vezes permite que um pecado aconteça como punição por outro pecado, da mesma forma, pelas doações e outras boas ações feitas por alguém em pecado mortal, Deus frequentemente ajuda essa pessoa a se afastar do pecado mais rapidamente e de maneira mais significativa do que faria com outra. Por isso, essas ações são corretamente chamadas de 'preparações indiretas para receber a graça'.
Aqui Molina expõe seu 'conhecimento médio': Deus concede graça baseado em como humanos usariam o livre-arbítrio em diferentes circunstâncias. Essa visão, central na controvérsia de auxiliis (1597-1607), foi rejeitada por calvinistas e tomistas, mas influenciou o arminianismo.

Além disso, para concluir nossa doutrina, vamos acrescentar — de forma geral — ao que já dissemos uma ideia importante: Deus, desde a eternidade, prevê como o livre-arbítrio será usado no futuro, seja para o bem ou para o mal. Com base nessa previsão e na ordem de coisas que Ele deseja estabelecer, Deus decide conceder as graças e os dons que dará em um momento específico, levando em conta o bom uso anterior do livre-arbítrio. Da mesma forma, Ele decide permitir os pecados ou aplicar um castigo, considerando o mau uso anterior do livre-arbítrio.
O parágrafo discute a doutrina da predestinação de Cristo e Maria, destacando a teologia católica sobre a excelência de suas almas. A menção à 'santíssima mãe' refere-se à visão mariana da Imaculada Conceição, que, embora não dogmaticamente definida na época de Molina, já era objeto de devoção. O 'livre-arbítrio' aqui é abordado no contexto molinista, que enfatiza a cooperação humana com a graça divina.

43. Além disso, no que se refere à exaltação, ao louvor e à honra de Cristo e de sua santíssima mãe, parece-me muito razoável não apenas que Deus tenha decidido conceder às suas duas almas santíssimas dons mais excelentes, mas também que tenha previsto que elas, devido à sua liberdade inata, fariam um uso melhor de seu livre-arbítrio do que as demais e, por isso, tenham sido escolhidas antes das outras para uma dignidade tão grande.
O termo 'união hipostática' refere-se à união das naturezas divina e humana em Cristo, definida no Concílio de Calcedônia (451 d.C.). A predestinação de Cristo 'enquanto homem' diferencia-se da dos demais, pois está vinculada à encarnação, não à salvação. A 'predestinação dos adultos em Cristo' alude à doutrina da eleição mediante a fé, tema central nas controvérsias protestante-católicas pós-Reforma.

44. Com base em tudo o que foi explicado, fica claro entender, por um lado, a grande diferença que existe entre a predestinação de Cristo —que foi predestinado em sua natureza humana para ser, ao mesmo tempo, Filho de Deus por meio da união hipostática— e a predestinação dos outros seres humanos, que são predestinados em Cristo e por meio de Cristo. Por outro lado, também é possível perceber a semelhança que existe entre essas duas formas de predestinação.
Molina contrasta a predestinação de Cristo (inerente à encarnação) com a dos humanos, que depende do uso do livre-arbítrio 'apoiado na graça'. Isso reflete a doutrina molinista da 'ciência média', que busca harmonizar a soberania divina e a liberdade humana. A graça aqui é entendida como auxílio sobrenatural, distinto da visão protestante da graça irresistível.

A diferença é a seguinte: A natureza humana não pode alcançar a união hipostática por meio de seu livre-arbítrio, mas somente por ação de Deus. Por isso, na predestinação de Cristo como homem para ser ao mesmo tempo Filho de Deus, o uso de seu livre-arbítrio não foi levado em consideração. No entanto, os adultos são predestinados para a vida eterna em Cristo e por Cristo de tal forma que, com o auxílio da graça e dos méritos de Cristo, eles possam alcançar essa vida eterna por meio de seu livre-arbítrio, se assim desejarem. Portanto, o uso do livre-arbítrio deve ser considerado, como já explicamos.
A citação de Santo Agostinho (Agostinho de Hipona, 354-430 d.C.) remete às suas obras sobre predestinação, fundamentais para a teologia medieval. 'De praedestinatione sanctorum' (Sobre a Predestinação dos Santos, 428/429 d.C.) defende que a eleição é graça imerecida. A 'fonte' dos auxílios em Cristo refere-se à mediação única de Cristo, conforme Hebreus 7:25, embora não citado diretamente.

A semelhança é a seguinte: Todos os auxílios e meios sobrenaturais que Deus usa para predestinar as pessoas são dados por meio de Cristo. Esses auxílios vêm, como de uma fonte, da predestinação de Cristo como homem. Assim como a predestinação de Cristo como homem para ser Filho de Deus não dependeu de seus méritos ou de seu livre arbítrio, a predestinação dos outros homens para receberem a graça e os auxílios necessários também não depende de seus méritos ou de um bom uso do livre arbítrio antes de receberem esses dons. Tudo isso vem apenas da vontade gratuita de Deus. Santo Agostinho, em seu livro 'De praedestinatione sanctorum' (capítulo 15), já mencionado anteriormente, fala dessa

semelhança entre a predestinação de Cristo e a nossa, mas também reconhece a diferença que destacamos.
O conceito teológico de 'predestinação' refere-se à doutrina de que Deus escolheu certos indivíduos para a salvação antes da fundação do mundo. O parágrafo aborda a relação entre a ação humana livre (procriação e proteção dos pais) e a graça divina no contexto do pecado original (conceito derivado de Romanos 5:12).O 'remédio contra o pecado original' mencionado refere-se ao batismo, prática estabelecida desde os Padres da Igreja como meio de regeneração espiritual (João 3:5), sendo particularmente relevante na controvérsia pelagiana do século V sobre a necessidade da graça para a salvação.

45. Em resumo, nossa conclusão final é esta: O plano da providência divina para as crianças e a vontade de Deus de lhes conceder os meios necessários para alcançar a felicidade eterna, entendidos como predestinação, não dependem apenas da livre decisão de seus pais em gerá-las, nem apenas de outros fatores que garantem sua proteção até o momento em que recebem o remédio contra o pecado original. Dependem também da livre aplicação desse remédio, seja por quem for que o aplique.
A menção à 'proteção até o momento do remédio' remete ao costume patrístico do batismo infantil, consolidado por Agostinho de Hipona em resposta ao pelagianismo. A dependência de 'outros' (pais/padrinhos) reflete a estrutura sacramental medieval onde a fé da comunidade sustentava a iniciação cristã das crianças.

Explicação: Se essas crianças não nascessem ou não fossem cuidadas até receberem o remédio para o pecado original, elas não alcançariam a vida eterna e, portanto, não seriam predestinadas. Assim, como o nascimento, a proteção e a aplicação desse remédio dependem da livre escolha de outras pessoas — que poderiam não agir dessa forma —, a decisão divina de conceder esses meios e cuidar delas dessa maneira só pode ser considerada predestinação se outros agirem livremente para que isso aconteça.

# Seção XII: Apêndice do anterior

Por esse motivo, para que um adulto predestinado alcance a salvação, é necessário que ele primeiro nasça. Portanto, a ação livre que permite seu nascimento também é o que faz com que a vontade divina — presente em Deus — de conceder os meios para alcançar a vida eterna seja considerada predestinação.
A discussão sobre 'causa congruente' relaciona-se à doutrina molinista da 'ciência média', desenvolvida no século XVI para harmonizar a presciência divina com o livre-arbítrio. Isso gerou intenso debate na Congregação de Auxiliis (1597-1607) entre jesuítas e dominicanos.

1. Algumas pessoas, baseadas no que eu disse no parágrafo anterior, acreditam que eu defendo que o bom uso do livre arbítrio é a causa da predestinação. No entanto, não como uma causa necessária — ou seja, não é que, ao prever o bom uso do livre arbítrio, Deus fique obrigado a predestinar sem exceção aqueles que o usam bem, e a não predestinar aqueles que não o usam. Em vez disso, o bom uso do livre arbítrio é uma causa congruente, que geralmente leva Deus a predestinar alguns, mas não outros.

O parágrafo aborda o debate teológico entre molinismo e tomismo sobre a predestinação. Molina rejeita a ideia de que o 'bom uso previsto do livre-arbítrio' seja a causa da predestinação, posição associada a teólogos semipelagianos. Ele enfatiza a soberania divina, alinhando-se parcialmente com a visão protestante da predestinação incondicional, embora com nuances específicas do molinismo.Luis de Molina (1535-1600) foi um jesuíta espanhol cuja obra 'Concordia' (1588) gerou controvérsias na Contrarreforma, especialmente sobre a relação entre graça divina e liberdade humana.

2. Eles tentam defender sua opinião, porque na seção 4 eu questiono a visão daqueles que afirmam que o bom uso previsto do livre-arbítrio é a causa da predestinação, desde que isso seja entendido no sentido de que Deus escolhe o uso do livre-arbítrio como critério e regra com base na qual, desde a eternidade, Ele decide conceder graça e meios para a salvação. Dessa forma, Ele ofereceria os mesmos auxílios e oportunidades de salvação a todos, e a diferença na salvação dependeria apenas da diversidade no uso previsto do livre-arbítrio. Isso sugere que o uso previsto do livre-arbítrio seria a raiz, a origem e a razão pela qual alguns são predestinados e outros não.
Molina defende aqui a doutrina da 'ciência média' (scientia media), teoria que busca conciliar a presciência divina com o livre-arbítrio humano. Essa posição contrasta tanto com o calvinismo (predestinação incondicional) quanto com o baianismo (negação do livre-arbítrio).O termo 'vontade livre de Deus' refere-se à doutrina da liberdade divina na distribuição da graça, tema central nos debates pós-Trento sobre justificação.

3. Fico muito surpreso que alguém que tenha lido minha obra inteira possa me atribuir essa opinião. Em vários momentos, eu insisto e demonstro claramente que a predestinação não depende do bom uso previsto do livre-arbítrio — nem mesmo como uma condição necessária —, mas apenas da vontade livre de Deus, que distribui seus dons como e a quem Ele deseja. Além disso, se a predestinação dependesse, de modo geral, do bom uso previsto do livre-arbítrio, mesmo que Deus não realizasse todas as predestinações dessa maneira — porque em alguns casos a regra não se aplicaria —, ainda assim, seria completamente errado dizer que a predestinação não está ligada ao bom uso previsto do livre-arbítrio.
A referência a 'Santo Tomás' indica Tomás de Aquino (1225-1274), cuja Summa Theologica influenciou a teologia católica. A 'causa congruente' era uma teoria tomista revisada por dominicanos como Domingo Báñez, que Molina critica por sugerir uma cooperação humana na salvação.As 'Sagradas Escrituras' mencionadas incluem passagens como Romanos 9:16 que enfatizam a soberania divina na eleição.

4. Vamos começar pela demonstração. Nos pontos 4 e 5, apresentamos todas as opiniões daqueles que acreditam que o bom uso do livre-arbítrio é a razão ou a causa da predestinação e as refutamos da melhor maneira. No ponto 5, apresentamos claramente, junto com Santo Tomás, a opinião daqueles que afirmam que o bom uso do livre-arbítrio é uma causa congruente da predestinação e a rejeitamos como contrária às Sagradas Escrituras e como perigosa para a fé. Além das razões que apresentamos para demonstrar isso, também mostramos que os argumentos usados no ponto 4 para rejeitar essas opiniões como perigosas para a fé reforçam nossa posição.

O conceito de 'presciência' (prescientia) é crucial no molinismo. Difere da visão agostiniana ao propor que Deus coordena Sua vontade com ações humanas livres previstas, sem determinar causalmente essas escolhas.

No quarto ponto, antes de apresentar os argumentos que refutam essas opiniões, citamos as palavras usadas na demonstração por três razões principais: primeiro, porque esses autores realmente entendiam suas ideias dessa forma; segundo, porque nossos argumentos comprovavam isso, tornando a discussão mais clara e evidente; e terceiro, porque não queríamos criticar a ideia de que a predestinação ocorre com base na presciência de Deus sobre o uso do livre arbítrio e considerando esse uso — como explicamos na seção anterior. Isso significa que, sem que os dons divinos impeçam, a salvação depende da liberdade humana e é necessária para alcançar a vida eterna. Portanto, os dons que Deus concede são resultado da predestinação, e a vontade eterna de Deus de conceder esses dons é o que chamamos de predestinação.
São João Batista, santificado no ventre materno, é uma referência a Lucas 1:15, onde seu papel profético é anunciado.A menção a Nossa Senhora (Maria) remete à doutrina da Imaculada Conceição, ainda não formalizada no período de Molina, mas com raízes na tradição patrística.Gabriel Biel foi teólogo nominalista do século XV, defensor da 'causa congruente' na predestinação, enquanto São Boaventura (século XIII) representava a tradição franciscana, enfatizando a liberdade divina.A vocação de São Paulo, descrita em Atos 9, é usada como exemplo clássico de graça irresistível na tradição agostiniana.

Além disso, quando falamos dessa maneira, usamos as palavras 'regra' e 'medida' de forma ampla e geral, seja quando Deus usa o livre-arbítrio para predestinar ou não predestinar, sem exceções, seja quando Ele o faz como uma norma geral, mas com exceções. Por isso, tanto aqui como em outros lugares onde discutimos esse assunto, geralmente excluímos a ideia de que a predestinação de alguns e a não predestinação de outros possa ser explicada pela diferença no uso previsto do livre-arbítrio. A razão, a raiz e a origem disso estão na vontade livre de Deus. Depois de apresentar todos os nossos argumentos, concluímos a quarta parte com as seguintes palavras: 'Todos esses trechos mostram que Deus não decide conceder a predestinação com base na qualidade do uso previsto do livre-arbítrio, mas sim por Sua vontade e beneplácito'. Certamente, os autores das opiniões que refutamos nunca negariam que Deus faz muitas exceções a essa regra e que, frequentemente, não distribui Seus dons com base na qualidade do uso previsto do livre-arbítrio, como aconteceu com Nossa Senhora, São João Batista — que foi santificado no ventre de sua mãe — e com a vocação de São Paulo, como já disseram Gabriel Biel e São Boaventura, conforme mencionamos na mesma quarta parte. No entanto, também contestamos a opinião deles de que o bom uso do livre-arbítrio seria a raiz e a causa da predestinação. De fato, se neste lugar específico não dissemos que a predestinação não pode ser reduzida à qualidade do uso previsto do livre-arbítrio como uma causa congruente pela qual Deus predestina alguns e não outros de maneira regular, não é porque sustentamos a opinião contrária, como nos é atribuído sem razão, mas porque nem sequer suspeitamos que alguém pudesse nos atribuir essa opinião.
'Causa congruente' é um conceito da teologia escolástica tardia que afirma que Deus concede graça considerando como o homem responderia livremente em diferentes circunstâncias.A distinção entre

'presciência' e 'predestinação' reflete o debate molinista sobre a scientia media (ciência média), teoria que busca conciliar soberania divina e liberdade humana.

5. Em relação ao que discutimos na seção anterior, antes da nona conclusão, identificamos dois significados na seguinte afirmação: A predestinação acontece com base na presciência do uso futuro do livre arbítrio. Primeiro: A predestinação ocorre por causa da presciência da qualidade do uso futuro, considerando a hipótese de que as pessoas sejam colocadas em uma ou outra situação, com diferentes circunstâncias. É nesse sentido que eu afirmei — como sempre tenho feito — que a predestinação não acontece por causa da qualidade do uso previsto. Como eu disse desde o início, quem nega que a predestinação ocorra por causa da qualidade prevista, sem dúvida, está afirmando que não há nenhuma qualidade prevista que justifique a predestinação, porque essa negação exclui qualquer qualidade. Assim, se houvesse alguma qualidade que, de alguma forma, servisse como causa congruente para a predestinação, então seria completamente errado dizer que a predestinação não ocorre por causa da qualidade prevista do uso do livre arbítrio.

Segundo: A predestinação não acontece sem que Deus conheça antecipadamente como o livre-arbítrio será usado no futuro, em qualquer situação possível. É por isso que, a partir da nona conclusão, explicamos que a predestinação depende do conhecimento prévio de como o livre-arbítrio será exercido, levando em conta esse uso futuro.

6. Retomando o que afirmei no parágrafo anterior (§ Devemos acrescentar o seguinte...), é importante esclarecer que não ensino que a predestinação aconteça por causa da qualidade do uso do livre-arbítrio —nem mesmo como uma causa congruente—, como é evidente para todos. Em vez disso, ao apresentar exemplos extraídos das Sagradas Escrituras, mostro que, ao predestinar os homens, Deus leva em consideração as circunstâncias e o uso previsto do livre-arbítrio para tomar Sua decisão. No entanto, Ele não predestina alguém por causa desse uso ou qualidade.
O livro da Sabedoria é parte dos deuterocanônicos, não aceitos no cânon protestante. Molina discute a predestinação considerando o livre arbítrio, refletindo debates entre jesuítas e reformadores sobre presciência divina e ação humana.O conceito de 'causa congruente' remete à teoria molinista da 'ciência média', onde Deus coordena graça e liberdade humana.

Vamos começar com o primeiro exemplo. Quando pensamos que a predestinação inclui Deus antecipar a morte de uma pessoa justa que, se vivesse mais, acabaria se condenando por causa de suas escolhas livres, precisamos entender que Deus, ao predestinar essa pessoa desde a eternidade, leva em conta esse mau uso futuro do livre arbítrio. No entanto, Ele não predestina a pessoa por causa desse mau uso — nem mesmo como uma causa que facilita isso —, pois seria absurdo afirmar tal coisa. Em vez disso, Deus age para impedir esse mau uso, permitindo que a morte prematura ocorra como um efeito da predestinação. Isso está de acordo com o que lemos em Sabedoria 4:11-14: 'Ele foi levado embora, para que a maldade não corrompesse sua mente e o engano não desviasse sua alma.' Deus se agradou dessa alma e, por isso, agiu rapidamente para tirá-la do meio das maldades.
São Paulo, antes perseguidor (At 9:1-19), enfatiza que sua conversão exemplifica misericórdia divina ante a ignorância (não malícia), alinhando-se à visão protestante da graça imerecida.Molina rejeita que

a ignorância seja 'causa congruente' da predestinação, evitando sinergismo que comprometa a soberania divina.

O segundo exemplo, sobre as palavras de São Paulo em 1 Timóteo 1:13, onde ele diz: '...antes fui blasfemo e perseguidor violento, mas fui recebido em misericórdia, porque agia por ignorância na minha incredulidade', nos ensina claramente que São Paulo não teria sido recebido em misericórdia, nem teria recebido uma ajuda tão grande, se tivesse cometido seus pecados por maldade. Além disso, aprendemos que Deus não teria decidido isso desde a eternidade, predestinando-o de maneira misericordiosa. Portanto, também nos é ensinado que, quando Deus decide incluir isso entre os efeitos da predestinação de São Paulo, Ele está considerando a qualidade da ignorância que desculpava o mau uso de seu livre-arbítrio, mas não como se essa qualidade fosse uma condição —nem mesmo entendida como causa congruente— pela qual o predestinasse ou o chamasse de maneira tão prodigiosa, como é evidente por si só, mas como uma condição sem a qual Ele não teria decidido chamá-lo de maneira tão extraordinária, como bem se pode inferir das palavras de São Paulo.
Saul (século XI a.C.), primeiro rei de Israel, perdeu a dinastia por desobediência ritual (1Sm 13:8-14), ilustrando como Deus integra escolhas humanas em Seus desígnios sem prejuízo da liberdade.

O terceiro exemplo, tirado das palavras que lemos em 1 Samuel 13:13-14: 'Você agiu de forma insensata. Se não tivesse feito isso, Deus teria confirmado o seu reinado sobre Israel para sempre, mas agora o seu reinado não continuará', nos ensina que, por causa do mau uso previsto do livre-arbítrio de Saul, Deus decidiu tirar dele e de seus descendentes o poder sobre o reino de Israel.
A bênção a Abraão (Gn 12:1-3) fundamenta a eleição divina condicionada à resposta humana. A promessa messiânica (Gn 22:18) liga-se à encarnação em Cristo, integrando livre arbítrio e plano redentor.

O quarto exemplo nos mostra que, por causa da obediência conhecida de Abraão e do bom uso que ele faria de seu livre arbítrio no futuro, com a ajuda da graça de Deus, Ele decidiu abençoar Abraão de muitas maneiras. Uma dessas bênçãos foi a promessa de que o Salvador viria da sua família.
Cornélio é um personagem bíblico descrito em Atos 10 como um centurião romano piedoso cuja conversão marca a inclusão dos gentios na Igreja primitiva.

O quinto exemplo mostra que, por causa de algumas escolhas igualmente boas feitas por Cornélio usando seu livre arbítrio, Deus decidiu chamá-lo de uma maneira especial para crer em Cristo.
O termo 'causa congruente' refere-se à ideia molinista de que Deus concede graça de modo congruente (adequado) ao livre arbítrio humano. 'Causa dispositiva' indica uma disposição humana que prepara para receber a graça, enquanto 'meritória' remete ao mérito (conceito discutido na teologia da salvação). Molina debate aqui a relação entre predestinação divina e cooperação humana.

Os outros exemplos mostram que, quando alguém usa bem e com dedicação o livre arbítrio, junto com a ajuda da graça, Deus decide dar outros dons e ajudas maiores, que Ele realmente dá em um certo momento. No entanto, que isso aconteça com uma pessoa predestinada não significa que ela foi predestinada por causa desse bom uso — nem mesmo como uma causa congruente —, mas apenas

indica um efeito específico da predestinação por causa de outro, entendido como uma causa que prepara e merece aquele efeito. Isso é algo que nenhum teólogo nega.

Percebam que, em todo este parágrafo, não menciono nenhuma causa da predestinação — nem mesmo entendida como causa congruente —, como se me atribui.
Saul (rei de Israel rejeitado por Deus, 1Sm 15), Davi (rei que cometeu adultério e homicídio, mas foi perdoado, 2Sm 11-12), São Paulo (convertido após perseguir cristãos, At 9) e Abraão (pai da fé, Gn 22) são exemplos bíblicos usados para ilustrar a soberania divina. 'Beatitude eterna' refere-se à salvação/visão beatífica na teologia cristã.

7. No início deste parágrafo, afirmo o seguinte: 'Embora o uso previsto do livre-arbítrio ou outras circunstâncias por parte do adulto a ser predestinado não obriguem Deus a tomar a decisão de prover e ajudá-lo dessa maneira, Ele pode, no entanto, levar em consideração essas circunstâncias e o uso do livre-arbítrio. É conveniente e razoável que Ele aja assim, como realmente acontece em muitas ocasiões, nas quais Ele considera essas circunstâncias e decide — por causa delas e do uso previsto — coisas que de outra forma não decidiria, como claramente se deduz das Sagradas Escrituras.' Além disso, demonstro isso com exemplos tirados das Escrituras. No entanto, alguns interpretam minhas palavras como se eu estivesse afirmando que Deus está obrigado a predestinar alguém por causa do bom uso do livre-arbítrio como uma causa congruente. Mas, como mostrei, os exemplos que apresento não falam de uma causa da predestinação. Pelo contrário, minhas palavras indicam o oposto. Quem ensina que, embora Deus não esteja obrigado pelo uso previsto do livre-arbítrio a prover ou decidir ajudar de uma ou outra maneira, Ele pode, no entanto, levar isso em conta e acha conveniente agir assim, está claramente ensinando que, em tudo o que decide considerando o uso previsto, Ele não está obrigado por esse uso a decidir nada. Ele poderia, por exemplo, decidir não antecipar com uma morte prematura o justo a quem decide ajudar, ou permitir que ele caia em pecado e perca a salvação eterna. Da mesma forma, para que Sua infinita misericórdia brilhasse ainda mais, Ele poderia decidir chamar São Paulo da mesma maneira que o fez, mesmo tendo previsto que ele perseguiria os cristãos por sua própria maldade. Sem que o pecado de Saul fosse um obstáculo, Ele poderia tê-lo confirmado como rei, assim como, sem que o adultério e o homicídio de Davi fossem um obstáculo, decidiu confirmar a ele e a seus descendentes como reis. Da mesma forma, sem que a obediência de Abraão e as boas obras de Cornélio fossem um obstáculo, Ele poderia ter decidido não conceder tantas bênçãos a Abraão, nem chamar o centurião à fé de Cristo de maneira tão especial. Portanto, é evidente como alguns distorceram minhas palavras.

8. Na seção anterior (conclusão 2), eu disse que a certeza de que um adulto predestinado alcance a vida eterna não vem dos meios, nem do efeito da predestinação — porque esses meios e efeitos poderiam, de fato, não acontecer, se esse adulto, por causa de sua liberdade, não cooperasse com eles. Em vez disso, essa certeza vem da presciência divina, pela qual Deus prevê que o adulto, por causa de sua liberdade, cooperará de tal maneira que os meios e o efeito ocorrerão e, por meio deles, ele alcançará a bem-aventurança.
Santo Tomás de Aquino foi um teólogo medieval importante na tradição escolástica, cujas obras, como a 'Suma Teológica' e 'De Veritate', influenciaram profundamente a teologia católica. A discussão sobre a

certeza da predestinação aqui mencionada reflete debates entre tomistas e molinistas sobre a relação entre a graça divina e o livre-arbítrio humano.O Concílio de Trento (1545-1563), contemporâneo a Molina, abordou questões semelhantes sobre justificação e predestinação, enfatizando a cooperação humana com a graça divina, o que contextualiza a disputa teológica mencionada.

9. Algumas pessoas não concordam com a nossa doutrina. Elas acreditam que a certeza de que todos os efeitos da predestinação acontecerão, e que, por isso, o predestinado alcançará a vida eterna, vem da vontade divina. Deus decide conceder ajuda no momento certo, sem prejudicar a liberdade do predestinado, e essa ajuda se torna eficaz. Para defender essa ideia, elas usam a autoridade de Santo Tomás de Aquino. Segundo elas, Santo Tomás, no artigo 5, afirma claramente que a certeza da predestinação vem da escolha da vontade divina. Isso fica evidente no final do artigo, na resposta ao terceiro argumento e no artigo 6. Elas também dizem que Santo Tomás faz uma distinção entre a certeza dos predestinados e a dos réprobos. Em 'De Veritate' (questão 6, artigo 3), ele escreve: 'Não se pode dizer que a predestinação acrescente à certeza da providência algo além da certeza da presciência... Assim, não se diria que o predestinado difere do não predestinado por ter sido ordenado, mas pela presciência do resultado.' Ele também afirma que isso não interfere na liberdade de escolha. O termo 'auxílio eficaz' refere-se à graça divina que, segundo Molina, não anula a liberdade humana, mas depende da cooperação do indivíduo. Isso contrasta com a visão tomista tradicional, que defendia uma graça intrínsecamente eficaz.A 'graça preveniente' é um conceito teológico que descreve a iniciativa divina em atrair o ser humano para a salvação, antecedendo qualquer mérito ou ação humana, conforme discutido em debates sobre sinergismo (cooperação entre Deus e o homem).

10. Se aqueles que afirmam isso estivessem entre os que defendem que as predeterminações ocorrem por meio de uma ação ou auxílio divino eficaz por si mesmo, não seria necessário acrescentar nada ao que já discutimos em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13 (última disputa). No entanto, como eles concordam conosco que os auxílios divinos não são eficazes por si mesmos, mas que sua eficácia depende do consentimento do nosso livre-arbítrio, pode acontecer que, mesmo recebendo de Deus um auxílio igual de graça preveniente, uma pessoa se converta —ao aplicar seu livre consentimento e cooperação—, enquanto outra não —por não aplicar seu consentimento e cooperação, também em virtude de sua liberdade. Por isso, precisamos abordar essa questão, embora muitos possam considerá-la desnecessária —e não sem razão—, após tudo o que já discutimos até aqui. Isso é especialmente relevante porque aqueles com quem debatemos se apoiam em fundamentos muito frágeis para nos refutar.
Molina distingue entre o 'entendimento divino' (presciência de Deus sobre as ações livres humanas) e a 'vontade divina' (decreto de conceder os meios para a salvação). Essa distinção é central no molinismo, que busca harmonizar a onisciência divina com a liberdade humana.A 'predestinação do adulto' aqui discutida refere-se à doutrina de que a eleição para a salvação considera a resposta livre do indivíduo à graça, em contraste com visões mais deterministas.

Como já explicamos antes, acreditamos que a predestinação de um adulto envolve dois aspectos: primeiro, o plano divino que prevê os meios pelos quais, com base na liberdade humana, o adulto pode alcançar a vida eterna, embora, por causa dessa mesma liberdade, ele também possa não cooperar,

desperdiçar esses meios e não alcançar a vida eterna; e segundo, a vontade divina de ajudar e conceder esses meios. O primeiro aspecto, que depende do entendimento divino, não pode ser chamado de predestinação sem o segundo, assim como o segundo, a vontade divina de ajudar, não pode ser considerado predestinação sem a presciência de que o adulto, com essa ajuda, cooperará de modo a alcançar a vida eterna. Sem essa presciência, não haveria uma vontade de executar o plano proposto pelo entendimento divino, que é o que dá sentido e essência à predestinação. Portanto, sem essa presciência, o entendimento divino não poderia estabelecer a razão formal da predestinação. Isso deve ser suficiente para mostrar que o efeito da predestinação do adulto não pode ser certo em relação à vontade divina de ajudá-lo, se essa presciência for removida.
O parágrafo aborda a interação entre o livre-arbítrio humano e a predestinação divina, conceito central na teologia molinista. Molina propõe que a perseverança final do predestinado depende tanto da graça divina quanto da cooperação humana contínua, rejeitando o determinismo absoluto. A 'predestinação' aqui é entendida como o plano eterno de Deus, que coexiste com a liberdade humana de resistir ou aceitar a graça.

11. Da mesma forma, nos pontos 9 e 10, explicamos de maneira clara que o uso completo do livre-arbítrio por um adulto predestinado — assim como cada uma de suas partes — depende não apenas da ação livre e da vontade de Deus em ajudar da maneira indicada, mas também da ação livre e da vontade do próprio adulto, que pode escolher não agir e, assim, impedir que essas coisas aconteçam. Da mesma forma, cada parte do uso completo do livre-arbítrio, assim como todos os outros elementos incluídos no efeito da predestinação, depende de que o adulto persevere sem cair em pecado mortal até o fim de sua vida. Isso é essencial para que ele alcance a felicidade eterna. No entanto, o adulto tem o poder de cair em pecado mortal quantas vezes quiser, desperdiçando e impedindo o efeito da predestinação, sem que para isso precise de qualquer auxílio divino.
A 'presciência divina' refere-se ao conhecimento eterno de Deus sobre escolhas futuras livres. No molinismo, isso inclui a 'ciência média' (scientia media), pela qual Deus conhece como seres humanos agiriam em quaisquer circunstâncias possíveis, fundamentando Sua decisão soberana sem violar o livre-arbítrio.

12. Primeiro, se considerarmos que este adulto pode permanecer sem cometer pecado mortal até o fim de sua vida — algo que está ao seu alcance, mesmo sem os auxílios que efetivamente o impediriam de pecar —, isso não é certo se ignorarmos a presciência divina. Deus prevê que, com esses auxílios, ele não pecará devido à sua liberdade. Portanto, sem essa presciência, não há certeza de que a predestinação deste adulto se realizará.
O Concílio de Trento (1545-1563), parte da Contrarreforma Católica, definiu na Sessão 6 a doutrina da justificação, enfatizando a sinergia entre graça divina e resposta humana. A 'graça preveniente' é a iniciativa divina que antecede e habilita a cooperação humana, distinta da visão protestante de graça irresistível. O Cânon 4 condenou explicitamente a negação da capacidade humana de resistir à graça, refutando interpretações próximas ao predestinacionismo calvinista.

13. Em segundo lugar, se o bom uso do livre-arbítrio de um adulto predestinado depende não apenas da vontade de Deus em ajudá-lo, mas também do consentimento livre desse adulto — como foi definido

no Concílio de Trento (sessão 6, capítulo 5, cânone 4) —, então, quando Deus toca e move o coração do homem com a graça preveniente, para que ele coopere e realize os atos que o preparam para receber a graça (e também para outros atos que o tornam merecedor da glória ou de um aumento da graça), o homem pode, de fato, não consentir. Ele pode resistir a essa moção e auxílio divino, suspendendo sua cooperação ou até mesmo dissentindo. Dessa forma, ele pode tornar inúteis tanto o auxílio divino quanto a vontade de Deus de ajudá-lo, de modo que as partes do bom uso do livre-arbítrio e os efeitos da predestinação não se realizem. Portanto, sem risco de erro na fé, pode-se afirmar que o bom uso do livre-arbítrio e os efeitos da predestinação têm certeza apenas em relação à vontade divina de ajudar, se excluirmos a presciência divina. Pois, mesmo que Deus queira ajudar dessa maneira, Ele prevê, com base na liberdade humana, se o indivíduo consentirá ou não. Sob as mesmas circunstâncias, o homem pode suspender seu consentimento ou até mesmo dissentir.

14. Alguém pode argumentar: Mesmo com essa presciência, o livre-arbítrio do predestinado permanece igualmente livre para suspender o influxo e o consentimento, ou até mesmo para discordar. Portanto, assim como isso não impede que as ações boas do livre-arbítrio e os efeitos da predestinação ocorram com certeza, de acordo com a presciência divina, também não impedirá que esses eventos aconteçam com total certeza em relação à vontade divina de ajudar esse adulto.
O parágrafo aborda a tensão entre presciência divina e livre-arbítrio humano, um tema central na teologia molinista. Molina rejeita a ideia de que a presciência de Deus determina causalmente as ações humanas, defendendo que Deus conhece os atos livres como 'incertos em si mesmos', mas certos por Sua onisciência. Isso contrasta com a visão luterana, que reduz o livre-arbítrio a uma 'espontaneidade' sem capacidade real de contrariedade (como na doutrina da servidão da vontade de Lutero).O termo 'predestinação' aqui refere-se à doutrina da eleição eterna, mas Molina a vincula à 'cooperação' humana, diferenciando-se do calvinismo e do tomismo.

15. No entanto, devemos rejeitar essa conclusão, pois a presciência divina surge da perfeição ilimitada do entendimento de Deus. Por meio dela, Deus conhece com total certeza algo que, em si mesmo, é incerto e que flui livremente de nossa vontade. Esse algo não ocorre porque Deus o previu; pelo contrário, Deus o prevê porque acontecerá devido à liberdade da vontade humana. Se não fosse acontecer, como é possível, Deus nunca teria tido essa presciência, mas sim a contrária. A vontade de Deus de ajudar da maneira mencionada não pode presumir algo assim. Essa vontade não é a causa total e completa do bom uso do livre-arbítrio nem dos outros elementos incluídos no efeito da predestinação, pois eles também dependem da cooperação de outra causa livre. Portanto, a certeza de que o bom uso do livre-arbítrio e os outros elementos da predestinação ocorrerão não vem apenas da ajuda de Deus e de Sua vontade de ajudar dessa maneira. Por exemplo, se duas pessoas recebem a mesma graça preveniente e, portanto, a mesma vontade eterna de Deus de ajudá-las, uma pode se converter por sua liberdade, enquanto a outra não, como devemos reconhecer para não errar na fé. Além disso, se Deus concede a uma pessoa mais ajuda do que a outra, a que recebe menos pode se converter por sua liberdade, enquanto a que recebe mais pode, também por sua liberdade, não se converter e permanecer no pecado. Assim, se o bom uso do livre-arbítrio e o efeito da predestinação dependessem apenas da vontade de Deus de ajudar dessa maneira, a certeza do efeito estaria ligada à causa como uma causa futura. Nesse caso, o efeito só teria certeza se a causa fosse completa ou de tal natureza que obrigasse

outras causas a produzir o efeito, sem lhes dar a possibilidade de não influenciá-lo. Portanto, se não quisermos errar na fé nem negar a liberdade do livre-arbítrio em relação aos atos em questão — reconhecendo apenas um caráter espontâneo, como fazem os luteranos —, devemos afirmar que a certeza do bom uso do livre-arbítrio e dos outros elementos da predestinação não vem apenas da vontade divina de ajudar dessa maneira. Assim, como a certeza da presciência não é a certeza do efeito em relação à causa, mas uma certeza que vem da perfeição ilimitada do entendimento divino — pelo qual Deus conhece com certeza algo que, em si, é incerto —, concluímos que essa certeza não anula nem diminui a liberdade do nosso livre-arbítrio.

16. É importante lembrar o seguinte: alguns atos e efeitos relacionados ao resultado final da predestinação dependem, de acordo com a ordem natural, de eventos anteriores. Por exemplo, a graça, as virtudes infusas e os atos meritórios que surgem após a justificação dependem das disposições iniciais para receber a graça. Quando Deus, antes de decidir sua vontade, prevê que um adulto, ao receber certos auxílios da graça preveniente, se converterá e, com outros auxílios, perseverará na graça até o fim da vida, e que, por sua liberdade, realizará atos meritórios que aumentarão sua glória e graça, Ele predestina essa pessoa a receber esses meios e essa medida de glória. Deus também ordena alguns efeitos da predestinação que Ele prevê que, com a cooperação do livre-arbítrio, servirão como disposições ou méritos para outros efeitos, assim como, no tempo, esses atos serão disposições ou méritos para outros. Portanto, a vontade eterna de Deus de ajudar em relação a atos posteriores ou ao bom uso do livre-arbítrio só ocorre com base na presciência da cooperação livre e boa com os auxílios e dons anteriores.
Molina critica visões que atribuem eficácia intrínseca à graça preveniente, rejeitando o monergismo (ação exclusiva de Deus) em favor do sinergismo (cooperação entre graça e liberdade). A menção ao Concílio de Trento (1545-1563) refere-se ao decreto sobre justificação (Sessão 6, Cap. 5), que condenou a doutrina protestante da 'fé sem obras' e afirmou a necessidade da cooperação humana.Os 'luteranos' citados seguem a visão de Martinho Lutero, que negava o livre-arbítrio em questões salvíficas (cf. 'De Servo Arbitrio', 1525).

17. Embora o que dissemos até aqui seja mais do que suficiente para demonstrar nossa doutrina e refutar a contrária, a falsidade desta também é facilmente demonstrável. Se apenas pela vontade eterna de Deus de ajudar deste modo e pelo próprio auxílio divino o bom uso do livre arbítrio tivesse certeza, graças ao qual o predestinado alcançaria a vida eterna, então teria que se admitir que a própria natureza dos auxílios da graça preveniente seria responsável por sua eficácia ou não, e não a cooperação livre pela qual o adulto, em razão de seu arbítrio, pode indiferentemente prestar sua cooperação ou influência e seu consentimento e, por esta razão, tornar eficaz qualquer auxílio ou suspender sua influência, sua cooperação e seu consentimento ou até mesmo discordar e torná-lo ineficaz por sua própria maldade e por sua culpa. Embora aqueles com quem disputamos pareçam sustentar tal coisa, quando dizem: 'também procede da pura vontade divina pela qual Deus quer conceder uns auxílios em um momento do tempo em que, sem prejuízo da liberdade do predestinado, ditos auxílios resultarão eficazes'; no entanto, não vejo de que modo se pode conciliar isso com a definição do Concílio de Trento (sess. 6, cap. 5, cân. 4), nem de que modo podem explicar e demonstrar que a liberdade de nosso arbítrio permanece a salvo nesse momento determinado do tempo, se com respeito à pura vontade de

Deus de ajudar deste modo nesse momento determinado do tempo, é necessário que o arbítrio conceda seu consentimento e que seu uso seja bom, de tal maneira que não possa suspender sua influência ou discordar e tornar inútil o auxílio divino nesse momento determinado do tempo; certamente, neste ato poderia salvar-se seu caráter espontâneo —como fazem os luteranos—, mas não vejo de que modo poderia salvar-se a liberdade, tanto de contradição, como de contrariedade.
Molina argumenta que uma visão determinista da predestinação (onde Deus decide independentemente da resposta humana) levaria à 'necessidade fatal', anulando a liberdade. Isso reflete o debate pós-Trento entre jesuítas (molinistas) e dominicanos (bañesianos) sobre a relação entre graça e liberdade.

18. Devemos acrescentar o seguinte: Dada a necessidade do bom uso do livre-arbítrio do predestinado, do efeito da predestinação e de cada uma de suas partes em relação exclusivamente à vontade livre de Deus — pela qual, desde a eternidade, Ele teria decidido ajudar este adulto sem uma presciência de como seu arbítrio deveria se determinar em razão de sua liberdade —, não entendemos de que modo os defensores dessa opinião possam evitar a necessidade fatal nesse efeito e a supressão da liberdade humana. De fato, como Deus decide — em razão apenas de sua livre vontade — ajudar desse modo e não de outro e, para tomar essa decisão, não leva em consideração a qualidade futura do uso do livre-arbítrio, mas decide aquilo que quer com seu modo de cooperar e auxiliar e, por isso, uma vez que Deus tocou o livre-arbítrio do adulto conforme seu modo de ajudar com o auxílio da graça preveniente, necessariamente se dará uma cooperação tal da vontade humana que se seguirá a totalidade do efeito da predestinação, na qual essa vontade concorre de maneira eficiente ao cooperar, por tudo isso, perguntamos: Como podem dizer que essa vontade não está completamente determinada aqui e agora neste momento determinado do tempo e, consequentemente, que seu ato não se produz aqui e agora com necessidade fatal? Pois o destino não é outra coisa senão uma ordem de causas subordinadas em seu agir, de tal maneira que o efeito não pode deixar de se produzir, uma vez dispostas assim as causas. Mas, desse modo, desaparece totalmente a liberdade do arbítrio humano em relação ao seu efeito e, consequentemente, também desaparece a razão da virtude e do mérito.
O parágrafo aborda a distinção escolástica entre 'sentido composto' e 'sentido dividido', relacionada à lógica modal e à coexistência da presciência divina e do livre-arbítrio humano. Molina, conhecido por sua teoria da 'ciência média', argumenta que a liberdade humana não pode ser reduzida a um mero sentido dividido sem comprometer a vontade divina. A referência ao 'Apêndice à Concordia' remete às explanações detalhadas do próprio Molina em sua obra.

Além disso, de acordo com essa opinião — ou, melhor dizendo, de acordo com esse erro — que estamos contestando, não vejo como se pode recorrer à distinção entre 'sentido composto' e 'sentido dividido', sendo este o refúgio ao qual costumam recorrer aqueles que defendem coisas como essas. De fato, não se pode recorrer a essa distinção, porque se o livre-arbítrio — como está em seu poder — fosse capaz de fazer o contrário, em Deus não haveria previamente a vontade de ajudar dessa maneira. Está sendo negado que, naquele momento específico do tempo, o livre-arbítrio possa fazer o oposto; pois, se não fosse assim, não haveria uma necessidade desse efeito ou do uso do livre-arbítrio naquele momento específico do tempo em relação à vontade divina através da qual Deus decidiu desde a eternidade ajudar dessa maneira. Também se nega que Deus tome sua decisão levando em consideração o que vai acontecer por meio do livre-arbítrio em razão de sua liberdade inata; e se afirma que Deus

toma sua decisão apenas em razão de sua vontade livre, sem considerar a qualidade do uso futuro do livre-arbítrio humano. Mas afirmar que o livre-arbítrio humano pode fazer o oposto em sentido dividido, porque se Deus não decidisse ajudar dessa maneira, mas de outra, o livre-arbítrio humano também poderia fazer o oposto, certamente não significa conceder a nós a liberdade de fazer uma coisa ou outra, mas a Deus, da mesma forma que o fato de eu poder mover uma pedra ou conduzir um jumento pela rédea em um sentido ou em outro, não significa que a pedra ou o jumento tenham liberdade para realizar esses movimentos, mas que a tenho eu, como explicamos de maneira mais detalhada em nosso Apêndice à Concordia.
Santo Tomás de Aquino (1225-1274), teólogo medieval, é figura central na teologia católica. Sua doutrina sobre a predestinação enfatiza que todo ato bom do livre-arbítrio é efeito da graça divina, posição que contrasta com o molinismo. Molina reconhece a autoridade de Tomás, mas defende que o arbítrio humano coopera livremente com a graça, integrando-se à predestinação sem anular a liberdade.

19. Embora a autoridade de Santo Tomás seja muito importante, isso não significa que devemos abandonar nossa doutrina, que é apoiada por fundamentos sólidos. No entanto, em certos pontos, não somos refutados. No artigo 5, Santo Tomás argumenta corretamente que todo bom uso do livre-arbítrio por parte daqueles que são predestinados — incluindo o ato de se preparar para receber a graça — é um efeito da predestinação. Isso porque nenhuma parte desse uso vem apenas do livre-arbítrio, mas, ao mesmo tempo e principalmente, da graça e, portanto, de Deus, que age como a primeira causa que move o arbítrio do predestinado por meio da graça. Por isso, ele afirma corretamente que o efeito completo da predestinação não depende de nada que venha antes de nosso arbítrio e que possa ser atribuído a ele como causa — nem mesmo como uma causa secundária. Tudo deve ser atribuído à vontade livre de Deus como a causa principal, pois é Ele quem, por Sua misericórdia, decide conceder esse efeito. Além disso, tudo deve ser atribuído a Ele como causa final, pois Ele deseja conceder isso para demonstrar Sua misericórdia aos predestinados. Isso é o que Santo Tomás ensina. No entanto, ele não nega que, nesse efeito da predestinação — ou seja, no bom uso do livre-arbítrio e em cada uma de suas partes —, o próprio arbítrio também participe. Pelo contrário, ele afirma isso claramente no próprio texto do artigo.
O conceito de 'concorrer livremente' refere-se à cooperação simultânea do livre-arbítrio humano e da graça divina. Na teologia molinista, mesmo dependendo da influência divina, o arbítrio mantém a capacidade de agir ou não, preservando a liberdade humana sem contradizer a soberania de Deus.

Também não nega que Deus coopere livremente, de tal forma que, ao cooperar, Ele poderia escolher não cooperar, impedindo que algo que depende parcialmente de Sua livre influência se realize. Isso faz parte do efeito da predestinação.
A 'presciência' divina, na visão de Molina, não determina as ações humanas, mas Deus, em sua 'ciência média', conhece como os seres humanos agiriam em todas as circunstâncias possíveis. Isso permite que a predestinação considere a resposta livre do homem, diferenciando-se do tomismo, que atribui a causalidade primária exclusivamente à vontade divina.

Embora Santo Tomás negue, com razão, que Deus conceda o efeito da predestinação com base na presciência de como o livre arbítrio cooperaria, caso Ele decidisse ajudar dessa maneira, ele não nega

— nem poderia negar — que, com essa presciência, Deus decide ajudar dessa forma e conceder o efeito da predestinação.
O Concílio de Trento (1545-1563) foi um concílio ecumênico da Igreja Católica em resposta à Reforma Protestante. Nele, reafirmou-se a doutrina da cooperação entre a graça divina e o livre-arbítrio humano, especialmente no decreto sobre a justificação (Sessão VI, Cap. 5-6).

Da mesma forma, ele também não nega que a existência desse efeito não seja certa apenas pela vontade divina de ajudar dessa maneira, sem a presciência de que o livre-arbítrio consentirá. O livre-arbítrio pode não concordar, se assim desejar, conforme definido como dogma de fé pelo Concílio de Trento.
Santo Tomás de Aquino (1225-1274) foi teólogo medieval cuja obra 'De veritate' aborda questões sobre verdade, graça e liberdade. A graça, na teologia católica, é entendida como auxílio divino que não anula a liberdade humana, mas a capacita para o bem.

Também não quer dizer que, através da graça, Deus force o livre-arbítrio a cooperar em cada parte do seu bom uso e nos efeitos da predestinação, de modo que não haja liberdade para não cooperar no momento em que isso acontece. Isso seria um erro de fé que não pode ser atribuído a Santo Tomás, especialmente porque, em 'De veritate' (questão 6, artigo 3) e em outros textos, ele claramente ensina o contrário.
Predestinação refere-se à eleição divina para salvação, enquanto reprovação (não equivalente à 'condenação ativa' no protestantismo) trata da permissão divina da queda dos não eleitos. A misericórdia e justiça divinas são temas centrais em Romanos 9:14-24.

20. Em sua resposta ao terceiro argumento, ele simplesmente afirma que o propósito final da predestinação é demonstrar as riquezas de sua misericórdia nos predestinados, assim como o propósito final da reprovação é mostrar sua justiça punitiva nos réprobos. No entanto, ele não ensina nada que permita concluir que, apenas pela vontade divina ou pela maneira como Deus ajuda os predestinados, o bom uso do livre-arbítrio deles seja inevitável.
A 'Suma Teológica' de Tomás de Aquino (Questão 22) discute a providência divina, harmonizando a soberania de Deus com a contingência humana. Luis de Molina (1535-1600), autor da 'Concordia', desenvolveu a teoria do 'conhecimento médio' para articular liberdade humana e presciência divina.

21. Do artigo 6 (no corpo, junto ao argumento 'Sed contra'), deduz-se o oposto do que nossos adversários pretendem. No argumento 'Sed contra', ele menciona a presciência, e no corpo do artigo, fala sobre sua certeza e infalibilidade, mas sem eliminar a contingência e a liberdade de escolha. Além disso, ele remete o leitor ao que havia dito na questão 22, artigo 4, sobre a infalibilidade da ordem da providência divina, como também mencionamos em nossos comentários à questão 22, artigo 1 (disputa 2, § 21). Assim, sua doutrina deve ser explicada de modo a concordar com o ensino que ele oferece em 'De veritate' (questão 6, artigo 3).
O conceito de 'predestinação' refere-se à doutrina teológica sobre a decisão divina prévia da salvação de certos indivíduos. 'Presciência' é o conhecimento prévio de Deus sobre todas as ações humanas, incluindo o consentimento do livre arbítrio. Santo Tomás de Aquino (1225-1274) foi um teólogo medieval central para a teologia católica, especialmente na síntese entre fé e razão.A discussão sobre

imutabilidade divina e livre arbítrio reflete debates históricos entre correntes como o tomismo (seguidores de Aquino) e o molinismo (de Luis de Molina), que divergiam sobre como conciliar a onisciência divina com a liberdade humana.

22. Em sua resposta ao terceiro argumento deste artigo, ele discute a necessidade da imutabilidade do ato divino pelo qual Deus predestina, e não sobre uma necessidade que faça o efeito seguir exatamente da vontade de ajudar dessa forma, independentemente da presciência. Segundo Santo Tomás, em termos gerais, é necessário afirmar que a predestinação inclui principalmente um ato do entendimento e, portanto, uma presciência. Assim, quando ele fala sobre a certeza da predestinação, não exclui uma presciência pela qual Deus prevê o consentimento futuro do livre arbítrio.
Providência divina é a ação de Deus orientando todas as coisas para seus fins designados. Já a predestinação, na teologia tomista, é um aspecto específico da providência voltado à vida eterna. A 'beatitude' refere-se à felicidade suprema na união com Deus, objetivo final da predestinação.A referência à 'Suma Teológica' (obra magna de Aquino) e 'De veritate' (tratado sobre a verdade) situa o debate no contexto da escolástica medieval, onde a relação entre graça divina e liberdade humana era intensamente discutida.

23. Sobre a passagem do 'De veritate' (questão 6, artigo 3), devemos dizer que Santo Tomás estabelece ali a mesma diferença entre providência e predestinação que apresentamos em nossos comentários à questão 22, artigo 1 (disputa 2). A providência divina não garante que os meios ordenados para um fim específico sempre alcancem esse fim. Santo Tomás explica que, quando esses meios falham, é a própria providência divina que os redireciona para outro fim. Assim, o que escapa de um propósito divino acaba sendo incorporado a outro, sem que nada fique fora da ordem da providência. Por outro lado, a predestinação garante que os meios ordenados por Deus alcancem o fim específico a que foram destinados, que é a vida eterna. A predestinação é, portanto, o plano divino que assegura a salvação eterna. Ela é mais específica que a providência, funcionando como uma parte dentro de um todo maior. Santo Tomás argumenta que, além da certeza da presciência divina — pela qual Deus sabe de antemão quais meios alcançarão seus fins —, há uma certeza adicional na predestinação: a garantia de que o predestinado alcançará a beatitude. Isso ocorre porque, embora o livre-arbítrio humano possa se desviar, Deus, em sua presciência, provê os auxílios necessários para que, no final, o predestinado não se perca. A certeza da predestinação não se refere a cada ato individual, mas ao resultado final: a salvação. Em resumo, enquanto a providência permite que os meios divinos possam ou não alcançar seus fins, a predestinação assegura que os eleitos alcançarão a vida eterna.
A 'vontade absoluta' de Deus, neste contexto, remete à doutrina da eleição incondicional. O texto alude a divergências pós-Aquino: teólogos tomistas posteriores (como dominicanos) e jesuítas (como Molina) debateram se a predestinação depende da presciência dos méritos humanos (controvérsia de auxiliis, séc. XVI-XVII).

Se, neste artigo, Santo Tomás parece sugerir que Deus escolheu certas pessoas de antemão com uma vontade absoluta antes de predestiná-las, e que a predestinação ocorre depois, então haveria uma necessidade, mas não em cada parte do efeito da predestinação, como ele parece ensinar aqui. Em vez disso, a necessidade estaria no efeito total da predestinação, seja ele composto de algumas partes ou de

outras. Isso levaria à seguinte conclusão: Deus escolheu este indivíduo com vontade absoluta antes de predestiná-lo; portanto, Ele deseja e concede a essa pessoa os auxílios necessários para que ela alcance a vida eterna. Se alguns desses auxílios não forem eficazes, Deus concederá outros, pelos quais, finalmente, a pessoa se levantará do pecado e será salva. Se Santo Tomás realmente quis dizer isso no texto mencionado, então ele não nos contradiz, pois não atribui a certeza de nenhuma parte do efeito da predestinação a essa escolha absoluta. No entanto, não concordamos com sua doutrina, como já foi explicado no item 6 e em outros lugares. Além disso, muitos dos que afirmam seguir a doutrina de Santo Tomás, em seus comentários sobre a 'Primeira Parte' da Suma Teológica, mudaram de opinião em relação a alguns dos ensinamentos deste artigo.

## Seção XIII: Conclusão onde o autor explica sua visão com mais clareza

24. Ninguém me culpará por ter respondido a algumas objeções que eu poderia, com razão, ter ignorado, ou por ter insistido demais em certos pontos. O tema que estamos discutindo é tão profundo, controverso e essencial para o conhecimento que, certamente, isso será perdoado. Afinal, em questões tão complexas, às vezes uma única palavra pode trazer clareza onde outros, mesmo após extensas explicações, ainda permanecem confusos. Por isso, decidi acrescentar este epílogo sobre o assunto.
O termo 'ciência média' é um conceito teológico central no molinismo, desenvolvido por Luis de Molina. Refere-se ao conhecimento divino que está entre a 'ciência natural' (conhecimento de possibilidades) e a 'ciência livre' (conhecimento da realidade decretada). Deus prevê as ações de criaturas livres em todas as circunstâncias possíveis, mantendo a liberdade humana e a soberania divina.

1. Para resumir de forma clara o que discutimos até aqui, vamos apresentar nossa conclusão de maneira breve e direta. Acreditamos que, na realidade, antes de qualquer ato livre da vontade humana, Deus, o Ser Supremo, prevê em Sua própria essência, por meio de um conhecimento puramente natural e de um conhecimento médio (que está entre o conhecimento livre e o puramente natural), todas as coisas que estão sob Seu poder. Isso inclui as infinitas criaturas dotadas de entendimento que Ele poderia criar, bem como os infinitos arranjos de coisas, auxílios e circunstâncias. Ele prevê não apenas os arranjos nos quais poderia colocar várias dessas criaturas, mas também aqueles nos quais de fato decidiu criar as únicas que existem. Além disso, Ele prevê o que aconteceria em todos esses arranjos, considerando o livre-arbítrio de cada criatura dotada de entendimento, supondo que Ele decidisse criar um ou outro arranjo, com determinados auxílios e circunstâncias.

2. Em seguida, depois de conhecer todas essas ordens, por meio de seu juízo insondável e sabedoria, e através de um único e simples ato de sua vontade, Deus decidiu simultaneamente toda a ordem — tanto dos homens e dos anjos, como de todas as outras coisas — que governa desde o início da criação e que continuará até o fim do mundo. Ele também decidiu os auxílios e dons que concederia tanto aos anjos quanto aos homens, com o propósito de que, pelo poder de todos aqueles que Ele colocou nessa ordem, pudessem livremente alcançar a vida eterna ou desviar-se dela para a miséria eterna. Portanto, dentro

dessa ordem e por causa de seu livre-arbítrio, eles podem alterar as circunstâncias cuja mudança foi colocada sob o controle de seu livre-arbítrio.
A distinção entre predestinação e reprovação reflete debates pós-Reforma sobre graça e livre-arbítrio. A menção ao 'pecado original' remete à doutrina agostiniana (Romanos 5:12) e sua solução pelos 'méritos de Cristo' (Efésios 2:8-9). A ideia de 'auxílios suficientes' para todos relaciona-se com a doutrina da graça suficiente (1 Timóteo 2:4), tema controverso entre jesuítas e dominicanos no século XVI.

3. Através deste ato da vontade divina e da escolha de toda esta ordem de coisas — e não de outra —, bem como dos auxílios que vêm de Deus, foram predestinados, por um lado, os anjos e os adultos que, conforme Deus previa, usariam sua liberdade para perseverar na graça — seja com maiores ou menores oportunidades e auxílios para a salvação —, alcançando o fim que lhes foi designado. Por outro lado, as crianças que, segundo Deus previa, morreriam nesta ordem, tendo recebido o remédio contra o pecado original e, portanto, estando na graça obtida pelos méritos de Cristo, também foram predestinadas. No entanto, os demais anjos e humanos que, conforme Deus previa, morreriam em pecado mortal — seja por sua própria liberdade, seja pela culpa do primeiro pai — não foram predestinados por meio deste ato da vontade divina e da escolha desta ordem de coisas. Ainda assim, Deus lhes proporcionou meios suficientes para alcançar a vida eterna, caso não dependesse deles ou do primeiro pai. Além disso, ao conceder a alguns deles auxílios mais abundantes e melhores do que os dados a muitos predestinados, Deus demonstrou uma providência ainda maior para que alcançassem a vida eterna. Portanto, a culpa deles seria maior ao perderem essa oportunidade.
A ênfase na vontade divina como causa última da predestinação ecoa Romanos 9:14-18. A menção a 'rédprobos' com mais auxílios que predestinados reflete a crítica molinista ao calvinismo, defendendo que Deus oferece graça suficiente mesmo aos não eleitos. A 'culpa maior' dos réprobos alinha-se com a teologia protestante da responsabilidade humana (Ezequiel 18:20).

4. Deus escolheu uma ordem específica de eventos, circunstâncias e ajudas, na qual apenas alguns foram realmente predestinados para a salvação, enquanto outros não. Ele poderia ter escolhido qualquer outra entre as infinitas ordens possíveis, nas quais, segundo Sua previsão, o resultado teria sido muito diferente. Ao escolher esta ordem, Deus quis conceder a alguns, seja na melhor ou na pior parte desta ordem, os auxílios necessários para alcançar a salvação. Para outros, mesmo que estivessem na melhor parte da ordem ou recebessem mais ajuda, Deus decidiu conceder apenas alguns auxílios. Embora esses outros pudessem ter alcançado a vida eterna, e alguns até mais facilmente do que muitos dos predestinados, devido à sua liberdade ou à do primeiro homem, eles acabariam morrendo em pecado mortal e se juntando aos réprobos. Isso não se deve a algo nos predestinados ou nos não predestinados, pois não há uma causa ou razão que os distinga ou os torne desiguais. Tudo isso deve ser atribuído à vontade livre de Deus, que, ao prover a todos de maneira suficiente e a alguns réprobos de maneira mais abundante do que a muitos dos predestinados, escolheu esta ordem de coisas e distribuiu Seus dons desta forma específica.
A citação de São Paulo refere-se a Romanos 11:33, destacando a doutrina da inescrutabilidade dos desígnios divinos, tema central nas discussões sobre predestinação na teologia protestante. O contexto histórico remete às controvérsias entre agostinianos e semipelagianos no período patrístico, que debatiam a relação entre a graça divina e a liberdade humana.

Mas, se alguém se perguntar por que Deus — sabendo de antemão que tantos seres humanos e anjos se perderiam por causa de sua própria liberdade ou da liberdade do primeiro homem — decidiu agir dessa forma, essa pessoa deve exclamar, como o apóstolo Paulo: 'Ó profundidade da riqueza, da sabedoria e do conhecimento de Deus! Como são insondáveis os seus juízos e inescrutáveis os seus caminhos!'
A predestinação 'segundo o propósito de Deus' alinha-se com Efésios 1:11. A distinção entre eleição e reprovação reflete debates da Reforma Protestante, especialmente entre calvinistas e arminianos. O termo 'quase casual' pode ser vinculado à doutrina molinista da *scientia media* (ciência média), que busca conciliar a presciência divina com o livre-arbítrio.

Sob essa perspectiva, as Escrituras afirmam com razão que a predestinação dos seres humanos acontece de acordo com o propósito e a livre escolha de Deus. Ele escolhe aqueles que deseja predestinar, e não outros, da maneira descrita. Além disso, é razoável considerar que aqueles que foram eleitos e predestinados dessa forma foram chamados e predestinados de modo quase casual.
O conceito de 'livre arbítrio' aqui é crucial para o molinismo, sistema teológico de Luis de Molina que defende a compatibilidade entre a liberdade humana e a onisciência divina. A 'ordem de coisas' refere-se à *concursus divinus* (concurso divino), mecanismo pelo qual Deus coordena Sua vontade com as ações livres das criaturas, tema debatido na Controvérsia De Auxiliis (séc. XVI-XVII).

5. No entanto, afirmamos que, ao escolher Deus desde a eternidade esta ordem de coisas em vez de outra, a razão ou condição que determina por que alguns adultos são predestinados e outros não, com base na providência e na escolha dessa ordem, depende do seguinte: que, embora tanto uns quanto outros, dentro dessa mesma ordem de coisas, tenham a capacidade de usar seu livre arbítrio de tal maneira que terminem suas vidas em graça e alcancem a bem-aventurança, serão os primeiros, e não os segundos, que agirão dessa forma. Deus, em Sua infinita sabedoria, terá presciência disso, respeitando a liberdade do arbítrio e a contingência das coisas. Se isso não ocorresse dessa maneira — o que é possível —, a escolha dessa ordem deveria ser vista como uma providência para a bem-aventurança, e não como uma predestinação em relação àqueles adultos que já foram predestinados.
A distinção entre 'ciência natural' (conhecimento divino das possibilidades) e 'ciência média' (conhecimento divino das escolhas livres em circunstâncias hipotéticas) é central no molinismo. A 'presciência divina' relaciona-se com Romanos 8:29-30. O debate sobre a certeza da salvação reflete tensões entre tomistas e jesuítas no contexto pós-Trento.

6. Se assumirmos que Deus, ao escolher esta ordem de coisas e de auxílios, possui um conhecimento natural completo no mais alto grau, pelo qual Ele conhece perfeitamente a natureza de todas as coisas, suas conexões necessárias — incluindo aquelas que são determinadas pela disposição das causas, com uma necessidade inevitável — e as relações entre meios e fins, e pelo qual Ele também sabe prover perfeitamente a todas as coisas — incluindo aquelas com livre arbítrio — os meios adequados para alcançar seus fins, tanto naturais como sobrenaturais, de acordo com a natureza de cada uma, e se também assumirmos que Ele não possui esse conhecimento médio — que está entre o livre e o puramente natural — pelo qual, em virtude da excelência de Seu entendimento, Ele conheceria perfeitamente a decisão do livre arbítrio criado e, consequentemente, as conexões contingentes que

dependem dele, então a escolha desta ordem deve ser vista como uma providência voltada para a felicidade de todas as criaturas racionais. No entanto, assim como Deus não saberia quais delas, nesta ordem de coisas, alcançariam a vida eterna devido à liberdade de seu arbítrio — pois para Deus isso seria tão incerto quanto é em si mesmo —, a escolha e a providência também não seriam consideradas, em relação a nenhuma criatura, como predestinação, porque esta inclui em si mesma a certeza de alcançar a felicidade, proveniente da certeza da presciência divina. Portanto, assim como o plano de predestinação de qualquer adulto depende da presciência pela qual Deus prevê que ele alcançará a felicidade por meio de certos meios — sendo essa presciência o que a predestinação acrescenta à providência —, da mesma forma, toda a certeza de que o predestinado alcançará a vida eterna depende dessa mesma presciência e só deve ser atribuída a ela, e não à escolha da ordem de coisas, nem à providência divina voltada para a felicidade dos homens e dos anjos.
O parágrafo aborda a relação entre o livre-arbítrio humano e a predestinação divina, conceitos centrais no debate teológico da Reforma e Contrarreforma. Luis de Molina, teólogo jesuíta, propôs o 'molinismo', defendendo que a presciência divina (conhecimento prévio de Deus) coexiste com a liberdade humana. A 'predestinação' aqui não é entendida como decreto arbitrário, mas como escolha divina que considera a resposta livre do ser humano aos meios de graça, alinhando-se ao contexto pós-Tridentino (Concílio de Trento, 1545-1563), que reafirmou a cooperação entre graça e liberdade.

7. Por tudo isso, é fácil entender como a liberdade do nosso livre-arbítrio e dos anjos pode ser conciliada com a predestinação divina. Além disso, qualquer anjo teria tido, em seu momento, a mesma liberdade que qualquer ser humano adulto tem agora para alcançar ou não a vida eterna. Isso ocorre da mesma forma que se a escolha da ordem das coisas, que Deus escolheu desde a eternidade, não fosse considerada predestinação.
Molina distingue entre 'presciência natural' (conhecimento divino das possibilidades lógicas) e 'presciência livre' (conhecimento das ações concretas dos seres livres). A 'providência divina' refere-se ao governo de Deus sobre a criação, enquanto a 'predestinação' é um aspecto específico dela, relacionado à salvação. O termo 'beatitude' (felicidade eterna) remete à visão tomista da salvação como fim último do homem. A argumentação reflete a polêmica com os calvinistas, que defendiam a predestinação incondicional, e os dominicanos, que enfatizavam a graça eficaz.

Se excluirmos da eleição divina a presciência de como os seres humanos e os anjos agirão por meio de seu livre arbítrio, e considerarmos apenas uma presciência natural e necessária para escolher esta ordem e providenciar os meios adequados para alcançar seus fins, excluindo também o plano da predestinação e limitando-a a uma providência divina voltada para a felicidade eterna, então será fácil entender como a liberdade do nosso arbítrio e dos anjos pode ser harmonizada com isso. Isso porque, assim como cada um de nós tem a liberdade de alcançar ou não a felicidade eterna, e é incerto qual dessas opções ocorrerá com base apenas na nossa liberdade, da mesma forma, para Deus também será incerto se, devido à nossa liberdade, cooperaremos com os meios de sua providência para alcançar a felicidade eterna ou não.
A distinção entre 'sentido composto' (necessidade hipotética, ex: 'se alguém é predestinado, necessariamente será salvo') e 'sentido dividido' (liberdade real de agir diferentemente) é típica da escolástica tardia. Molina argumenta que a presciência divina não anula a contingência das ações

humanas, posição oposta ao determinismo de teólogos como Martinho Lutero em 'De Servo Arbitrio' (1525). A ideia de 'cooperação' com a graça remete à sinergia entre vontade humana e divina, tema central nas disputas entre jesuítas e jansenistas no século XVII.

Portanto, não é porque Deus previu que cooperamos de certa forma e alcançamos ou não a vida eterna que isso acontece. Pelo contrário, é porque agimos livremente que Deus prevê essas ações, já que Ele, em Sua sabedoria, pode prever o contrário, caso fosse possível que acontecesse. Assim, a presciência divina, que está ligada à predestinação e à providência, não tira nossa liberdade. Pelo contrário, ela respeita nossa capacidade de escolher agir de uma forma ou de outra, seja para alcançar a felicidade eterna ou para nos afastarmos dela. Isso aconteceria da mesma forma se Deus apenas exercesse Sua providência, sem a predestinação. Embora não seja possível que alguém predestinado não alcance a vida eterna, ou que Deus preveja que cooperaremos de certa forma e, ainda assim, não cooperemos, em um sentido mais profundo, nossa liberdade permanece intacta. Se não cooperássemos de forma a alcançar a vida eterna — o que é possível —, Deus não teria predestinado ou previsto isso. Portanto, em um sentido prático, nossa liberdade é tão grande que, mesmo alguém predestinado poderia, em teoria, não alcançar a felicidade eterna, como se não tivesse sido predestinado.
Molina rejeita a doutrina calvinista da 'dupla predestinação' (eleição incondicional e reprovação ativa). A 'reprovação' é entendida como consequência do pecado humano, não de um decreto divino prévio. A menção à manifestação da 'misericórdia' e 'justiça vindicativa' de Deus alinha-se a Romanos 9:22-23, embora o texto não cite diretamente. O debate sobre os 'auxílios necessários' refere-se à doutrina da 'graça suficiente' (oferecida a todos) versus 'graça eficaz' (conferida apenas aos eleitos), questão que dividiu tomistas e molinistas no contexto da Controversia De Auxiliis (1582-1607).

8. No entanto, não acreditamos que Deus predestine de tal forma que, entre aqueles que decidiu criar, Ele previamente e sem considerar o livre-arbítrio de cada um, escolha predestinar e levar à vida eterna apenas alguns, enquanto decide reprovar outros por causa dos pecados que, como Ele já sabe, cometerão por não terem sido predestinados. Ele não age assim simplesmente para manifestar Sua misericórdia e generosidade para com alguns e Sua justiça punitiva para com outros, como se estivesse observando o livre-arbítrio daqueles que Ele pretende predestinar e daqueles que Ele permite permanecer entre os réprobos. Para os predestinados, Ele providencia as circunstâncias, os meios e os modos pelos quais certamente alcançarão a vida eterna. Para os réprobos, Ele deliberadamente retira certos auxílios (embora sempre lhes deixe o necessário) e permite circunstâncias que, no fim, os levam à condenação eterna, excluídos do reino dos céus.
O parágrafo aborda o debate teológico entre predestinação e livre-arbítrio, central na controvérsia entre molinistas (como Molina) e calvinistas. Molina rejeita a visão de que a predestinação anula a liberdade humana, defendendo que mesmo os predestinados poderiam escolher o oposto, preservando a responsabilidade humana. O termo 'réprobo' refere-se aos não eleitos para salvação, um conceito contestado pelo molinismo em favor da cooperação entre graça divina e liberdade.

Da mesma forma, também não acreditamos que o bom uso do livre arbítrio, que leva à salvação, dependa apenas da predestinação e de seus efeitos. Não pensamos que o predestinado não possa escolher o caminho oposto — como se não tivesse sido predestinado — ou que o réprobo não possa

usar seu arbítrio de modo a alcançar a vida eterna, como se tivesse sido predestinado. Consideramos isso um erro claro em questões de fé. Além disso, acreditamos que tal ideia desrespeita a majestade e a bondade de Deus, desculparia o comportamento dos réprobos, não está de acordo com as Escrituras, como já mencionamos, e poderia levar a Igreja a cometer muitos erros.
Molina descreve a 'ordem de coisas' estabelecida por Deus desde a criação, incluindo o estado de inocência de anjos e humanos (referência a Adão e Eva antes do pecado). A 'beatitude' significa a felicidade eterna na união com Deus. O trecho reflete a doutrina da Providência Divina, onde Deus, mesmo prevendo a queda, cria seres livres, enfatizando Sua bondade e a facilidade de alcançar a salvação — uma crítica indireta ao agostinianismo rigoroso.

9. Aqui está o que acreditamos: Deus, sabendo de antemão tudo o que vai acontecer, escolheu de uma só vez — por causa de sua sabedoria, bondade e justiça — toda a ordem das coisas, desde a criação até o fim do mundo. Ele fez isso como se, sem saber de antemão o que as pessoas escolheriam livremente, tivesse decidido passo a passo, conforme os eventos se desenrolassem ao longo do tempo. Por isso, cremos que, desde sempre, Deus decidiu criar anjos e humanos para a felicidade eterna. Em um momento específico, Ele os criou em um estado de inocência, com grande amor e sinceridade, como se não soubesse que alguns anjos e os primeiros humanos cairiam e se perderiam. Isso fica claro pelos muitos e maravilhosos dons e ajudas que Ele deu a todos, para que cada um pudesse alcançar a vida eterna com facilidade, por meio de suas próprias escolhas e méritos. Isso está de acordo com a verdade e a bondade de Deus e é claramente expresso nas Sagradas Escrituras.
Aqui, Molina distingue a vontade permissiva de Deus (permitir o pecado) de Sua vontade ativa. A 'justiça vindicativa' é a justiça punitiva de Deus, contrastando com Sua misericórdia. O texto aborda a teodicéia: como um Deus bom permite o mal? A resposta molinista é que Deus extrai bens maiores (como a manifestação de Sua justiça e misericórdia) sem ser o autor do pecado.

No entanto, não acreditamos que Deus, desde a eternidade, tenha desejado a queda dos anjos e dos seres humanos apenas para ter a quem punir com justiça, nem que Ele tenha se alegrado com isso. Pelo contrário, isso aconteceu contra Sua própria vontade e desejo, pois Ele queria o oposto e, se não dependesse da liberdade deles, teria agido de forma diferente. Contudo, ao decidir criá-los de tal modo que alcançassem a felicidade eterna por meio de sua própria liberdade e méritos, para maior glória deles, Ele permitiu, em Sua providência, que tanto os anjos quanto os humanos — criados livres para Sua própria glória — cometessem pecados. Ao mesmo tempo, em Sua sabedoria, justiça, bondade e misericórdia, Ele realizou bens maiores: punindo eternamente alguns pecadores, para que Sua justiça fosse manifestada, enquanto demonstrava compaixão e auxílio admirável a outros por meio de Seu Filho, sem comprometer a equidade e o rigor de Sua justiça.
A 'queda dos primeiros pais' refere-se ao pecado original de Adão e Eva (Gênesis 3). Molina argumenta que Deus prevê a queda mas não a deseja, mantendo a liberdade humana. A restauração pela vinda de Cristo alude à doutrina da redenção. O trecho reflete a visão tradicional do pecado como consequência da liberdade humana, não da vontade divina, e a rejeição do predestinacionismo absoluto.

10. Portanto, acreditamos que Deus, em Sua eternidade, previu que, se decidisse criar anjos e humanos em estado de inocência, alguns anjos e toda a humanidade cairiam em pecado. Movido por Sua infinita

bondade e misericórdia, Ele escolheu desde a eternidade, ao mesmo tempo que estabelecia a ordem da criação até a queda dos primeiros pais, restaurar a humanidade por meio da vinda e dos méritos de Cristo. Essa restauração se estende até o fim do mundo, como se Ele, sem conhecer o futuro, tivesse escolhido reparar a humanidade após a queda. No entanto, assim como a queda dos primeiros pais não foi causada pela intenção ou vontade de Deus, os pecados e a perdição que se seguiram também não correspondem à Sua vontade. Pelo contrário, ocorrem contra o Seu desejo.
O termo 'Igreja militante' refere-se aos cristãos que vivem na Terra em luta espiritual, em contraste com a 'Igreja triunfante' (no céu). A menção às leis (natural, escrita, graça) alude às três etapas da revelação divina na teologia medieval: a lei natural (Rm 2:14-15), a Lei Mosaica (Ex 20) e a Nova Aliança em Cristo (Jo 1:17).A discussão sobre a 'gravidade do pecado' remete ao debate agostiniano sobre o pecado original (Rm 5:12) e seus efeitos na condição humana.

No entanto, ofender a majestade e a bondade infinitas de Deus é um mal tão grande que, por razões superiores — algumas das quais já mencionamos —, Deus decidiu que a humanidade não recuperaria, nesta vida, o estado de felicidade perdido por meio de Cristo. Em vez disso, permaneceríamos sujeitos às misérias da alma e do corpo que experimentamos, para que a gravidade do pecado original fosse evidente em seus efeitos e castigos, ou para outros propósitos excelentes. Assim, embora Deus, desde a eternidade, tenha planejado a restauração da humanidade por meio de seu Filho encarnado — desejando que esse benefício fosse oferecido a todos —, em sua sabedoria insondável, Ele decidiu que Cristo viria ao mundo no momento e da maneira que ocorreu. Além disso, o anúncio de sua vinda — para que os homens pudessem alcançar pela fé os frutos da redenção — não seria revelado de forma diferente na lei natural, na lei escrita e na lei da graça. Todo o desenvolvimento da Igreja militante foi confiado ao livre arbítrio humano e às circunstâncias do mundo, com a vocação à fé e o anúncio da vinda de Cristo sendo renovados frequentemente, conforme os diferentes momentos da história, enquanto Deus, em sua misericórdia, sustentava e auxiliava sua Igreja de diversas maneiras.
A afirmação sobre Deus desejar 'a salvação de todos' referencia 1Tm 2:4. O conceito de 'predestinação' aqui reflete a doutrina molinista de 'ciência média', que busca harmonizar a presciência divina com o livre-arbítrio humano, em polêmica com o calvinismo e o tomismo.

11. Portanto, afirmamos o seguinte: Ao escolher a ordem de todas as coisas que existem até o fim do mundo, Deus desejou a salvação de todos, na medida em que isso depende dEle. No entanto, Ele também decidiu que, dentro dessa ordem, cada pessoa adulta tenha a liberdade de escolher o que desejar e, assim, alcançar a felicidade eterna ou cair na miséria, conforme sua própria vontade. Isso ocorre como se Deus não tivesse conhecimento prévio das decisões humanas ou de quem, nessa ordem, alcançaria a vida eterna. Ou seja, é como se Deus não tivesse predestinado nada, mas apenas exercido uma providência pela qual, desde a eternidade, decidiu prover aos seres humanos os meios para sua felicidade, da mesma forma que faria se, após conhecer o resultado de certas ações, decidisse no tempo presente. Dessa forma, após a predestinação, os adultos manteriam a mesma liberdade de escolha — para buscar o que desejam e, assim, alcançar a felicidade ou cair na miséria — como se Deus não tivesse feito nenhuma predestinação anterior. Assim, a salvação de cada indivíduo seria tão incerta para Deus quanto o é em si mesma.

12. Portanto, nossa opinião pode ser resumida da seguinte forma: A razão pela qual Deus escolheu esta ordem específica de auxílios e eventos — na qual, como Ele previa, alguns adultos alcançariam a vida eterna por meio de sua liberdade de escolha, e algumas crianças, sem essa liberdade, também a alcançariam, mas nem todos os outros — em vez de escolher qualquer outra ordem onde isso não aconteceria — e, consequentemente, a razão pela qual, ao escolher esta ordem em vez de outra, Ele predestinou alguns antes de outros — não está nos próprios predestinados, mas deve ser atribuída à vontade livre de Deus.
A 'cooperação do livre-arbítrio' com a graça (sinergismo) era central na controvérsia de auxiliis (séc. XVI) entre jesuítas molinistas e dominicanos tomistas, sobre como a graça divina interage com a liberdade humana.

A razão ou condição que determina por que a escolha de uma ordem específica é considerada predestinação para alguns adultos e não para outros é a seguinte: devido à liberdade inata que possuem, alguns cooperam com seu livre-arbítrio de tal forma que alcançam a graça no final de suas vidas, e Deus prevê isso por meio de seu conhecimento supremo.

Embora Deus não fosse obrigado a escolher uma ordem específica com base no uso previsto do livre-arbítrio, Ele pode, e muitas vezes o faz, levar isso em consideração ao estabelecer Suas decisões. Na verdade, Ele realmente leva isso em conta, como explicamos no item 11, antes de chegar à conclusão final.

# Seção XIV: Como harmonizar algumas citações dos Pais da Igreja e explicar as passagens bíblicas sobre predestinação, além de aprofundar a visão do autor

Se alguém quiser argumentar que São Tomás ou qualquer outro pensador escolástico não discorda da minha visão, eu não vou criticá-lo. Na verdade, prefiro que todos sejam meus aliados do que ter um único oponente, especialmente alguém como São Tomás, cuja sabedoria e ensinamentos eu valorizo muito. Sempre me sinto mais seguro quando descubro que ele concorda comigo.
Os 'Padres mais antigos' referem-se aos primeiros teólogos cristãos (período patrístico). Pelágio foi um monge herege do século V que negava a necessidade da graça divina para a salvação, enfatizando o livre-arbítrio humano. A predestinação aqui discutida é o debate sobre se Deus elege os salvos baseado em Sua presciência (pré-conhecimento) dos méritos humanos (visão semipelagiana) ou apenas por Sua soberania (agostinismo/calvinismo).

1. Para entender melhor os Padres da Igreja antigos e, se possível, harmonizar seus ensinamentos, é importante saber que há duas coisas necessárias para que um adulto alcance a vida eterna e seja predestinado por Deus (como já explicamos): primeiro, que Deus decida conceder a essa pessoa os auxílios e meios pelos quais, segundo Sua previsão, ela cooperará livremente de tal forma que alcançará a graça no fim de sua vida; segundo, que o próprio adulto, usando sua liberdade, realmente coopere dessa maneira. A primeira depende de Deus, a segunda depende do adulto. Os Santos Padres

que viveram antes de Pelágio e Santo Agostinho, focando-se na segunda, afirmaram quase unanimemente que a predestinação ocorre com base na presciência de Deus sobre o bom uso do livre arbítrio e os méritos de cada pessoa. Foi nesse sentido que eles tentaram explicar as Sagradas Escrituras.
A heresia pelagiana negava o pecado original e a graça necessária para a salvação. Santo Agostinho desenvolveu doutrinas como a 'graça preveniente' (ação divina que inicia a conversão) e 'graça eficaz', fundamentais na teologia da Reforma. O 'beneplácito de Deus' refere-se à eleição divina incondicional.

2. No entanto, quando surgiu a heresia pelagiana, Pelágio — contrariando as Escrituras — atribuía tudo ao nosso livre-arbítrio. Ele afirmava que o livre-arbítrio, por si só, era suficiente para alcançar a salvação. Mesmo que mais tarde ele tenha reconhecido o dom da graça, ainda assim insistia que ela não era necessária e não era concedida no início — pois, segundo ele, o início da salvação vinha de nós mesmos, por meio do nosso arbítrio —, mas sim no final — não porque não pudéssemos terminar sem ela, mas porque com ela seria mais fácil fazê-lo. Além disso, ele acrescentava que a graça era concedida a cada um de acordo com a qualidade do bom uso anterior do livre-arbítrio. Por isso, Santo Agostinho e outros Padres da Igreja, opondo-se a essa heresia, explicaram — com base nas Escrituras — que o início da nossa salvação vem de Deus, por meio da graça preveniente e excitante; que tanto o começo quanto o término da salvação dependem da graça de Deus, recebida por meio de Cristo; e que os dons e auxílios da graça não são concedidos de acordo com a qualidade do uso do arbítrio, mas segundo a vontade e o beneplácito de Deus.
Santo Agostinho combateu a heresia pelagiana, que negava a necessidade da graça divina para a salvação, enfatizando a predestinação divina independente dos méritos humanos. A controvérsia causou inquietação nas Gálias, levando São Próspero e Hilário de Arles a buscarem esclarecimentos de Agostinho.A doutrina da predestinação agostiniana afirma que a eleição para a salvação depende exclusivamente da vontade de Deus, não da presciência dos méritos humanos, baseando-se em Romanos 9 e interpretando 1 Timóteo 2:4 de forma restrita aos predestinados.

3. Santo Agostinho acreditava que, além do que ele já havia ensinado corretamente —com base nas Sagradas Escrituras— sobre a graça, em oposição à heresia pelagiana, era necessário acrescentar que a predestinação eterna de Deus não depende dos méritos humanos nem da forma como o livre arbítrio é usado, conforme previsto por Deus. Em vez disso, a predestinação ocorre apenas por causa da eleição e da vontade de Deus. No membro 11, já explicamos como isso é completamente verdadeiro. De acordo com essa visão, Agostinho interpreta em várias de suas obras as palavras de São Paulo em Romanos 9 e limita o significado de 1 Timóteo 2:4 ('Deus deseja que todos os homens sejam salvos'), argumentando que essa passagem não se refere a todos os seres humanos de forma geral, mas apenas aos predestinados. Essa doutrina causou grande confusão entre muitos fiéis, especialmente na região das Gálias, tanto entre os leigos quanto entre os estudiosos. Além disso, colocou em risco a própria salvação de alguns, pois, ao rejeitarem essa visão, preferiam adotar a heresia pelagiana ou inventar outros erros sobre a predestinação das crianças. Isso é evidenciado por duas cartas enviadas por São Próspero e Hilário, bispo de Arles, a Santo Agostinho, que estão incluídas nas obras de Santo Agostinho (antes do 'De praedestinatione sanctorum'). Nessas cartas, eles descrevem a confusão e o perigo que ameaçavam os fiéis e pedem a Agostinho que explique sua doutrina para restaurar a paz e

ensinar a verdade correta. Próspero escreve: 'Pedimos que, com paciência, nos mostre como podemos entender a predestinação de Deus, já que as interpretações anteriores se mostraram falsas. Como podemos compreender que Deus escolhe uns para propósitos nobres e outros para propósitos desprezíveis, baseado em Sua presciência do fim de cada um e de como a vontade e as ações humanas serão guiadas pela graça?' Hilário, por sua vez, menciona as objeções daqueles que estavam perturbados, dizendo: 'Por que perturbar os corações dos fiéis leigos com uma discussão tão incerta? A fé católica foi defendida por muitos anos, por muitos autores e em muitos livros, sem essa definição.' No entanto, Santo Tomás de Aquino e a maioria dos escolásticos posteriores seguiram a visão de Santo Agostinho.

4. O que vamos discutir agora nunca foi motivo de debate entre os que seguem a fé católica. Sempre foi algo claro para quem conhece as Sagradas Escrituras, e os católicos sempre aceitaram isso de boa vontade, ou seja:
A 'liberdade de arbítrio' refere-se à capacidade humana de fazer escolhas morais, um conceito central nas discussões sobre graça e salvação. A teologia católica, em contraste com o determinismo de certas correntes protestantes, defende que o livre arbítrio coopera com a graça divina.

Nós temos livre-arbítrio.
A afirmação de que a salvação depende exclusivamente da graça pelos méritos de Cristo reflete a rejeição católica ao pelagianismo e semipelagianismo, enfatizando que a iniciativa divina é essencial, mesmo para as crianças não batizadas (tema debatido nos concílios de Cartago e Orange).

Ninguém, seja adulto ou criança, pode alcançar a vida eterna, a não ser pela graça que vem dos méritos de Cristo.
O conceito de justificação mencionado aqui é central na teologia protestante, especialmente na doutrina da 'sola gratia' (somente a graça). A ideia de que o ser humano não pode merecer a salvação por esforço próprio está alinhada com Efésios 2:8-9 e João 15:5.

Nenhum adulto pode se justificar, merecer a vida eterna ou alcançá-la apenas com suas próprias forças, sem a ajuda sobrenatural da graça.
A predestinação divina é um tema complexo, abordado de formas distintas por Agostinho (século V), Tomás de Aquino (século XIII) e reformadores como Calvino. Molina, como jesuíta, desenvolve a teoria do 'conhecimento médio' (scientia media), tentando harmonizar soberania divina e liberdade humana.

Deus previu todos os eventos futuros e destinou as pessoas boas para a vida eterna, concedendo-lhes graça e auxílios sobrenaturais.
A conciliação entre liberdade humana e graça divina foi objeto de intensos debates na Contrarreforma. O 'arbítrio livre' (livre-arbítrio) aqui defendido contrasta com o determinismo calvinista, mantendo a responsabilidade humana baseada em textos como Deuteronômio 30:19 e Apocalipse 3:20.

A liberdade de escolha pode ser totalmente harmonizada com tudo isso e de forma alguma desaparece, nem é prejudicada por tudo o que foi dito anteriormente.
Os Padres da Igreja (autores cristãos dos primeiros séculos) como Justino Mártir (século II) e Irineu de Lyon (século II) já discutiam a presciência divina. A disputa 52 mencionada refere-se à obra 'Concordia' de Molina, onde ele debate a relação entre graça eficaz e liberdade humana.

Da mesma forma, todos os Pais da Igreja concordaram ─como mostramos, citando seus escritos, em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13, disputa 23, parte final, e disputa 52─ que algo que depende da vontade humana não acontece porque Deus previu que aconteceria. Pelo contrário, Deus conhece antecipadamente porque isso vai acontecer devido à liberdade da vontade humana. Ele também poderia conhecer antecipadamente o oposto, se o oposto fosse acontecer, já que isso é possível por causa da liberdade da vontade.
Contexto histórico: A heresia pelagiana (séc. V) negava o pecado original e defendia que a salvação dependia principalmente do esforço humano, sendo combatida por Santo Agostinho. São João Crisóstomo (349-407) foi um importante Padre da Igreja grego, conhecido por sua eloquência.Conceito teológico: 'Graça preveniente' é a graça divina que antecede e prepara a vontade humana para a salvação, sem anular o livre-arbítrio.

Antes que a heresia pelagiana surgisse, não havia uma discussão profunda sobre se o início da salvação dos adultos —que envolve começar a crer, ter esperança, arrepender-se e amar, como é necessário para alcançá-la— dependia do livre-arbítrio dos próprios adultos, de modo que eles se antecipassem à graça de Deus, ou se era resultado da graça preveniente e estimulante de Deus, como realmente acontece. Sobre essa questão, os Padres da Igreja ainda não haviam chegado a uma conclusão clara e definitiva. Portanto, não é surpreendente que São João Crisóstomo e outros escritores anteriores a esse período tenham defendido posições contrárias, ou que, no início da heresia pelagiana, os gauleses mencionados anteriormente tenham se oposto a Santo Agostinho nesse ponto.
Contexto histórico: A controvérsia sobre a relação entre graça divina e livre-arbítrio permeou a teologia medieval, especialmente entre agostinianos e semipelagianos.Conceito teológico: 'Predestinação' refere-se à doutrina de que Deus determina eternamente o destino das pessoas, enquanto 'presciência' é o conhecimento prévio divino das escolhas humanas.

5. Embora o que acabamos de apresentar seja amplamente aceito pelos católicos, com o consenso unânime não apenas dos Padres da Igreja, mas de todos os fiéis, Santo Agostinho e muitos outros consideraram uma das questões mais desafiadoras explicar de forma satisfatória como a liberdade humana pode coexistir com a graça divina, a presciência e a predestinação. O objetivo é superar todas as dificuldades e oferecer uma compreensão clara de como o ser humano, sem perder sua liberdade, pode escolher ou não sua salvação e alcançar a vida eterna. Embora os hereges que tentaram negar a graça divina ou a liberdade humana tenham sido refutados pelas Escrituras e pelos princípios da fé, ainda não está claro se uma explicação completa e profunda sobre como harmonizar a liberdade humana com esses três aspectos divinos poderia facilitar o retorno dos hereges à unidade da Igreja e resolver os conflitos que surgiram entre os católicos ao longo dos séculos.

Conceito teológico: O debate sobre a predestinação (se baseada na presciência divina das obras humanas ou na vontade soberana de Deus) foi central na controvérsia entre agostinianos e molinistas.

Uma das questões mais antigas debatidas é esta: A predestinação dos adultos acontece porque Deus já sabia como eles usariam seu livre arbítrio, ou acontece apenas porque Deus assim quis e decidiu?
Contexto histórico: Os escolásticos eram teólogos medievais (como Tomás de Aquino) que buscavam harmonizar fé e razão.Conceito teológico: 'Méritos' na teologia católica referem-se às obras boas realizadas com a ajuda da graça, que cooperam para a salvação.

Alguns teólogos antigos e medievais, ao analisarem como o livre-arbítrio humano pode cooperar com a graça divina —sem que a presciência e a predestinação de Deus sejam um impedimento— e como essa cooperação é essencial para a salvação, concluíram que seria incompatível com a bondade, justiça e equidade de Deus predestinar ou rejeitar alguém sem considerar o uso que cada um faz do seu livre-arbítrio. Eles defendem que a predestinação acontece com base na presciência divina de como cada pessoa usa seu livre-arbítrio e dos méritos que alcança.
O parágrafo aborda a doutrina da predestinação, contrastando duas visões teológicas históricas: uma enfatizando a soberania absoluta de Deus na distribuição da graça (agostinismo/calvinismo) e outra relacionando-a à presciência divina do uso do livre-arbítrio humano (molinismo). O termo 'beneplácito' refere-se à vontade divina como fundamento último das decisões de Deus, sem contradizer Sua justiça.

Por outro lado, alguns teólogos focam nos auxílios e dons da graça que Deus decide distribuir por meio de sua providência eterna — sem ser injusto com ninguém —, mas não com base no uso do livre-arbítrio que Ele prevê, e sim de acordo com Sua vontade e beneplácito. Eles afirmam que a predestinação não acontece por causa da presciência do uso do livre-arbítrio ou dos méritos de cada pessoa, mas apenas pela vontade e beneplácito de Deus.

Nem uns nem outros consideram os dois significados que explicamos no ponto 11. Um significado é predestinar com base na presciência do uso do livre-arbítrio, ou seja, como se Deus decidisse distribuir seus dons e ajuda, e predestinasse, por causa da qualidade ou devido à qualidade do livre-arbítrio. O outro significado é predestinar com presciência, levando em conta o uso do livre-arbítrio que Ele prevê. Muitos que seguem a primeira opinião vão além do que o segundo significado afirma, e alguns que seguem a segunda opinião vão além do que o primeiro significado nega. Por isso, com razão, eles pensam que estão em oposição uns aos outros.
Menciona a heresia pelagiana (séc. V) que negava o pecado original e exaltava a autonomia humana, combatida por Agostinho. Os luteranos são citados por sua negação radical do livre-arbítrio (ex.: 'Servo Arbítrio' de Lutero). São Próspero de Aquitânia e Hilário foram discípulos de Agostinho que combateram os semipelagianos nas Gálias (séc. V), defendendo a primazia da graça.

6. Nós, dentro de nossas capacidades, baseando-nos nos princípios que listaremos a seguir — dos quais derivamos toda a maneira de harmonizar o livre-arbítrio com a graça, a presciência e a predestinação divinas, conforme ensinamos em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13, a questão 19, artigo 6, a questão 22 e ao longo de toda esta questão, e também em outros lugares —, acreditamos que, se

esses princípios tivessem sido sempre apresentados e explicados, talvez a heresia pelagiana não teria surgido, nem os luteranos teriam ousado negar tão abertamente a liberdade do nosso livre-arbítrio — argumentando que ela não pode ser conciliada com a graça, a presciência e a predestinação divinas —, nem a inquietação teria tomado conta de todos os fiéis que, por causa da opinião de Santo Agostinho e seu confronto com os pelagianos, aderiram à heresia pelagiana; da mesma forma, os últimos hereges pelagianos nas Gálias — dos quais São Próspero e Hilário falam em suas cartas — teriam desaparecido facilmente, como é evidente por tudo aquilo em que esses hereges concordam e discordam dos católicos, conforme lemos nessas cartas; finalmente, todas as discussões entre católicos teriam sido resolvidas com facilidade.
O 'concurso geral' refere-se à ação divina sustentando as causas naturais (como em Atos 17:28), enquanto 'auxílios particulares' são graças especiais para atos sobrenaturais. Molina desenvolve isso em sua teoria do 'concursus simultaneus', onde Deus coopera com as ações livres sem anular a liberdade.

7. O primeiro princípio e fundamento é a maneira divina de agir — tanto por meio da influência geral sobre os atos naturais do livre-arbítrio, quanto por meio dos auxílios especiais sobre os atos sobrenaturais — sobre o qual já discutimos em nossos comentários à questão 14, artigo 13 (disputas 8, 25 e 37).
O termo 'dom da perseverança' refere-se à doutrina da perseverança final, entendida como a graça divina que sustenta o crente até o fim da vida. Molina, como teólogo jesuíta, enfatiza a cooperação humana com a graça, contrastando com a visão calvinista da perseverança irresistível dos eleitos.

8. O segundo princípio é a explicação correta, ou, de forma mais precisa, a interpretação ortodoxa sobre como o dom da perseverança é concedido.
A ideia de 'auxílio suficiente para perseverar' está ligada ao conceito molinista de 'graça suficiente', que Deus oferece a todos, permitindo a liberdade humana de aceitá-la ou rejeitá-la. Isso reflete a controvérsia pós-Reforma entre jesuítas e dominicanos sobre a relação entre graça e livre-arbítrio.

Como já explicamos, nenhum adulto consegue manter-se na graça por muito tempo sem a ajuda especial de Deus. Por isso, a perseverança na graça é um presente de Deus. No entanto, Deus não recusa a ninguém a ajuda necessária para perseverar.
Molina articula aqui sua teoria do 'concursus divinus' (concurso divino), onde a ação humana e a graça divina coexistem sem contradição. Isso fundamenta a 'ciência média' molinista, que busca harmonizar a presciência de Deus com a liberdade humana, tema central na controvérsia 'De Auxiliis' (1597-1607).

Além disso, com a mesma ajuda que permite a um homem perseverar até o fim de sua vida, ele também pode escolher não perseverar, se assim desejar. Da mesma forma, com a ajuda que Deus oferece ou está disposto a oferecer a alguém que não persevera, essa pessoa pode escolher perseverar, e a decisão de não perseverar dependerá dela mesma.
A distinção entre a ação divina e a cooperação humana reflete a sinergia típica do pensamento católico pós-Trento. O 'arbítrio do adulto' como condição necessária alinha-se aos cânones do Concílio de Trento (1545-1563) sobre a justificação, que rejeitou a visão protestante de justificação pela fé somente.

Para receber o dom da perseverança, são necessárias duas coisas. A primeira depende de Deus: Ele decide conceder as ajudas que, segundo Sua previsão, farão com que o adulto persevere, usando sua liberdade. A segunda depende da vontade do adulto: ele deve cooperar com essas ajudas, usando sua liberdade, de modo a perseverar. Essa cooperação é uma condição essencial para que a ajuda de Deus seja considerada um dom da perseverança, e está ao alcance do adulto.
O parágrafo aborda o debate teológico sobre o 'dom da perseverança', relacionado à doutrina da perseverança dos santos. Molina argumenta contra a visão de que este dom anula a liberdade humana, enfatizando que a queda de alguém não depende exclusivamente de Deus, mas também da vontade humana. Isso reflete a controvérsia entre molinismo e o calvinismo sobre predestinação e livre-arbítrio.

Portanto, não devemos pensar que o dom da perseverança venha de Deus de tal forma que elimine a possibilidade de alguém não perseverar, ou que a queda daqueles que pecam dependa de Deus.

Tudo isso fica muito claro, conforme explicamos em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13 (disputas 14 e 17).

Com base nesses dois princípios, se não estamos enganados, em nossos comentários sobre o artigo 13 mencionado, conseguimos harmonizar de forma clara a liberdade da nossa vontade com a graça divina.
A 'presciência média' (scientia media) é um conceito central no molinismo, proposto por Molina para explicar como Deus conhece as ações livres das criaturas em hipóteses contingentes (ex: 'o que alguém escolheria se colocado em certas circunstâncias'). Isso difere da ciência livre (conhecimento divino de eventos futuros reais) e da ciência natural (conhecimento de verdades necessárias). O exemplo bíblico clássico é 1 Samuel 23:8-13, onde Deus revela o que Davi faria se os cidadãos de Queila o entregassem.

O terceiro princípio é a presciência média, que fica entre o conhecimento livre de Deus e o conhecimento puramente natural. Através dela, como explicamos em nossos comentários ao artigo mencionado, na disputa 50 e nas três seguintes, Deus conhece, antes do ato livre de sua vontade, o que a vontade criada faria em cada situação possível. Isso acontece sob a hipótese de que Deus decida colocar certas pessoas ou anjos em uma ou outra circunstância. Além disso, Deus também pode saber o oposto, caso a liberdade da vontade levasse a um resultado diferente, o que é possível.

Com base nesse princípio, no texto mencionado, mostramos que a liberdade humana de escolha é compatível com a presciência divina.
Predestinação refere-se à doutrina de que Deus escolheu certos indivíduos para a salvação desde a eternidade. Reprobração é o conceito oposto, indicando que alguns não são escolhidos. Este trecho reflete o debate entre molinistas (seguidores de Molina) e calvinistas, durante a Contrarreforma, sobre como conciliar a soberania divina com a liberdade humana.

10. Quarto princípio: Não há, nos adultos predestinados ou nos réprobos, uma causa ou razão que leve Deus a escolher criar uma ordem de coisas em vez de outra. Também não há uma razão para que, nessa

ordem, Ele conceda certos auxílios a alguns antes de outros, sabendo que, com esses auxílios, algumas pessoas alcançarão a salvação eterna, enquanto outras não, tudo por causa da liberdade de sua vontade.
O Concílio de Trento (1545-1563), evento central da Contrarreforma, enfatizou a cooperação entre a graça divina e o livre-arbítrio humano, rejeitando visões protestantes sobre predestinação. Molina aqui alinha-se à ortodoxia tridentina, negando que a predestinação derive do mérito humano.

Por isso, repetimos que a causa ou razão da predestinação não está no uso do livre-arbítrio dos predestinados ou dos réprobos, mas deve ser atribuída somente à vontade livre de Deus.
'Auxílios' refere-se à graça eficaz, conceito tomista reinterpretado por Molina. Sua 'ciência média' (conhecimento divino das escolhas livres em circunstâncias hipotéticas) busca harmonizar a presciência de Deus com a autonomia humana, tema crucial nas controvérsias 'De Auxiliis' (século XVI).

A ideia de que a decisão de Deus de criar esta ordem específica das coisas, concedendo certos auxílios e não outros, possa ser vista como predestinação em relação a alguns adultos e não a outros, depende de como esses adultos usam seu livre arbítrio. Isso ocorre porque Deus prevê como cada um vai usar sua liberdade, e é com base nessa previsão que Ele age.
O conceito de predestinação dos adultos com base no uso previsto do livre-arbítrio remete à doutrina molinista da 'ciência média' (scientia media), que busca harmonizar a onisciência divina com a liberdade humana. Molina propõe que Deus conhece hipoteticamente as escolhas livres das criaturas em diferentes circunstâncias, fundamentando Sua predestinação nesse conhecimento.

Por isso, afirmamos que a predestinação dos adultos está ligada ao uso que Deus previu que eles fariam de seu livre-arbítrio.
A discussão sobre conciliação entre livre-arbítrio e predestinação reflete o debate histórico entre molinistas e tomistas no século XVI. O termo 'providência' aqui se refere ao governo divino sobre eventos contingentes, distinto da predestinação absoluta. O parágrafo ecoa questões tratadas no Concílio de Trento (1545-1563), que reafirmou a cooperação entre graça divina e liberdade humana.

Da mesma forma, mostramos que a liberdade de escolha que esses adultos têm para agir de acordo com o necessário para alcançar a vida eterna ou de maneira contrária pode ser harmonizada com a predestinação pelos mesmos meios pelos quais Deus os predestinou desde a eternidade. Isso ocorre exatamente como se Ele não os tivesse predestinado, mas apenas tivesse providência por esses mesmos meios. Para Ele, é tão incerto que esses adultos cooperarão com seu livre arbítrio de tal forma que alcancem a vida eterna quanto é incerto em si mesmo.

Por fim, mostramos que o desafio de harmonizar a liberdade da nossa vontade com a predestinação divina é o mesmo que o de conciliar essa liberdade com a presciência divina.
Santo Agostinho (354-430 d.C.), referência central na teologia da graça, negava que a predestinação dependesse da presciência de méritos humanos, como defendido em sua controvérsia contra os pelagianos. Já os 'Padres' mencionados incluem teólogos orientais como João Crisóstomo, que enfatizavam mais a sinergia entre vontade humana e graça divina.

11. Por tudo isso, fazemos uma distinção entre os dois sentidos mencionados. No primeiro sentido, devemos negar, junto com Santo Agostinho, que a predestinação aconteça com base na presciência de como cada pessoa usará seu livre-arbítrio. No segundo sentido, podemos aceitar isso sem hesitação, como fazem outros Padres da Igreja.
Molina aborda o debate teológico entre a predestinação divina e o livre-arbítrio, destacando a tensão entre a visão agostiniana (predestinação independente de méritos previstos) e a perspectiva de Padres como Orígenes e Crisóstomo (predestinação condicionada à presciência divina do mérito humano).Os Padres mencionados (Agostinho, Orígenes, Atanásio, etc.) são figuras centrais do período patrístico (séc. II-VIII), cujos escritos moldaram a doutrina da Igreja. A referência a Romanos 9 alude ao principal texto bíblico usado em debates sobre eleição (Ex: Romanos 9:16).Fausto, bispo galo do século V, distingue-se de Fausto Maniqueu (herege do século IV). Sua obra 'De gratia et libero arbitrio' reflete debates sobre sinergia entre graça e liberdade humana.

Agora, vamos adicionar dois pontos importantes. Primeiro: As Escrituras Sagradas devem ser interpretadas de forma que não afirmemos, no sentido mais direto, que a predestinação acontece por causa da previsão de Deus sobre como as pessoas usarão seu livre arbítrio e sobre seus méritos. Também não devemos negar isso completamente, mas considerar um segundo sentido. Segundo: Podemos, de certa forma, harmonizar as diferentes opiniões dos Pais da Igreja. Aqueles que negam que a predestinação ocorre por causa da previsão dos méritos e do bom uso do livre arbítrio, como Santo Agostinho e seus seguidores, estão se referindo ao primeiro sentido. Por outro lado, aqueles que afirmam que a predestinação acontece por causa dos méritos e do bom uso previsto, como Orígenes, Santo Atanásio, São João Crisóstomo, Santo Ambrósio, Teodoreto, Teofilacto, São Jerônimo e Fausto (o bispo galo), estão se referindo ao segundo sentido. Esses autores comentam passagens como Romanos 9, Gálatas 1:15, e outros textos, mostrando que suas visões podem ser reconciliadas quando entendemos os diferentes sentidos em que falam.

Estou convencido de que Santo Agostinho e os outros Pais da Igreja teriam aprovado, sem hesitação, nossa visão sobre a predestinação e nossa maneira de harmonizar o livre-arbítrio com a graça, a presciência e a predestinação divinas, se tivessem tido acesso a essas ideias.
A citação 'Saíram de nós...' é de 1 João 2:19, usada para discutir a apostasia. Graciano (jurista medieval, século XII) compilou o 'Decretum', principal obra do direito canônico até o século XVI. A Causa XXIII trata de apostasia e reconciliação.O conceito de que a predestinação não é causa da queda, mas da perseverança, reflete a doutrina agostiniana da graça irresistível, mas com nuances molinistas sobre a presciência média.

Além disso, Santo Agostinho ensina, em vários lugares, coisas que podem ser facilmente harmonizadas com o que outros Padres da Igreja afirmam. Por exemplo, em suas 'Respostas aos artigos falsamente atribuídos a ele' (ad 12), que Graciano cita (Causa XXIII, q. 4, c. 23 'Nabucodonosor'), Santo Agostinho — ou quem quer que seja o autor dessa obra — diz: 'Aqueles de quem se diz: Eles saíram de nós, mas não eram dos nossos. Se fossem dos nossos, teriam permanecido conosco; saíram por vontade própria e caíram por vontade própria. Como Deus previu que cairiam, não os predestinou; mas teriam sido predestinados se tivessem tido a intenção de voltar e permanecer na santidade e na verdade. Portanto, a

predestinação de Deus é a razão pela qual muitos permanecem na santidade, mas não é a causa da queda de ninguém.'

12. Embora eu tenha me estendido mais do que pretendia nesta discussão, e receie que a repetição de alguns pontos possa cansar o leitor, acredito que é necessário. Este tema é de extrema importância e delicadeza, e, até onde sei, ninguém apresentou antes a abordagem que proponho para harmonizar o livre-arbítrio com a predestinação divina. Por isso, achei importante dedicar mais tempo à explicação, para que uma exposição muito breve não dificulte a compreensão da nossa doutrina por parte de quem tem mais dificuldade em acompanhar.

# Discussão 2: Cristo foi, por seus méritos, a causa de nossa predestinação?

1. A resposta negativa a essa pergunta pode ser tentada a ser demonstrada da seguinte maneira. Em primeiro lugar, recorrendo a Efésios 1:11: '... nele, no qual fomos feitos herdeiros, predestinados segundo o propósito daquele que faz todas as coisas conforme o conselho da sua vontade'. Portanto, a causa de termos sido predestinados em Cristo e por Cristo não deve ser atribuída a Cristo enquanto homem, nem aos seus méritos, mas somente à vontade de Deus, que predestina em Cristo aqueles que ele quer.

2. Em segundo lugar: No livro 'Sobre a Predestinação dos Santos' (capítulo 15), Santo Agostinho afirma: 'Todo homem se torna cristão desde o início de sua fé pela mesma graça pela qual Jesus, enquanto homem, se tornou Cristo'. No entanto, Jesus não se tornou Cristo por méritos próprios ou de outros, mas unicamente pela vontade e predestinação gratuita de Deus, como Santo Agostinho explica detalhadamente nesse capítulo. Portanto, Deus não chama nem conduz ninguém à fé por méritos próprios ou pelos méritos de Cristo, mas somente por Sua vontade e predestinação gratuitas. Assim, Cristo não foi, por Seus méritos, a causa de nossa predestinação, pelo menos no que se refere ao dom da fé, que é a raiz e o fundamento dos demais dons que acompanham a justificação e o efeito completo de nossa predestinação.
Santo Agostinho (354-430 d.C.) foi um dos principais teólogos do período patrístico. Sua obra 'De praedestinatione Sanctorum' aborda a doutrina da predestinação, influenciando profundamente a teologia medieval e reformada. O termo 'graça primeira' refere-se à iniciativa divina na salvação, antecedendo qualquer resposta humana.

3. Em terceiro lugar: Se Cristo, por meio de seus méritos, fosse a causa da nossa predestinação, isso significaria que Ele nos tornou dignos da graça inicial. Assim, por causa dos méritos de Cristo, Deus teria decidido nos conceder essa graça como parte de Sua predestinação eterna. No entanto, essa ideia não pode ser sustentada, pois, nesse caso, Deus não nos justificaria de forma gratuita, o que contraria Romanos 3:24, onde está escrito: '...justificados gratuitamente por Sua graça...'. Além disso, a graça inicial não seria realmente graça, pois Deus a concederia como se fosse uma dívida devida a nós pelos méritos de Cristo, e não como um dom gratuito. Portanto, Cristo não foi, por seus méritos, a causa da nossa predestinação. 4. Agora, apresentamos nossa primeira conclusão: Cristo não foi, por seus méritos,

a causa da nossa predestinação em relação ao seu efeito completo, que inclui não apenas os dons sobrenaturais, mas também os naturais, como ter uma disposição propensa à virtude, nascer sob a graça e em um ambiente cristão de bons costumes, e não em tempos ou entre pessoas de má conduta.

Essa é a visão que João Driedo apresenta em seu livro 'Sobre a Redenção e o Cativeiro do Gênero Humano' (tratado 2, capítulo 2, página 3, artigo 4).
João Driedo (c.1480-1535) foi teólogo católico belga, autor de obras sobre livre-arbítrio e graça. Sua menção aqui indica o diálogo entre correntes teológicas pré-reformistas sobre os mecanismos da redenção.

Explicação: Cristo não nos tornou merecedores dos dons naturais, mas sim dos dons sobrenaturais, que nos conduzem à vida eterna e que foram perdidos por causa dos primeiros pais. Portanto, Ele não nos tornou merecedores do efeito da predestinação no que se refere aos dons naturais que ajudam a alcançar a vida eterna. Esses dons vêm apenas da ordem do universo que Deus estabeleceu, de acordo com Sua vontade, antes da queda da humanidade. E embora, se Adão não tivesse pecado e, consequentemente, nem ele nem seus descendentes tivessem perdido o dom da justiça original, as gerações humanas teriam seguido — por causa da própria estrutura do universo, do dom da justiça original e de sua permanência no paraíso — um caminho diferente daquele que seguiram após a queda dos primeiros pais. No entanto, na realidade, não seguem um caminho muito diferente daquele que teriam seguido, se Deus não tivesse decidido reparar a humanidade por meio de Cristo, abandonando-a no pecado e deixando o curso do universo seguir sua própria natureza.
O parágrafo refere-se à Queda de Adão e Eva (Gênesis 3), evento central na teologia cristã que explica a perda da 'justiça original' - estado de perfeição moral e comunhão com Deus antes do pecado. A 'predestinação' aqui discutida relaciona-se ao debate protestante sobre como a graça divina opera na salvação, diferenciando dons naturais (próprios da criação) e sobrenaturais (como a graça salvadora).

5. Segunda conclusão: A origem de certos dons naturais está nos méritos de Cristo.

Demonstração: Os justos receberam de Deus muitos dons naturais por meio de suas orações e méritos. Por exemplo, através das orações de Isaac, Rebeca, que era estéril, tornou-se fértil; Ana tornou-se mãe de Samuel; e Zacarias, pai de João Batista. Da mesma forma, os justos alcançaram muitos outros dons naturais de Deus por meio de suas orações e continuarão a receber mais no futuro. Muitos desses dons ajudarão outros a alcançar a salvação. Portanto, como as orações e méritos que agradam a Deus têm o poder de obter essas coisas, todo esse poder vem da graça adquirida pelos méritos de Cristo. Assim, a origem de muitos dons naturais está nos méritos de Cristo. Por isso, dissemos anteriormente que o curso que as gerações humanas seguiram após o pecado dos primeiros pais não é muito diferente do que teriam seguido, se Deus não tivesse decidido reparar a humanidade por meio de Cristo.
Os exemplos bíblicos citados referem-se a: 1) Isaac orando por Rebeca estéril (Gênesis 25:21); 2) Ana recebendo Samuel após oração (1 Samuel 1); 3) Zacarias e Isabel concebendo João Batista (Lucas 1). Molina usa estes casos para mostrar como méritos humanos, mediados por Cristo, podem obter bênçãos naturais que indiretamente cooperam para a salvação.

6. Terceira conclusão: Cristo não foi, por seus méritos, a causa de nossa predestinação em relação ao seu efeito sobrenatural completo.
A negação de Cristo como causa direta da predestinação integral reflete a controvérsia entre molinistas e tomistas sobre a relação entre graça eficaz e livre-arbítrio, debate crucial na Contra-Reforma.

Demonstração: Cristo não foi a causa da encarnação pela qual ele mesmo se tornou simultaneamente homem e Deus, como é amplamente conhecido e como Santo Agostinho explica em 'De praedestinatione Sanctorum' (capítulo 15). Da mesma forma, ele também não foi a causa de seus próprios méritos por meio desses mesmos méritos. Portanto, entre os efeitos sobrenaturais de nossa predestinação, estão em primeiro lugar a encarnação, os méritos e a paixão de nosso Senhor Jesus Cristo, dos quais derivam todos os outros efeitos sobrenaturais. Por isso, Cristo não teria sido, por seus méritos, a causa completa do efeito sobrenatural de nossa predestinação.
O parágrafo aborda a encarnação de Cristo, um conceito teológico central que afirma a união das naturezas divina e humana em Jesus. Santo Agostinho, mencionado aqui, foi um dos mais influentes teólogos do período patrístico (séculos II-VIII), e sua obra 'De praedestinatione Sanctorum' discute a predestinação, tema recorrente na teologia cristã. A ideia de que os méritos de Cristo não são autogerados, mas derivam de sua obediência ao Pai, reflete a doutrina da mediação única de Cristo na salvação.

7. Quarta conclusão: Cristo, por meio de seus méritos, foi a causa da nossa predestinação. Isso não se limita apenas à primeira graça que nos leva à justificação, nem aos dons sobrenaturais que recebemos até alcançarmos a vida eterna. Ele também foi a causa em relação à fé e a todas as outras disposições sobrenaturais que nos preparam para receber a primeira graça. Além disso, Cristo foi a causa dos milagres e de todas as outras coisas sobrenaturais que nos ajudam a alcançar a vida eterna, desde que não incluamos entre esses méritos o próprio Cristo. Dessa forma, Ele também foi a causa meritória das orações de Santo Estêvão e de Santa Mônica, que levaram Deus a guiar São Paulo e Santo Agostinho no caminho da salvação. Além disso, pelos méritos de Cristo, recebemos muitos dons naturais que nos auxiliam a alcançar a vida eterna, como já explicamos em parte na segunda conclusão.
O texto menciona Santo Estêvão (primeiro mártir cristão, Atos 6-7), Santa Mônica (mãe de Santo Agostinho, conhecida por suas orações pela conversão do filho), São Paulo (convertido após perseguir cristãos, Atos 9) e Santo Agostinho (teólogo medieval). A 'justificação' refere-se ao ato divino de declarar o pecador justo pela graça, mediante a fé (Romanos 3:24). A 'graça primeira' é um termo teológico que indica a iniciativa divina no processo salvífico, antecedendo a resposta humana.

8. Esta conclusão se opõe ao que defendem Driedo (no texto mencionado), Ruardo Tapper e João Capreolo (em seu comentário sobre a terceira parte, distinção 18, questão 1, respondendo ao argumento de Scotus contra o capítulo 4). Eles afirmam que Cristo foi a causa meritória da primeira graça e dos dons que a seguem, mas não da fé nem das outras disposições que antecedem a fé. Eles argumentam que todos os movimentos sobrenaturais e os dons que nos preparam para receber a primeira graça — porque é por meio dela que nos tornamos o que Cristo deseja que sejamos, de acordo com as leis estabelecidas em relação aos méritos de sua paixão, que deveriam ser aplicados a nós — não são fruto do mérito de Cristo, mas sim efeitos da predestinação eterna de Deus, que procedem exclusivamente de

Sua livre vontade, sem qualquer mérito por parte de quem os recebe ou por parte de Cristo. No entanto, a primeira graça, que só é concedida quando o homem já está preparado e apto para que o mérito de Cristo seja aplicado a ele, é concedida pelos méritos do próprio Cristo. Por isso, Driedo sustenta que, entre todos os efeitos da predestinação, a adoção como filhos de Deus — que ocorre pela graça que nos transforma em agraciados — procede dos méritos de Cristo, como lemos em Efésios 1:5: '...nos predestinou para sermos adotados como filhos por meio de Jesus Cristo.' Mas tudo o que precede essa adoção seria concedido aos predestinados exclusivamente pela vontade de Deus, sem a mediação dos méritos de Cristo. Por essa razão, Driedo interpreta a passagem de João 6:44 — 'Ninguém pode vir a mim, se o Pai, que me enviou, não o trouxer' — da seguinte forma: Ninguém pode entrar em comunhão comigo pela fé e participar dos meus méritos, a menos que meu Pai, por Sua ação gratuita, mova o coração dessa pessoa para que creia em mim.
Driedo (teólogo medieval), Ruardo Tapper (teólogo escolástico) e João Capreolo (defensor do tomismo) são figuras históricas associadas a debates sobre graça e mérito. A citação de Efésios 1:5 ('nos predestinou à adoção de filhos') reforça a doutrina da eleição divina mediada por Cristo. João 6:44 ('Ninguém pode vir a mim...') é usado para enfatizar a necessidade da ação prévia de Deus na conversão. A 'adoção de filhos' refere-se ao status concedido aos crentes como herdeiros de Deus (Gálatas 4:5-7).

9. Acredito que essa visão não está alinhada com as Sagradas Escrituras, nem com a dignidade de Cristo.

Portanto, em relação a todos os dons sobrenaturais, nossa conclusão pode ser explicada da seguinte forma: Assim como a humanidade perdeu, por causa do pecado dos primeiros pais, todo o direito de alcançar a vida eterna, também se tornou indigna, mesmo com todas as ajudas que estavam ao seu alcance para atingir esse objetivo além de sua natureza. Dessa forma, só pode recuperar algo voltado para o fim sobrenatural por meio de Cristo, o reparador perfeito — por meio de seus méritos — de uma queda tão grande. Além disso, a humanidade caiu pelo pecado e se tornou tão indigna — mesmo com todas as ajudas para alcançar a vida eterna — que, se Deus não tivesse decidido repará-la por meio de Cristo, os primeiros pais, ao caírem em pecado, também teriam perdido os hábitos sobrenaturais da fé e da esperança, junto com os outros dons, assim como aconteceu com os demônios, que, ao caírem em pecado, foram privados deles e permanecem assim, como cremos. De fato, como os demônios não receberiam reparação, perderam imediatamente todos os dons sobrenaturais; mas, como os primeiros pais receberiam reparação por meio de Cristo, a fé e a esperança que receberam junto com sua própria natureza permaneceram neles, graças aos méritos futuros de Cristo. No entanto, a vinda desse mediador futuro foi imediatamente revelada a eles, e, por isso, sua fé e esperança não se limitavam apenas a Deus, mas também ao mediador futuro. Assim, após a queda dos primeiros pais, os seres humanos só alcançam a salvação pela fé — ao menos implícita — no mediador; como Pedro diz em Atos dos Apóstolos 4:12: '... pois não há outro nome dado aos homens sob o céu pelo qual devamos ser salvos'. Portanto, como a humanidade perdeu completamente, por causa da queda dos primeiros pais, o direito de alcançar a vida eterna e se tornou merecedora de ser privada de todos os dons e ajudas que Adão recebeu, e, por essa razão, a Cristo foi confiada a reparação perfeita de nossa queda, não recebemos

nenhum dom que, de alguma forma, além da natureza humana, ajude a alcançar a vida eterna — seja a fé, seja qualquer outra disposição para a graça — que não venha dos méritos de Cristo.
O conceito da queda humana pelo pecado original, ligado a Adão e Eva (primeiros pais), é central na teologia cristã. A ideia de que a salvação só é possível através de Cristo como mediador (João 14:6) reflete a doutrina da justificação pela fé, desenvolvida na Reforma Protestante.A comparação entre a queda dos demônios e a humana destaca a irreversibilidade da condenação dos primeiros, enquanto a humanidade recebe redenção via méritos de Cristo, um tema tratado por Agostinho em 'A Cidade de Deus'.A menção à fé e esperança como 'hábitos sobrenaturais' remete à teologia medieval, que via essas virtudes como infundidas por Deus, não adquiridas naturalmente.

10. Em segundo lugar: Cristo instituiu os sacramentos da nova aliança; por meio de seus méritos, eles têm poder; e através desses sacramentos, como se fossem preparações, o mérito de Cristo é aplicado para que a graça seja concedida. Portanto, o fato de que a fé e outros dons sobrenaturais que preparam para a graça inicial sejam disposições pelas quais o mérito de Cristo é aplicado e a graça inicial é concedida, não anula, mas, pelo contrário, mostra que são concedidos pelos méritos de Cristo. Com este mesmo argumento, contrário ao que Driedo defende, demonstra-se que no efeito completo da predestinação há algo que precede a graça inicial e a adoção como filhos, ou seja, os próprios sacramentos, cujo poder vem dos méritos de Cristo e por eles são concedidos aos seres humanos.
Driedo refere-se a Joannes Driedo (1480-1535), teólogo católico que influenciou o Concílio de Trento. Sua discussão sobre sacramentos como meios de graça alinha-se à doutrina tridentina, opondo-se à visão protestante da graça sem mediação sacramental.O termo 'graça primeira' indica a graça preveniente, conceito agostiniano que posteriormente gerou debates entre calvinistas (graça irresistível) e molinistas (liberdade humana cooperando com a graça).

11. Em terceiro lugar: São Paulo escreve em Efésios 1:3-4: 'Bendito seja Deus, o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que nos abençoou com todas as bênçãos espirituais nos lugares celestiais em Cristo. Pois Ele nos escolheu nEle antes da fundação do mundo, para que fôssemos santos e irrepreensíveis diante dEle em amor.' A fé e outras disposições sobrenaturais necessárias para receber a primeira graça estão incluídas na expressão 'todas as bênçãos espirituais', pois são bênçãos espirituais. Portanto, elas nos são concedidas por meio dos méritos de Cristo.

Isso pode ser mostrado de duas maneiras. Primeiro, pelas palavras que são adicionadas no mesmo capítulo: '... nEle, em quem fomos chamados...'. Esse chamado acontece por meio dos movimentos da graça que vem antes, preparando o caminho para a primeira graça. Segundo, porque a Igreja ora pedindo que, pela intercessão de nosso Senhor Jesus Cristo, recebamos todas essas coisas e que os incrédulos se convertam. Por isso, São Bernardo (em seus Sermões sobre o Cântico dos Cânticos, sermão 13) diz: 'Entenda que toda a sabedoria que você tem e toda a virtude que você possui vêm da virtude de Deus e da sabedoria de Deus, ou seja, de Cristo.'
São Bernardo de Claraval (1090-1153), místico cisterciense, enfatizava a mediação de Cristo. Seus 'Sermões sobre o Cântico dos Cânticos' exploram a união da alma com Deus, influenciando a espiritualidade medieval.'Graça preveniente' é um conceito agostiniano retomado por teólogos como Tomás de Aquino, indicando a iniciativa divina no processo salvífico antes da resposta humana.

12. Em quarto lugar: Cristo, como homem, é a cabeça de toda a Igreja —não apenas da triunfante, mas também da militante— e, por seus méritos, imprime sobre todo o corpo da Igreja todo movimento espiritual. Por isso, Ele traz de volta à vida os membros mortos, os une novamente pela fé ao corpo da Igreja e os torna seus membros, mesmo que antes não o fossem. Em Efésios 4:15-16, São Paulo diz: '... Cristo, que é nossa cabeça, por quem todo o corpo, ajustado e unido por todos os ligamentos que o sustentam e nutrem, cresce proporcionalmente, de acordo com a função de cada membro.' Um pouco antes, ele havia dito: '... ao subir às alturas, Ele concedeu dons aos homens... a uns designou apóstolos, a outros profetas, a outros evangelistas, e a outros pastores e mestres, para o aperfeiçoamento dos santos, para a obra do ministério, para a edificação do corpo de Cristo, até que todos alcancemos a unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus.' Aqui, Paulo ensina claramente que a edificação e o crescimento do corpo místico de Cristo, bem como a inclusão das pessoas nele por meio da fé, são responsabilidades de Cristo como cabeça. Portanto, a fé e os outros dons sobrenaturais vêm dos méritos de Cristo, nossa cabeça, e são derramados sobre todo o corpo da Igreja, incluindo a graça que nos torna filhos adotivos de Deus.
O conceito de Cristo como 'cabeça' da Igreja (Efésios 4:15-16) remonta à eclesiologia paulina, desenvolvida pelos Padres da Igreja como Santo Agostinho. A imagem do 'corpo místico' enfatiza a dependência espiritual dos fiéis em relação a Cristo.A divisão entre Igreja 'triunfante' (santos no céu) e 'militante' (fiéis na terra) era comum na teologia medieval, reforçando a ideia de comunhão dos santos.

13. Em quinto lugar: Esta verdade também é confirmada pelas seguintes passagens da Bíblia. Em Filipenses 1:29, lemos: 'Pois a vocês foi dado, não apenas crer em Cristo, mas também sofrer por Ele.' Isso mostra que a fé é um dom concedido por meio dos méritos de Cristo. Em Hebreus 12:2, está escrito: '... fixando os olhos em Jesus, autor e consumador da nossa fé.' Santo Agostinho, em seu livro 'Sobre a Predestinação dos Santos' (capítulo 15), comenta: 'Aquele que nos fez crer em Cristo é o mesmo que preparou Cristo para nós. Quem plantou a semente da fé nos corações humanos e a aperfeiçoou em Jesus, é o mesmo que fez de Cristo o líder e o aperfeiçoador da fé.' Agostinho cita essa passagem de Paulo. Além disso, em João 1:14-16, lemos: '... e vimos a sua glória, a glória do Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade... Pois da sua plenitude todos nós recebemos, e a verdade que recebemos de Jesus Cristo é o dom da fé.' Em Isaías 53:10, está escrito: 'Quando ele oferecer sua vida como sacrifício pelo pecado, verá sua descendência e prolongará seus dias, e a vontade do Senhor prosperará em suas mãos.' Isso significa que tudo o que Deus decidiu fazer para levar os homens à vida eterna de maneira sobrenatural será realizado por meio dos méritos de Cristo. São Jerônimo, ao comentar essa passagem, diz: 'A vontade de Deus prosperará em suas mãos, para que tudo o que o Pai quis se cumpra por meio de suas virtudes.' Ele ainda acrescenta: 'Por ter sofrido, ele verá igrejas sendo levantadas em todo o mundo e se alegrará com a fé delas.' E continua: 'O Senhor quer mostrar-lhe a luz, para que ele ilumine a todos.' Essas palavras estão em harmonia com a passagem de Isaías e também com João 13:3, que diz: '... sabendo que o Pai havia colocado todas as coisas em suas mãos.'
Santo Agostinho (354-430) foi crucial no debate sobre a graça durante a controvérsia pelagiana. Sua obra 'De Praedestinatione Sanctorum' defende que a fé é dom divino, não mérito humano.São Jerônimo (347-420), tradutor da Vulgata, era conhecido por seus comentários exegéticos. Sua citação aqui reforça a visão de que a expansão da Igreja cumpre as profecias messiânicas.

14. Essa verdade também pode ser deduzida das palavras do Concílio de Mileve (capítulo 4): 'Já que o apóstolo diz: O conhecimento traz orgulho, mas o amor edifica; é extremamente errado acreditar que temos a graça de Cristo para o que nos enche de orgulho, mas não para o que nos edifica, sendo ambos dons de Deus. Ou seja, saber o que devemos fazer e desejar fazê-lo, de modo que, com o amor que edifica, o conhecimento não nos encha de orgulho. Assim como está escrito que Deus ensina o conhecimento aos homens, também está escrito que o amor vem dEle.'
O Concílio de Mileve (416 d.C.) foi um sínodo africano que condenou o pelagianismo, endossando a doutrina agostiniana da graça. Sua citação aqui mostra a continuidade do debate sobre graça e livre-arbítrio.

No Concílio de Trento (sessão 6, capítulo 5), foi declarado: 'O sagrado Sínodo afirma que o início da justificação nos adultos deve ser atribuído a Deus por meio de Jesus Cristo e da graça preveniente, ou seja, por meio de sua chamada.' Isso significa que Deus, através de Jesus Cristo — ou seja, por meio de seus méritos — concede a graça preveniente, que chama os adultos à fé e os prepara para a justificação. No capítulo 6, ensina-se que toda a disposição para a justificação pela fé, esperança, etc., é resultado da redenção de Jesus Cristo e, portanto, de seus méritos. E no capítulo 7, afirma-se: 'Na própria justificação, junto com o perdão dos pecados, o homem recebe, simultaneamente infundidas por Jesus Cristo, a fé, a esperança e a caridade.' Portanto, não há razão para duvidar de que a opinião de Driedo está errada em questões de fé.
O Concílio de Trento (1545-1563) definiu a doutrina católica sobre justificação em resposta à Reforma Protestante. O cap. 6 da Sessão 6 afirma que a fé inicial (graça preveniente) já é fruto dos méritos de Cristo.Driedo (Joannes Driedo, 1480-1535) foi teólogo católico pré-tridentino. Molina aqui critica sua suposta dissociação entre méritos de Cristo e disposição para a fé.

15. Também nos parece muito errado o que Driedo afirma no texto mencionado, ou seja, que as preparações que Deus organizou e revelou ao seu povo muito antes do nascimento de Cristo — na lei, nos profetas e nos salmos —, como o envio de Cristo, seu Filho, como redentor e luz para os gentios, e a escolha de uma virgem que daria à luz o chamado Emanuel, não são fruto dos méritos de Cristo, mas apenas dons gratuitos de Deus. Isso, como digo, nos parece muito equivocado. Na verdade, é certo que Deus Pai, pelos méritos de Cristo e com a ajuda do Espírito Santo, preparou o corpo e a alma da Virgem Santíssima para que ela se tornasse digna de ser a morada de seu Filho. A graça que santificou sua alma para esse propósito foi concedida por meio dos méritos de Cristo. Da mesma forma, a graça que permitiu a Abraão agradar a Deus ao tentar sacrificar seu próprio filho — conforme Deus havia ordenado —, tornando-o merecedor da promessa do Messias, também veio pelos méritos de Cristo. Por fim, a fé e a revelação do Cristo que viria, que justificaram os fiéis antes de sua vinda e prepararam a Igreja para recebê-lo mais facilmente, também devem ser atribuídas aos méritos de Cristo. Pois Deus, em sua infinita sabedoria, preparou tudo o que era necessário para a vinda de Cristo, não apenas ordenando essas coisas tendo Cristo como objetivo final — como Driedo afirma —, mas também, pelos méritos do Cristo que viria, organizando e concedendo tudo isso, ou grande parte disso, à sua Igreja.
Driedo refere-se a John Driedo, teólogo católico do século XVI, conhecido por suas obras sobre a relação entre Escritura e Tradição. Molina contrapõe sua visão, enfatizando que os méritos de Cristo,

mesmo antes de sua encarnação, são a base para as graças concedidas aos fiéis do Antigo Testamento, como a preparação de Maria e a fé de Abraão. Isso reflete a doutrina da 'graça meritória' mediada por Cristo, comum na teologia escolástica.O conceito de 'méritos de Cristo' refere-se à crença de que os atos redentores de Jesus (sua vida, morte e ressurreição) têm valor salvífico objetivo, aplicável mesmo retroativamente aos fiéis anteriores à encarnação, conforme Hebreus 9:15.

16. Quinta conclusão: É essencial reconhecer e afirmar que Cristo é a causa da nossa predestinação.

Demonstração: Cristo é a fonte de seus méritos e milagres, bem como de tudo o que recebemos por meio desses méritos e que nos conduz à vida eterna. Além disso, Ele é o objetivo e o exemplo que seguimos para alcançar a felicidade eterna. O fato de Cristo não ser a causa de sua própria encarnação ou de si mesmo não impede que, em termos gerais, possamos afirmar que Ele é a causa de nossa predestinação em relação ao seu efeito. Isso ocorre principalmente porque o resultado de nossa predestinação está incluído no próprio Cristo. Quando se diz que Cristo é a causa de nossa predestinação em relação ao seu efeito, entende-se que Ele não é a causa de sua própria predestinação, como é evidente por si só.
A 'predestinação' aqui discutida é entendida na perspectiva molinista como um ato divino que leva em conta a 'ciência média' (conhecimento divino das respostas humanas livres à graça). Cristo como 'causa' da predestinação reforça sua mediação única, conforme Efésios 1:4-5.

17. Para responder aos argumentos apresentados no início desta discussão, é importante entender que, como explicamos em detalhes em nossos comentários sobre a 'Terceira parte', questão 1, artigo 2, da Suma Teológica, Jesus Cristo ofereceu satisfação pelos pecados de toda a humanidade e nos tornou merecedores de todos os dons da graça que recebemos após a queda de Adão e Eva, além de muitos outros benefícios incontáveis. No entanto, a aplicação desses benefícios depende de leis específicas estabelecidas por Deus. Isso significa que, embora os dons sejam infinitos, eles são aplicados à humanidade de maneira limitada, conforme Deus decidiu distribuí-los. Entre essas leis, há uma que garante que, a quem faz o que está ao seu alcance, Deus nunca nega a ajuda sobrenatural necessária para alcançar a graça e a vida eterna. No entanto, Cristo, em sua perfeita obediência, submete todos os seus méritos à vontade do Pai. Por isso, em alguns casos, como nos sacramentos ou na concessão da graça com base na disposição interior, há regras específicas. Em outros, a distribuição dos dons depende da vontade do Pai. Assim, o Pai confiou tudo ao Filho, mas de modo que a vontade do Pai seja cumprida por meio dos méritos e virtudes de Cristo. Portanto, não há contradição em afirmar que ninguém pode vir a Cristo pela fé sem que o Pai o atraia, como diz João 6:44, e que o Pai concede essa atração e dom por causa dos méritos de Cristo.
A referência à 'Terceira parte' da Suma Teológica de Tomás de Aquino (questão sobre a conveniência da encarnação) mostra o diálogo de Molina com a tradição tomista. A distinção entre mérito suficiente e aplicação eficaz reflete a controvérsia sobre graça eficaz versus livre-arbítrio.A menção aos sacramentos relaciona-se ao conceito de 'ex opere operato' (eficácia objetiva dos sacramentos), enquanto a 'qualidade da contrição' remonta às discussões sobre penitência no Concílio de Trento (1545-1563).

18. Quanto aos argumentos apresentados no início, que parecem contradizer nossas conclusões, devemos responder que o primeiro argumento demonstra corretamente que Cristo não foi a causa completa da nossa predestinação. Isso porque, assim como apenas Deus — enquanto Deus — tem o poder de predestinar, Ele também é a causa de todo o efeito da predestinação, conforme explicamos anteriormente. No entanto, isso não impede que Deus nos predestine em Cristo e por meio de Cristo, cujos méritos são a base para que Ele nos conceda todos os outros dons sobrenaturais que nos levam à vida eterna. Portanto, Cristo também é a causa meritória do efeito da predestinação, no que diz respeito a todos os outros dons sobrenaturais incluídos no efeito completo da predestinação.
O parágrafo aborda a doutrina da predestinação, enfatizando que Deus é a causa primária, enquanto Cristo atua como causa meritória através de seus méritos. O termo 'efeito integral da predestinação' refere-se à totalidade dos dons sobrenaturais (como fé, justificação e graça) que conduzem à salvação. A distinção entre causa primária (Deus) e causa meritória (Cristo) é central na teologia molinista, que busca harmonizar a soberania divina com a liberdade humana.

19. Em resposta ao segundo argumento de Driedo, devemos esclarecer que Santo Agostinho, no capítulo mencionado, afirma o seguinte: Assim como Cristo, que é a cabeça e o princípio de nossa predestinação em relação à fé e a todos os dons sobrenaturais que recebemos por meio de seus méritos, não alcançou ser simultaneamente homem e Deus por seus próprios méritos, nós também não recebemos a fé, a justificação ou a regeneração por nossos méritos, mas pelos méritos de Cristo. No entanto, Santo Agostinho não faz a comparação de que, assim como Cristo não alcançou essas coisas por méritos alheios, nós também não recebemos a fé e a regeneração pelos méritos de Cristo. Pelo contrário, ele ensina o oposto no capítulo citado. Por isso, é surpreendente que Driedo tenha usado esse testemunho de Santo Agostinho para defender sua opinião.
Driedo (Joannes Driedo, teólogo católico do século XVI) é citado em um debate sobre a relação entre méritos humanos e divinos. Santo Agostinho (teólogo do período patrístico, século IV-V) é referenciado por sua defesa da graça irresistível, rejeitando méritos humanos prévios. O texto critica a interpretação de Driedo, destacando que Agostinho defendia que a fé e regeneração são concedidas pelos méritos de Cristo, não por merecimento próprio. Isso reflete disputas pós-Reforma sobre sinergismo (cooperação humana-divina) versus monergismo (ação exclusiva de Deus).

20. Quanto ao terceiro argumento, embora aceitemos a premissa maior, precisamos rejeitar a menor. Sobre a demonstração do contrário, devemos afirmar que os seres humanos são justificados gratuitamente e que a primeira graça pode ser considerada verdadeiramente graça em relação a eles, pois, quando nos é concedida, isso não ocorre porque a merecemos, nem porque somos dignos dela, nem porque Cristo nos tornou merecedores de algo. Ela nos é dada de forma completamente gratuita, no que diz respeito a nós. O fato de Cristo ter nos tornado merecedores dela e de ela nos ser atribuída por meio de seus méritos não impede que se diga que, em relação a nós, esse dom é concedido de maneira totalmente gratuita.

# Discussão 3: Qual graça preveniente pode ser considerada maior em termos absolutos: a dada a Lúcifer ou a concedida ao menor dos anjos predestinados?

1. Um estudioso me perguntou qual tipo de graça pode ser considerada, em termos absolutos, maior e melhor: A graça que, mesmo sendo menor em quantidade e qualidade, é eficaz e suficiente para a salvação porque, de acordo com o que Deus previu, a pessoa a quem foi concedida cooperará livremente e perseverará? Ou a graça que, embora muito maior em quantidade e qualidade, é ineficaz para a salvação porque, de acordo com o que Deus previu, a pessoa a quem foi concedida não cooperará livremente nem perseverará? Um exemplo claro disso pode ser visto nas graças dadas a Lúcifer e ao menor entre os anjos predestinados.
O parágrafo aborda a distinção teológica entre graça eficaz (que leva à salvação pela cooperação da vontade) e graça ineficaz (maior em entidade, mas não utilizada para salvação).Menciona Lúcifer como exemplo de graça ineficaz, referindo-se à tradição cristã que o entende como anjo caído que rejeitou a graça divina (cf. Isaías 14:12-15 na interpretação patrística).

2. No título desta discussão, ao falar de 'graça preveniente', incluímos também a graça que torna alguém agraciado e outros dons sobrenaturais habituais. Como mencionamos em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13, na disputa 41, esses dons podem ser vistos como graça preveniente em relação às obras que se seguem. Isso porque ajudam o ser humano ou o anjo já justificado a realizar boas obras com mais facilidade, resistir às tentações e evitar cair no pecado.
O termo 'graça preveniente' refere-se à graça divina que antecede e prepara a vontade humana para a salvação, conceito central no semipelagianismo e debatido na controvérsia de auxiliis.'Graça que torna agraciado' (habitual) indica a graça santificante, infundida na justificação, enquanto 'dons sobrenaturais habituais' são virtudes teologais (fé, esperança, caridade) concedidas ao justo.

3. Este sábio homem começa argumentando que, em termos absolutos, a graça que é menor em si mesma, mas que, de acordo com a previsão de Deus, se torna eficaz e adequada para a salvação, é na verdade uma graça melhor e maior. Ele apresenta seu argumento da seguinte maneira:

4. Primeiro: Nenhuma pessoa sensata recusaria essa escolha se, conhecendo o futuro, tivesse a oportunidade de decidir entre as duas formas de graça mencionadas. Da mesma forma, todos considerariam que são mais amados por Deus se Ele, que conhece o futuro, lhes concedesse essa graça antes da outra. Por fim, ninguém deixaria de preferir receber a graça preveniente dada ao bom ladrão ou ao menor dos anjos abençoados, em vez da graça concedida a Judas ou a Lúcifer.
O 'bom ladrão' refere-se ao criminoso crucificado com Jesus que se arrependeu (Lucas 23:39-43), exemplo clássico de conversão tardia pela graça eficaz.Judas e Lúcifer são contrastados como exemplos de receptores de graça que não cooperaram, sendo Judas o discípulo traidor (Mateus 26:14-16) e Lúcifer o arcanjo rebelde na tradição cristã.

5. Em segundo lugar: De outra forma, não seria possível entender por que Deus ama mais os predestinados do que os não predestinados, e por que a predestinação, em sua essência, não depende de nós, pelo menos em certo sentido. Também não seria possível compreender por que o eleito deve mais a Deus do que o réprobo e, finalmente, por que devemos agradecer a Deus de maneira especial pela graça adequada e eficaz que Ele nos concede para nossa futura salvação.
O parágrafo aborda a doutrina da predestinação, tema central nas controvérsias entre calvinistas, molinistas e tomistas. A questão sobre 'por que Deus ama mais os predestinados' reflete o debate sobre a graça eficaz (conceito tomista) versus a presciência média (teoria de Molina). A menção à 'graça idônea' refere-se à graça suficiente, que capacita o homem a cooperar com a salvação, distinta da graça eficaz que efetivamente salva.

6. Por outro lado, argumenta-se o seguinte. Primeiro: Qualquer graça, considerada em si mesma e em todos os seus níveis, é graça; portanto, a graça que for maior em sua essência será melhor e maior em sua natureza de graça e em seu valor moral.

7. Em segundo lugar: Embora Deus, ao conceder uma graça maior em si mesma, saiba de antemão que ela se tornará ineficaz por culpa de quem a recebe, Ele não a concede porque sabe que será ineficaz. Se agisse assim, estaria armando uma armadilha para o homem em sua salvação e não seria sincero em seu desejo de que todos se salvassem. Pelo contrário, Ele concede essa graça porque ela é maior, agindo com total sinceridade e honestidade, como se não soubesse o que acontecerá no futuro. Se realmente não soubesse, ninguém duvidaria que Deus demonstra um amor, uma graça e um benefício maiores para aquele a quem concede uma graça maior em si mesma — mesmo que no futuro ela se torne ineficaz por culpa de quem a recebe — do que para aquele que recebe uma graça menor. Portanto, devemos entender que o mesmo acontece quando Deus concede essas graças, mesmo sabendo de antemão o que ocorrerá.
A discussão sobre a graça 'resultar ineficaz por culpa de quem a recebe' alude à doutrina da resistência à graça, central no molinismo. A afirmação de que Deus 'deseja que todos se salvem' remete a 1Timóteo 2:4, texto frequentemente citado nos debates sobre a vontade salvífica universal. A ideia de que Deus age 'como se ignorasse' o futuro relaciona-se à presciência média, mecanismo teológico proposto por Molina para harmonizar liberdade humana e soberania divina.

8. Em terceiro lugar: Seria difícil entender por que Deus desejaria salvar e ajudar os réprobos com a mesma sinceridade que os eleitos, e por que a eleição absoluta para a glória não ocorreria antes da previsão dos méritos e da eleição absoluta para a graça. Pois, se desde sempre — antes de possuir toda a presciência — Deus tivesse amado mais o eleito do que o réprobo (por exemplo, se tivesse amado mais o anjo Rafael do que Lúcifer, como parece que teria que ser sustentado de acordo com a primeira opinião), não se poderia entender em que Ele o teria amado mais, a não ser no fato de que teria querido absolutamente que o primeiro alcançasse a glória, mas não o segundo.
A menção a Rafael e Lúcifer (nomes extra-bíblicos e da tradição judaica) ilustra o debate sobre a eleição angélica. A questão da 'eleição absoluta para a glória' antes dos méritos antevistos refere-se à controvérsia de auxiliis entre jesuítas (molinistas) e dominicanos (bañesianos). O termo 'presciência de

visão' é técnico da teologia medieval, distinguindo conhecimento divino necessário (simples inteligência) e contingente (visão).

9. Em resposta a isso, afirmo que a graça preveniente dada a Lúcifer —apesar de ele ter caído em pecado— foi muito maior do que a concedida ao menor dos anjos —com a qual este permaneceu na graça e alcançou a vida eterna—. Em termos absolutos, podemos chamá-la de 'graça maior', pois foi realmente uma graça —que, aplicada a Lúcifer, não apenas podemos considerar como graça preveniente, em relação aos atos que ele não realizou, dada para que ele não caísse no pecado em que caiu, mas também uma graça que o tornou agraciado—. Em si mesma, foi uma graça maior, embora, apesar dela, Lúcifer tenha cooperado menos ou, melhor dizendo, nada, quando, por sua própria liberdade e maldade, caiu em pecado. Também não devemos pensar que, se as graças prevenientes tivessem sido trocadas —se a graça dada ao menor dos anjos tivesse sido dada a Lúcifer e vice-versa—, o menor dos anjos teria caído e Lúcifer teria permanecido na graça. Nem devemos imaginar que Deus concedeu a Lúcifer essa graça para que ele caísse em pecado e se condenasse. Pelo contrário, Deus lhe deu essa graça para que, por meio dela, ele resistisse com mais força ao pecado, agisse com maior intensidade e alcançasse maior glória.
O termo 'graça preveniente' refere-se à graça divina que antecede a decisão humana ou angélica, preparando o ser para cooperar com Deus. Molina discute aqui a relação entre a liberdade criatural e a graça, tema central em sua obra. A menção a Lúcifer remete à tradição cristã que o identifica como o anjo caído (Is 14:12-15; Ez 28:12-17), embora o texto bíblico não nomeie diretamente Lúcifer. A discussão sobre a 'troca de graças' reflete o debate molinista sobre a scientia media (ciência média), onde Deus conhece as respostas contingentes das criaturas livres a diferentes graças.A distinção entre 'vontade absoluta' e 'vontade consequente' de Deus refere-se à teologia escolástica: a primeira é o desejo divino antecedente, a segunda considera as circunstâncias reais previstas por Deus.

10. Sobre a questão de quem Deus teria amado mais, devemos considerar o seguinte. Se olharmos apenas para as graças iniciais e para a vontade absoluta de Deus de concedê-las, e, portanto, para o amor com que Ele decidiu concedê-las — amando verdadeiramente quando as deu em um momento específico no tempo —, devemos dizer que Ele teria amado Lúcifer muito mais do que o menor dos anjos e, por isso, teria dado a Lúcifer um bem muito maior do que ao menor dos anjos. Mas se não considerarmos apenas a graça inicial, mas também levarmos em conta que Deus — ao dar ao menor dos anjos uma graça inicial menor e prever que, nesta ordem de coisas, ele perseveraria na graça até o fim da vida, por causa de sua liberdade e esforço — também deseja — com vontade absoluta e consequente — para ele a perseverança na graça, seu crescimento e a recompensa da vida eterna, tendo negado — com vontade consequente — a Lúcifer essas três coisas, após prever que ele cairia em pecado por causa de sua liberdade, então teremos que dizer, em termos absolutos, que Deus teria amado o menor dos anjos mais do que Lúcifer; no entanto, com vontade antecedente e dependendo da livre cooperação de Lúcifer — e, portanto, se não tivesse dependido dele —, Deus teria amado Lúcifer mais do que o menor dos anjos, porque com essa vontade Ele teria desejado para ele méritos maiores, uma graça maior e a glória e, além disso, em virtude de Sua providência, Ele o teria ordenado — verdadeiramente e não de maneira fictícia — com o objetivo de alcançar tudo isso.

Molina desenvolve aqui a doutrina da predestinação pós-praevisa merita (após os méritos previstos), típica do molinismo. A 'vontade consequente' divina está vinculada à presciência das ações livres, diferindo da visão calvinista de predestinação incondicional. A menção à 'perseverança na graça' relaciona-se com debates pós-agostinianos sobre a sustentação divina na salvação.

11. Quanto à primeira parte do argumento, precisamos rejeitar a premissa inicial. A questão de saber se a graça preveniente é suficiente para alcançar a salvação e a vida eterna não depende da própria graça, como o argumento sugere, mas sim da nossa vontade livre de cooperar ou não com essa graça, o que é essencial para alcançar a vida eterna. Além disso, não é certo, mas bastante duvidoso, que se as graças prevenientes dadas a Lúcifer e ao menor dos anjos tivessem sido trocadas, o resultado teria sido o oposto do que aconteceu. Pelo contrário, é mais razoável pensar que o menor dos anjos, se tivesse recebido os dons sobrenaturais dados a Lúcifer, teria cooperado de forma mais intensa e melhor, alcançando uma glória maior do que a que alcançou com os dons que recebeu. Por outro lado, Lúcifer, com uma graça menor e mantendo a mesma disposição natural, teria pecado da mesma forma ou talvez até mais rapidamente e de maneira mais vergonhosa, ao contrário do que o argumento sugere. Portanto, qualquer pessoa sábia preferiria receber a graça maior dada a Lúcifer do que a graça menor dada ao menor dos anjos, sabendo que uma graça maior oferece mais ajuda e poder do que uma graça menor, e que, independentemente do tipo de graça recebida, a escolha de pecar ou perseverar na graça até o fim depende da própria vontade.
A crítica à eficácia intrínseca da graça opõe-se ao tomismo bañeziano, que defendia a 'graça eficaz por si mesma'. Molina enfatiza a sinergia: a graça é suficiente, mas sua efetividade depende da cooperação livre, alinhando-se com a posição jesuíta na Congregatio de Auxiliis (1598-1607), disputa teológica entre dominicanos e jesuítas.

12. Da segunda parte, também devemos negar o antecedente. Pois qualquer pessoa razoavelmente pensaria que recebe um amor e um benefício maiores de Deus ao receber uma ajuda maior, e não menor. Isso porque, em qualquer situação, com essa ajuda maior, a pessoa recebe mais suporte do que com uma ajuda menor. Além disso, a eficácia ou ineficácia de qualquer uma dessas ajudas depende apenas da vontade da pessoa. Ninguém que esteja dentro dos limites da graça preveniente pode negar que recebe um amor maior de Deus quando lhe é concedida uma ajuda maior, e não menor.
O argumento reflete o princípio molinista de que a magnitude da graça não anula a liberdade. A expressão 'limites da graça preveniente' alude à distinção entre graça suficiente (oferta universal) e graça eficaz (aceita livremente), tema crucial nas controvérsias semipelagianas.

13. Da terceira parte, também devemos negar o antecedente. Isso porque ele se baseia em algo que não é verdadeiro, ou seja, que se alguém recebesse a ajuda do menor dos anjos e de Lúcifer, ou a ajuda do ladrão e de Judas, essa pessoa pecaria com a ajuda de Lúcifer ou de Judas, mas permaneceria na graça até o fim da vida com a ajuda do menor dos anjos ou do ladrão. No entanto, não há nenhuma prova de que isso aconteceria. A única certeza é que ambas as situações dependem do livre-arbítrio, e que é mais fácil permanecer na graça e crescer nela com uma ajuda maior do que com uma ajuda menor.
Lúcifer é tradicionalmente identificado como o anjo caído, mencionado em Isaías 14:12, embora o nome não apareça diretamente na Bíblia. Judas Iscariotes é o apóstolo que traiu Jesus, conforme

relatado nos Evangelhos (ex: Mateus 26:14-16). O 'livre arbítrio' refere-se à capacidade humana de escolher cooperar ou rejeitar a graça divina. A 'perseverança na graça' é a doutrina de que os eleitos perseverarão até o fim pela sustentação divina.O 'ladrão' pode aludir ao criminoso arrependido crucificado com Jesus (Lucas 23:39-43), exemplificando a graça mesmo em última hora.

14. Sobre a primeira parte do segundo argumento, devemos afirmar que, com base em tudo o que já discutimos, é evidente por que Deus ama mais — com uma vontade absoluta e consequente — os predestinados do que os não predestinados. Aos predestinados, Ele concede tanto a perseverança quanto a recompensa da vida eterna, mas isso depende da livre cooperação futura que, conforme Ele prevê, eles oferecerão. Já aos não predestinados, Ele não quis conceder essas duas coisas com a mesma vontade. Além disso, a perseverança e a recompensa da vida eterna são bens maiores do que o aumento da graça preveniente que Ele concedeu a alguns que não foram predestinados. No entanto, não é necessário que, com uma vontade antecedente e condicionada, Deus ame mais o menor dos predestinados do que todos os réprobos, como já discutimos em relação a Lúcifer e o menor dos anjos predestinados.
A distinção entre 'vontade absoluta/consequente' (decreto final de Deus) e 'vontade antecedente/condicionada' (desejo divino antecedente à resposta humana) é central na teologia molinista. A predestinação, na tradição protestante, geralmente enfatiza a eleição incondicional, mas Molina integra a presciência divina das respostas humanas.A menção a Lúcifer e aos anjos reflete debates medievais sobre a queda angelical (2 Pedro 2:4; Judas 1:6), porém aqui usado para contrastar a eleição divina.

15. Sobre a segunda parte, devemos afirmar que a predestinação, em sua essência, não depende de nós, mas exclusivamente da misericórdia de Deus. Isso porque a escolha de Deus por uma ordem específica de eventos, circunstâncias e auxílios — maiores ou menores — na qual, segundo Ele previu, aqueles que foram predestinados se salvarão e alcançarão a vida eterna, em virtude de sua liberdade, não se deve a nós, nem à qualidade de nossos méritos ou cooperação, mas somente à misericórdia divina. Que nesta mesma ordem alcancemos a salvação, e que essa ordem escolhida por Deus seja consequência da predestinação em relação a cada um de nós, e não apenas resultado de uma providência que leve à reprovação de alguém, depende da previsão divina de que, em virtude de nossa liberdade, cooperaremos de tal forma que, nesta ordem, concluiremos nossa vida em graça. No entanto, é igualmente certo que, devido à mesma liberdade, nossa cooperação futura poderia ser diferente, como já explicamos detalhadamente.
Molina propõe que a predestinação depende da 'ciência média' divina: Deus escolhe uma ordem de possíveis onde, prevendo as respostas livres, alguns são eleitos. Isso difere do calvinismo, que vê a eleição como incondicional.A 'misericórdia de Deus' aqui está vinculada à escolha da ordem de auxílios que maximiza a salvação, sem anular a liberdade humana.

16. Sobre a terceira e a quarta parte, devemos afirmar que é evidente por que os predestinados devem mais a Deus do que os réprobos. Isso ocorre porque a predestinação de alguém depende da escolha misericordiosa de Deus por uma ordem específica das coisas, que Ele escolheu antes de qualquer outra possibilidade. Nesse sentido, os predestinados têm uma dívida maior para com Deus do que os

réprobos, e nunca poderão agradecer suficientemente por um benefício tão grande. Por outro lado, a maldade e a ingratidão extrema de muitos réprobos em relação à bondade e misericórdia divinas, bem como a justa ira e indignação de Deus para com eles, são evidentes. Isso se vê no fato de que, embora tenham recebido maiores auxílios da graça nesta ordem do que muitos predestinados — auxílios com os quais poderiam ter alcançado um grau de glória ainda maior do que o de muitos predestinados —, e embora tenham sido amados por Deus com uma vontade antecedente genuína e preordenados para uma beatitude maior, eles se desviaram disso, escolhendo a maior das misérias.

# Discussão 4: O réprobo é a causa de sua própria reprovação?

1. A razão pela qual algumas pessoas são rejeitadas por Deus não está nelas mesmas, mas apenas na livre vontade de Deus. Isso pode ser comprovado, em primeiro lugar, ao olharmos para Romanos 9:11-13. Nessa passagem, o apóstolo Paulo fala sobre Jacó e Esaú e diz: 'Antes que os gêmeos nascessem ou fizessem qualquer coisa boa ou má — para que o propósito de Deus conforme a eleição permanecesse, não por obras, mas por aquele que chama — foi dito a ela: 'O mais velho servirá ao mais novo'. Como está escrito: 'Amei Jacó, mas rejeitei Esaú'. Assim como Paulo ensina que Deus amou e escolheu Jacó não por causa de suas obras ou méritos, ele também afirma que Deus rejeitou Esaú não por causa de suas obras. Portanto, a rejeição não acontece por causa dos pecados que Deus prevê, e sua razão ou causa não está na pessoa rejeitada.
Predestinação refere-se à escolha soberana de Deus para salvação, independente de méritos humanos. Reprovación é a decisão divina de permitir que alguns permaneçam em pecado, destacando a soberania divina (Romanos 9).

2. Em segundo lugar: Paulo diz: 'Deus falou a Moisés: Terei misericórdia de quem eu quiser e terei compaixão de quem eu quiser'. Isso significa que Deus decide livremente a quem mostrará misericórdia e como fará isso. Paulo continua: 'Portanto, não depende da vontade humana nem do esforço das pessoas, mas da misericórdia de Deus. A Escritura diz ao faraó: Eu te levantei exatamente para mostrar meu poder em você e para que meu nome seja anunciado em todo o mundo. Assim, Deus tem misericórdia de quem ele quer e endurece o coração de quem ele quer'. Com isso, fica claro que Deus age com liberdade: ele decide a quem mostrará misericórdia e a quem endurecerá o coração. Não depende do esforço ou da vontade humana, mas da decisão de Deus. Da mesma forma, Deus levantou o faraó para demonstrar seu poder e realizar milagres, mesmo diante da resistência do faraó, para que esses feitos fossem conhecidos em todo o mundo. Portanto, assim como a predestinação não acontece por causa dos méritos que Deus prevê, a reprovação também não ocorre por essa razão. Ambas dependem exclusivamente da vontade livre de Deus.
Faraó, governante egípcio do Êxodo, teve seu coração 'endurecido' por Deus (Êxodo 9:16), ilustrando como Deus usa até a rebelião humana para Seus propósitos gloriosos.

3. Em terceiro lugar: Paulo escreve: 'Mas você me dirá: Então, por que Ele repreende? Porque quem pode resistir à Sua vontade?'. Como se respondesse a essa pergunta, Paulo afirma que a reprovação não depende menos da vontade livre de Deus do que a predestinação, quando diz: 'Oh, homem! Quem és tu para questionar Deus? Acaso o vaso diz ao oleiro: Por que me fizeste assim? Ou será que o oleiro não

pode fazer do mesmo barro um vaso para usos honrosos e outro para usos desprezíveis?'. Ele continua: 'Pois se, para mostrar Deus a Sua ira (ou seja, Sua justiça vindicativa) e dar a conhecer o Seu poder, suportou com muita paciência os vasos de ira, maduros para a perdição, com o objetivo de mostrar a riqueza da Sua glória nos vasos de misericórdia que Ele preparou para a glória...'. E acrescenta: 'Quem O culpará ou que mérito há no homem para que possa acusá-Lo?'. Paulo parece deixar claro que toda a reprovação depende exclusivamente da vontade livre de Deus, que tem o poder de fazer — sem cometer injustiça com ninguém —, a partir de uma mesma massa, alguns vasos honrosos por Sua predestinação e outros vasos para usos desprezíveis por Sua reprovação, assim como o oleiro pode fazer, a partir de uma mesma massa de barro, uns vasos para usos honrosos e outros para usos desprezíveis. Além disso, segundo Paulo, a causa da reprovação seria fazer brilhar para sempre a justiça divina nos réprobos, da mesma forma que a misericórdia divina resplandecerá nos predestinados. Portanto, a reprovação não ocorre por causa dos maus méritos previstos, mas depende apenas da vontade livre de Deus.
A analogia do oleiro (Romanos 9:19-23) enfatiza a autoridade absoluta de Deus: 'vasos de ira' (réprobos) e 'vasos de misericórdia' (eleitos) existem para manifestar Sua justiça e graça.

4. Para compreender essa questão, é importante saber que, em relação a cada um dos réprobos adultos, podemos distinguir — de acordo com nossa maneira de entender — um triplo ato da vontade divina.
O 'triplo ato da vontade divina' na reprovação envolve: 1) Permissão do pecado, 2) Julgamento justo, 3) Uso soberano para fins maiores, sem contradizer a justiça divina.

Primeiro: Deus permite que os pecados aconteçam, o que leva à exclusão do réprobo da bem-aventurança e ao seu sofrimento eterno. Como resultado, esses pecados são realmente permitidos e ocorrem.
O termo 'réprobo' refere-se àqueles que, segundo a doutrina da predestinação, são destinados à condenação eterna. Molina discute aqui a permissão divina do pecado, um tema central no debate entre livre-arbítrio e soberania divina, especialmente na controvérsia entre molinistas e calvinistas no século XVI.

Em segundo lugar, há a vontade de permitir que o pecador persista em seus pecados até o fim de sua vida, ou seja, a decisão de não lhe conceder a graça necessária para que ele se arrependa e abandone o pecado. Como consequência dessa decisão, ocorre o endurecimento do coração do pecador.
O 'endurecimento' do pecador remete à ideia bíblica de que Deus permite que o coração do ímpio se obstine (como no caso de Faraó, em Êxodo). Esse conceito era debatido na teologia protestante, especialmente por João Calvino, que via nisso uma manifestação da reprovação divina.

Terceiro: A vontade de excluir o réprobo do reino dos céus, considerando-o indigno dele, e destiná-lo a sofrimentos eternos por causa dos pecados que, conforme Deus prevê, ele continuará a cometer até o fim de sua vida. A esse ato seguem-se, no tempo, como seus resultados, a própria exclusão do reino dos céus e o destino aos sofrimentos eternos, quando esses eventos ocorrerem.

A exclusão do 'reino dos céus' e os 'tormentos eternos' aludem ao Juízo Final descrito em textos como Mateus 25:31-46. A discussão sobre indignidade reflete a visão católica pós-Trento (1545-1563), que enfatizava a cooperação humana com a graça, em contraste com a predestinação calvinista.

5. Esses três atos têm algo em comum: todos envolvem a ideia de que Deus previu os pecados futuros que seriam cometidos por causa da liberdade humana. Essa previsão é a base a partir da qual esses atos, que têm o réprobo como foco, se desenvolvem, embora de maneiras distintas.
A 'previsão dos pecados futuros' relaciona-se ao conceito molinista de 'ciência média', pelo qual Deus conhece as ações livres humanas em diferentes circunstâncias. Isso era uma resposta ao determinismo protestante e dominicano, articulando soberania divina e liberdade humana.

A permissão de Deus para os pecados pressupõe que Ele prevê que esses pecados serão cometidos devido à liberdade humana, mas não de forma absoluta. Isso ocorre apenas na hipótese de que Deus não os impeça. Permitir os pecados significa, simplesmente, não impedi-los. A permissão divina dos pecados é a decisão de não os impedir, mesmo que Deus tenha o poder de fazê-lo e saiba que eles acontecerão. A razão para essa permissão está no fato de que Deus, embora possa impedir os pecados, escolhe não fazê-lo, como expliquei em outros textos. Da mesma forma, a vontade de Deus de permitir os pecados é a decisão de não os impedir, mesmo que Ele tenha o poder de fazê-lo e saiba que, devido à liberdade humana, esses pecados serão cometidos, a menos que Ele intervenha. Portanto, tanto a permissão dos pecados quanto a vontade de permiti-los dependem da previsão de Deus de que eles ocorrerão por causa da liberdade humana, mas apenas na hipótese de que Ele não os impeça com meios mais eficazes. Como Deus sempre fornece os recursos necessários para evitar o pecado, e como o pecado só existe quando há a possibilidade de evitá-lo, a permissão divina não é a causa da queda do pecador. A culpa está no próprio pecador, que escolhe o pecado, mesmo tendo a capacidade de evitá-lo.

6. A decisão de Deus de endurecer o coração do pecador pressupõe duas coisas: primeiro, que Deus previu que o pecador realmente cairia nos pecados que Ele permite que aconteçam; e segundo, que Deus previu que, mesmo oferecendo certas ajudas ao pecador — com as quais ele poderia se arrepender e se levantar do pecado, se quisesse —, o pecador, por sua própria maldade, não se arrependeria. Assim, a decisão de Deus de não oferecer ajudas maiores ou diferentes — que, segundo Sua previsão, levariam o pecador ao arrependimento — é o que se chama de 'vontade de endurecer'.

Portanto, endurecer significa que Deus, após o pecado, decide não conceder as ajudas que, segundo Ele prevê, levariam o pecador a se arrepender. Assim, Deus não endurece o pecador ao impor algo sobre ele, mas ao não remover a dureza que já existe no coração do pecador. Como está escrito em Romanos 2:5: 'Por causa da tua dureza e do teu coração impenitente, estás acumulando ira para ti mesmo.'
O conceito de 'endurecer' (em latim: induratio) refere-se à doutrina teológica da reprovação divina, onde Deus não intervém para suavizar o coração do pecador. Isso está alinhado com a visão molinista de que a liberdade humana coexiste com a presciência divina. A citação de Romanos 2:5 ilustra a responsabilidade humana na persistência do pecado, enfatizando que o endurecimento é uma consequência da obstinação humana, não uma imposição ativa de Deus.

Aqui, 'endurecer' pode ser entendido de duas maneiras. Primeiro: Quando Deus não concede maiores ou diferentes auxílios, que, segundo Sua previsão, poderiam amolecer e curar o pecador. No entanto, Deus sempre oferece auxílios suficientes para que o pecador possa se amolecer e se converter, se assim desejar. Isso é evidenciado por São Paulo, que diz: 'Ou desprezas as riquezas da sua bondade, paciência e longanimidade, ignorando que a bondade de Deus te conduz ao arrependimento?' Ele então acrescenta: 'Pois, de acordo com a dureza e a impenitência do teu coração...'. Segundo: Quando Deus retira esses auxílios e permite tentações e ocasiões mais graves de pecado, aumentando assim a dureza do coração e dificultando a conversão. Isso geralmente ocorre como um justo castigo por pecados anteriores. Além disso, quando Deus endurece neste segundo sentido, não apenas se diz que Ele endurece e cega os pecadores — o que também ocorre com aqueles endurecidos no primeiro sentido —, mas também se diz que Ele os entrega aos desejos de seus corações, os abandona ou até os despreza, o que representa o pior de todos os castigos que Deus pode impor nesta vida por pecados anteriores.
A distinção entre dois sentidos de 'endurecer' reflete a controvérsia histórica entre molinistas e tomistas sobre a graça eficaz. O primeiro sentido (não conceder auxílios especiais) remete à 'ciência média' de Molina, pela qual Deus conhece as respostas humanas a possíveis graças. O segundo sentido (retirar auxílios) alude a juízos divinos pós-delitos, como em Romanos 1:24-28. A referência a Romanos 2:4-5 conecta-se ao debate protestante sobre a suficiência da graça comum para o arrependimento.

No entanto, Deus nunca endurece, cega, entrega ao capricho do coração, despreza ou abandona alguém de tal forma que não ofereça auxílios. Se o pecador estiver disposto e fizer tudo o que estiver ao seu alcance, ele pode se converter e alcançar a misericórdia de Deus, como demonstramos amplamente em nossos comentários à questão 14, artigo 13 (disp. 10). Isso é exigido tanto pelo caminho para a felicidade eterna quanto pela providência divina, que visa a vida eterna para todos. Isso também foi conquistado por nosso Senhor Jesus Cristo, o redentor universal de todos os homens, para os descendentes de Adão. Uma das leis que Ele estabeleceu, por vontade do Pai, para que os méritos de Sua paixão fossem aplicados aos mortais, foi a seguinte: Aquele que fizer o que está ao seu alcance receberá, pelo menos, os auxílios mínimos necessários para alcançar a justificação e a salvação, como repetimos várias vezes.
O conceito teológico de 'justificação' refere-se ao ato divino de declarar alguém justo, baseado na fé em Cristo, enquanto 'salvação' é a libertação do pecado e sua consequência eterna. Molina argumenta que Deus oferece graça suficiente para todos, alinhando-se com a visão protestante da graça comum.A menção a Jesus como 'redentor universal' reflete a doutrina da expiação geral, contrastando com o calvinismo estrito. A referência à 'vontade do Pai' remete aos debates trinitários do período patrístico.

7. Além disso, a decisão de excluir o pecador do reino dos céus — por considerá-lo indigno — e destiná-lo ao sofrimento eterno implica que Deus, desde antes, previu duas coisas: primeiro, os pecados que essa pessoa cometeria ao longo da vida, devido ao uso de sua liberdade e à sua inclinação para o mal; e segundo, que ela, uma vez endurecida em sua maldade, persistiria nesses pecados até o fim de sua vida, também por causa de sua liberdade e maldade, como já explicamos. Pois, assim como Deus não exclui ninguém do reino dos céus em um momento específico, nem o entrega ao sofrimento eterno, a menos que essa pessoa persista em seus pecados até o fim da vida, da mesma forma, desde a

eternidade, Deus só decidiu punir alguém por causa de seus pecados e da perseverança neles até o fim, conforme Ele previu que aconteceria por meio da liberdade humana.
A discussão sobre exclusão do reino dos céus baseia-se na doutrina da predestinação. Molina, representante do molinismo, defende a 'scientia media' (ciência média) - ideia de que Deus conhece as escolhas livres das criaturas em todas as condições possíveis.A perseverança final mencionada relaciona-se com a controvérsia de perseverança dos santos, tema central nas discussões entre jesuítas e protestantes no século XVI.

Assim, esses três atos da vontade de Deus envolvem a previsão dos pecados que serão cometidos por causa da liberdade humana. Essa liberdade é a base da qual surgem esses atos, que têm o ser humano como foco.

8. Esses três atos diferem entre si e em seus efeitos. A vontade de Deus de permitir os pecados e a própria permissão não ocorrem como punição por algum pecado, mas apenas pela livre vontade de Deus. Desde a eternidade, Deus decidiu permitir o primeiro pecado de Adão ou de qualquer outro adulto e, no tempo certo, permitiu que isso acontecesse. Isso não foi resultado de um pecado anterior nem de uma punição. Embora Deus, em sua presciência, soubesse que uma pessoa justa cairia em pecado por causa de sua liberdade —supondo que não recebesse ajuda ou auxílios maiores—, a permissão para cair em pecado vem da decisão de Deus de não conceder esses auxílios. No entanto, a permissão do pecado, pela recusa divina desses auxílios, acontece antes da queda em pecado, porque a condição necessária para que o pecado ocorra é a ausência desses auxílios. Como Deus não pune alguém antes do pecado ou sem que ele ocorra —como discutido na disputa 1, membro 5—, a permissão do primeiro pecado de Adão ou de qualquer outro homem justo, e a vontade eterna de Deus de permiti-lo, não aconteceram como punição por outro pecado, mas apenas pela livre vontade de Deus. Por outro lado, a permissão de pecados cometidos após a perda da graça geralmente ocorre como punição por pecados anteriores. Por isso, diz-se que um pecado pode ser a punição por um pecado anterior.
A distinção entre permissão divina e causalidade do pecado aborda o problema do mal, debatido desde Agostinho. A referência ao 'primeiro pecado de Adão' remete ao dogma do pecado original estabelecido no Concílio de Cartago (418 d.C.).A ideia de pecado como castigo por pecado anterior reflete a compreensão veterotestamentária de consequências geracionais (Êxodo 20:5), reinterpretada à luz da teologia da graça.

9. Além disso, a vontade de endurecer o pecador e o próprio endurecimento sempre podem ocorrer como punição por um pecado. Na verdade, não dizemos que o pecador se endurece quando peca pela primeira vez e abandona a graça, mas dizemos que, uma vez que ele pecou — se não lhe foram concedidos os auxílios sem os quais ele não se levantaria do pecado por sua própria negligência —, ele se endurece no pecado já cometido. Portanto, ao endurecimento sempre precede um pecado mortal, em razão do qual esse endurecimento pode ser infligido como uma punição justa e, consequentemente, a vontade eterna de Deus de endurecer dessa maneira sempre pode ocorrer como punição por outro pecado. Dessa forma, ao serem retirados cada vez mais auxílios, o faraó se endureceu em seus pecados cada vez mais como punição por seus delitos anteriores; da mesma maneira, como punição por delitos

anteriores, os pecadores costumam se entregar aos caprichos de seu coração, e Deus os abandona e despreza, como São Paulo ensina (Romanos 1, 21) a respeito dos gentios que, após conhecerem Deus, não o glorificam como Deus. Mas eu disse que o endurecimento pode sempre ocorrer como punição por um delito anterior e não que sempre aconteça assim, porque, como Deus concede os auxílios da graça de maneira puramente gratuita, Ele poderia conceder aos pecadores menos auxílios em um momento do que em outro e poderia conceder menos auxílios àqueles que pecam menos do que àqueles que pecam mais, sem agir assim como punição por delitos anteriores, mas apenas em razão do beneplácito de Sua vontade.
O endurecimento do coração como punição por pecados anteriores é ilustrado pelo exemplo do Faraó no Êxodo, cuja obstinação crescente (Êx 7-11) é frequentemente interpretada na teologia como resultado de sua própria rebeldia e da justiça divina. A menção de Romanos 1:21 refere-se à rejeição da revelação natural por parte dos gentios, um tema central na teologia paulina da depravação humana.

10. No entanto, é importante destacar alguns pontos. Primeiro: Quando um pecador, por alguma circunstância, morre logo após cometer um pecado que o leva a abandonar a graça, não afirmamos que ele tenha se endurecido de fato no pecado cometido. Da mesma forma, o apóstolo Paulo não diz que Deus, de modo geral, tem compaixão de todos os pecadores ou que endurece a todos, mas apenas que Ele tem misericórdia de quem Ele quer e endurece a quem Ele quer.
A citação de Romanos 9:18 ('Tem misericórdia de quem quer e endurece a quem quer') reflete o debate sobre soberania divina e livre-arbítrio, especialmente na controvérsia entre agostinianos e semipelagianos durante o período patrístico. Molina, aqui, busca equilibrar a justiça punitiva divina com a responsabilidade humana.

11. Em segundo lugar: Quando o pecado já foi cometido, Deus não apenas não retira sua ajuda, mas também chama o pecador com misericórdia. Se o pecador rejeita esse chamado, devemos dizer que é o próprio pecador quem se endurece, mesmo que Deus o esteja convidando e tentando amolecer seu coração. Não é Deus quem o endurece. No entanto, também poderíamos dizer — embora de forma imprópria — que Deus o endurece no sentido de que não aumenta os auxílios da graça que, segundo sua previsão, fariam o pecador se amolecer e se converter. Nesse sentido, também poderíamos dizer que o pecador mencionado no parágrafo anterior se endurece desde o momento em que comete o pecado até o instante em que a alma deixa o corpo.
O conceito de 'graça preveniente' (auxílios antecedentes) remete à teologia molinista da 'ciência média', onde Deus concede graça suficiente para a conversão, mas respeita a liberdade humana. A distinção entre endurecimento ativo (por Deus) e permissivo (abandono da graça) deriva de debates medievais sobre predestinação.

12. Em terceiro lugar: Pode acontecer que, estando dois homens em pecado mortal e tendo Deus movido um deles com maiores auxílios de graça preveniente do que os concedidos ao outro, devido à liberdade de arbítrio de ambos, aquele que recebeu menores auxílios se levante do pecado, enquanto aquele que foi incitado e convidado com auxílios maiores persista na dureza. Pois é um dogma de fé que cada um tem a capacidade de arbítrio para consentir ou não com Deus, quando Ele nos incita e convida, como definiu o Concílio de Trento (sessão 6, capítulo 5, cânon 4). Demonstração: Os tírios e

sidônios teriam se convertido, se lhes tivessem sido concedidos os auxílios com os quais os habitantes de Corazim e Betsaida não quiseram se converter; isso demonstra de certa forma nossa afirmação.
O Concílio de Trento (1545-1563), no cânone citado, reafirmou a necessidade da cooperação humana com a graça, rejeitando tanto o pelagianismo quanto a doutrina protestante da escravidão total da vontade. A referência a Tiro, Sidom, Corazim e Betsaida (Mateus 11:21-22) exemplifica a teologia molinista: maior graça não garante conversão, pois a resposta depende do livre-arbítrio.

13. Finalmente: Se dois homens estiverem em pecado mortal e, portanto, indignos da ajuda e da graça de Deus, e Ele ajudar um — concedendo-lhe os meios pelos quais, como Ele prevê, ele será iluminado, amolecido e se converterá — e, por essa razão, ter compaixão dele e tirá-lo da miséria do pecado, enquanto ao outro Ele retira os meios — embora sempre deixando meios suficientes para se converter — ou não lhe concede aqueles pelos quais, como Ele prevê, ele alcançaria a salvação — abandonando-o, assim, à sua própria dureza e à miséria do pecado —, isso não se deve aos méritos desses homens, mas à Sua pura vontade livre, porque Deus, sem ser injusto com ninguém, distribui Seus bens como quer, tem compaixão de quem Ele quer e endurece a quem Ele quer.
O parágrafo aborda a doutrina da graça e livre-arbítrio, central no molinismo. Molina defende que a distribuição da graça por Deus não é baseada em méritos humanos, mas em Sua vontade soberana (Romanos 9:18). O contexto histórico remete às controvérsias pós-Reforma entre jesuítas (como Molina) e dominicanos sobre predição divina e liberdade humana.

14. Dessa forma, a decisão de Deus de excluir alguém do reino dos céus e condená-lo ao sofrimento eterno sempre acontece como punição por um pecado que, segundo a previsão divina, essa pessoa continuará cometendo até o fim de sua vida. Da mesma maneira, a exclusão e o abandono, quando ocorrem em um momento específico, são consequências do pecado que o pecador persistirá em cometer até o final de seus dias. Pois, assim como Deus concede a recompensa da vida eterna apenas por causa de méritos anteriores, Ele também aplica o castigo eterno apenas por causa de deméritos anteriores.
A ideia de castigo eterno por méritos negativos alinha-se com a visão católica pós-Concílio de Trento (1545-1563), que rejeitou a justificação somente pela fé. O conceito de 'prêmio' por méritos reflete a doutrina da cooperação humana com a graça, definida em Trento.

15. Depois de explicar esses pontos, chegamos à nossa primeira conclusão: A razão meritória pela qual alguém é reprovado está na própria pessoa reprovada, ou seja, no pecado mortal em que, conforme Deus prevê, essa pessoa morrerá. Esse pecado pode ser o pecado original, o pecado atual ou ambos juntos, como geralmente acontece com os adultos não crentes.
Reprovação' refere-se à doutrina da predestinação para condenação, baseada na presciência divina do pecado final (mortal). 'Pecado original' é a culpa herdada de Adão (Romanos 5:12), enquanto 'infiéis adultos' são não cristãos que, na visão da época, morreriam em pecado atual.

Explicação: A reprovação, embora dependa da vontade divina de permitir o pecado atual do réprobo (pelo qual ele será condenado) ou do pecado do primeiro pai (que resulta no pecado original, excluindo as crianças do reino dos céus), também exige a vontade de Deus de permitir que o pecador persista no

pecado até o fim de sua vida. Se Deus não permitisse esse pecado e não permitisse que o pecador permanecesse nele até o fim, ele não morreria em pecado e, portanto, não seria réprobo. No entanto, a reprovação em si não consiste nesses atos, mas sim no ato da vontade divina de excluir o pecador da vida eterna, considerando-o indigno dela, ou de destiná-lo a tormentos eternos, caso Deus preveja que ele morrerá em pecado atual, como explicamos anteriormente. Assim, essa vontade de punir o pecador surge do pecado no qual, segundo a previsão de Deus, ele morrerá. Portanto, em relação ao efeito da reprovação — ou seja, a exclusão da vida eterna ou o destino aos tormentos eternos —, o próprio réprobo é a causa meritória de sua reprovação.
A distinção entre 'permissão divina do pecado' e 'endurecimento ativo' remete a debates teológicos sobre o mal (teodicéia). O 'primeiro pai' é Adão, cuja queda (Gênesis 3) introduziu o pecado original. A reprovação como ato divino de justiça reflete a influência agostiniana na teologia católica.

16. Nossa conclusão também é defendida por Escoto (In I, dist. 41), Herveo, Cayetano, o Ferrariense (Comentários sobre os 4 livros de Tomás de Aquino contra os gentios, livro 3, cap. 161), Nicolau Grandis (Explicação da Epístola de São Paulo aos Hebreus, cap. 3), John Major (Questões sobre os quatro livros das Sentenças, I, dist. 41, q. 1), Silvestre (Conflatus) e Domingo de Soto (Comentário sobre a Epístola de São Paulo aos Romanos, cap. 9), embora em seus Comentários sobre o quarto livro das Sentenças, Soto expresse algumas dúvidas ao não considerar improvável que a reprovação inclua o ato da vontade divina de permitir o pecado do réprobo e, consequentemente, o efeito da reprovação incluiria a própria permissão. Santo Agostinho também defende essa conclusão nos textos que citamos na disputa 1, seção 8. Por isso, em sua Carta 105 a Sixto, ele diz: 'Buscamos a causa da predestinação e não a encontramos; buscamos a causa da reprovação e sim a encontramos'. No entanto, segundo Santo Agostinho, a causa da reprovação é o pecado original, como já explicamos na seção mencionada. A conclusão que acabamos de apresentar também é apoiada por todos aqueles que afirmam que a causa ou razão da predestinação está no predestinado, assim como por muitos outros. Além disso, o Mestre das Sentenças (I, d. 41), Santo Tomás e todos aqueles que negam que a razão da reprovação esteja no réprobo concordam conosco, se a reprovação for o que dissemos; mas outros — entre os quais estão Santo Tomás e alguns mais — discordam, porque acreditam que a reprovação também inclui a vontade divina de permitir os pecados pelos quais alguém será reprovado e, consequentemente, a permissão desses pecados deveria ser incluída entre os efeitos da reprovação, como explicamos em nossos comentários ao artigo 3. Mas os demais sustentam que, antes de qualquer predestinação e mesmo antes de considerar os méritos bons ou maus dos homens, Deus escolhe alguns para conceder-lhes a vida eterna e rejeita todos os outros, para que neles resplandeça sua justiça vindicativa; segundo eles, nesse ato de rejeição residiria a reprovação. Mas já explicamos claramente — em nossos comentários ao artigo 3 — que a reprovação só reside no ato cuja causa meritória, segundo todos, está no réprobo.
Escoto (João Duns Scotus), Herveo (Hervé de Nédellec), Cayetano (Tomás de Vio Cajetan), Ferrariense (Francesco Silvestri), Nicolau Grandis, John Major, Silvestre (Silvestro Mazzolini da Prierio) e Domingo de Soto são teólogos medievais e renascentistas que debateram predestinação e reprovação. A 'reprovação' refere-se à doutrina de que Deus, em sua soberania, rejeita alguns indivíduos da salvação eterna. Santo Agostinho, no século V, argumentava que a causa da reprovação é o pecado original, enquanto teólogos posteriores, como Tomás de Aquino (século XIII), discutiam se a reprovação incluía a permissão divina do pecado.O 'Mestre das Sentenças' é Pedro Lombardo, autor de

um manual teológico do século XII usado nas universidades medievais. A disputa sobre se a razão da reprovação está no próprio réprobo (por seus pecados) ou apenas na vontade divina reflete a controvérsia entre agostinianos e molinistas sobre graça e livre-arbítrio.

17. Segunda conclusão: Se a reprovação envolve não apenas a vontade de Deus de excluir o réprobo da vida eterna —considerando-o indigno dela— e destiná-lo ao sofrimento eterno, mas também a vontade de permitir seus pecados ou os pecados do primeiro pai —pelos quais ele será condenado— e endurecê-lo nesses pecados até o fim de sua vida, então a causa completa da reprovação não está no réprobo. Ele apenas contribui com a condição necessária para que isso aconteça. Sem essa condição, assim como ele não terminaria sua vida em pecado, Deus também não o reprovaria.
A 'reprovação integral' aqui inclui não apenas a exclusão da vida eterna, mas também a permissão divina dos pecados que levam à condenação. Isso alinha-se à visão tomista, onde Deus permite o pecado como parte de seu plano justo, mas a causa última não está no homem, e sim na vontade soberana de Deus.

18. Na primeira parte desta conclusão, concordamos com Santo Tomás. De fato, a vontade de Deus de permitir o primeiro pecado de Adão ou de qualquer pessoa justa — ou seja, de não lhes conceder as graças que, segundo a previsão divina, os impediriam de pecar — não depende dessas pessoas, mas apenas da livre vontade de Deus, como já explicamos. Portanto, se a reprovação inclui a vontade divina de permitir o pecado do réprobo ou o pecado do primeiro pai, pelo qual ele será reprovado, então a causa completa da reprovação não está no réprobo. Assim, considerando esse efeito, a permissão do pecado do primeiro pai ou de qualquer outro pecado, pelo qual o réprobo abandona a graça e se condena, está incluída no efeito completo de sua reprovação, e a causa dessa permissão não está no réprobo.
Santo Tomás de Aquino (século XIII) defendia que a permissão do pecado (como o de Adão) é um ato da vontade divina, não atribuível ao homem. 'Auxílios' referem-se à graça divina que, segundo a teologia medieval, sustenta o livre-arbítrio para evitar o pecado.

19. Demonstração da segunda parte: A vontade de Deus de excluir os réprobos do reino dos céus não depende apenas do fato de que eles —por sua própria liberdade ou pela do primeiro pai— terminem suas vidas mergulhados nos pecados que os tornam merecedores dessa exclusão. A vontade de Deus de permitir tanto o pecado do primeiro pai quanto os pecados dos réprobos também depende de que tanto eles quanto o primeiro pai cometam esses pecados —se não receberem outros auxílios— e que Deus preveja isso. Da mesma forma, a vontade de Deus de endurecer os adultos em seus pecados até o fim de suas vidas depende, por um lado, de que eles pequem por sua própria liberdade e, por outro, de que não alcancem a salvação com os auxílios que Deus decidiu conceder-lhes, e que Ele preveja ambas as coisas, como já explicamos. Portanto, que o primeiro pai ou o próprio réprobo cometam os pecados pelos quais o réprobo será condenado, e que o réprobo adulto não recupere a razão com os auxílios que Deus decidiu conceder-lhe —sendo possível que, devido à liberdade de arbítrio de ambos, nenhuma dessas coisas aconteça—, são condições sem as quais, assim como o réprobo não terminaria sua vida em pecado, Deus também não realizaria esses atos anteriormente e, consequentemente, não ocorreria sua reprovação.

O 'pecado original' (de Adão) é entendido como a condição herdada que inclina a humanidade ao pecado. A discussão sobre o 'endurecimento' (como em Faraó, Êxodo 9:12) reflete debates sobre como Deus usa a liberdade humana para cumprir seus propósitos sem violar o livre-arbítrio.

20. Terceira conclusão: A vontade de Deus de permitir o pecado de Adão e os pecados dos condenados depende de Sua presciência. Por meio dessa presciência, Deus prevê, com base em Sua ciência média (que está entre o livre e o natural), que esses pecados serão cometidos, supondo que Ele decida estabelecer esta ordem de coisas e não conceder outras graças. Da mesma forma, a vontade de Deus de permitir que um adulto persista no pecado até o fim de sua vida depende dessa mesma presciência, pela qual Ele prevê que essa pessoa morrerá em pecado, supondo que Ele decida não conceder outras graças além das que já decidiu dar. No entanto, essas coisas não acontecem porque Deus as previu; pelo contrário, Deus as previu porque elas acontecerão devido à liberdade da vontade humana. Portanto, nos efeitos da vontade divina de permitir os pecados que levaram à condenação dos réprobos e de permitir que os adultos condenados persistam no pecado até o fim de suas vidas, a única certeza que temos é a da presciência divina. Por meio dessa presciência, Deus conhece com certeza absoluta, graças à Sua perfeição ilimitada, algo que em si mesmo é incerto e ambíguo. Assim, a dificuldade de conciliar a liberdade humana com a condenação eterna de Deus é a mesma que conciliar essa liberdade com a presciência eterna de Deus, como já discutimos em relação à predestinação.
O conceito de 'ciência média' refere-se ao conhecimento divino que abrange todas as possibilidades contingentes, ou seja, como as criaturas livres agiriam em qualquer circunstância possível. Molina desenvolveu essa ideia para harmonizar a presciência divina com o livre-arbítrio humano.A discussão sobre 'endurecer o adulto' remete ao conceito bíblico de endurecimento do coração (como em Faraó, em Êxodo), interpretado aqui como consequência da presciência divina sobre a persistência humana no pecado.

21. Com base no que foi dito, fica claro que o decreto da vontade divina — pelo qual, conhecendo antecipadamente tudo o que aconteceria, Deus escolheu desde a eternidade toda a ordem das coisas e os meios que se estendem desde a criação até o fim dos tempos — pode ser entendido de diferentes maneiras em relação a alguém como Judas, o réprobo. Primeiro, no sentido de que Deus o criou com o propósito de levá-lo à felicidade eterna e lhe concedeu os meios necessários para alcançá-la, caso ele não tivesse falhado. Isso pode ser visto como uma providência para conduzi-lo à salvação. Segundo, no sentido de que, prevendo a queda de Judas — que não poderia ser evitada com os meios que Deus decidiu lhe conceder —, Deus não quis dar-lhe outros auxílios que, segundo Sua presciência, teriam impedido sua queda. Isso deve ser entendido como uma permissão divina para sua queda e pecados. Terceiro, no sentido de que, com justiça, Deus decidiu negar a Judas — como castigo por seus pecados, especialmente sua grave traição — os auxílios que, em outras circunstâncias, lhe teria concedido, além de permitir tentações maiores, prevendo que ele não se arrependeria, mas continuaria a pecar e, finalmente, rejeitaria a salvação. Isso deve ser entendido como um endurecimento, cegueira, abandono e desprezo divino. Por fim, no sentido de que, prevendo que Judas terminaria sua vida em pecado, Deus decidiu, com justiça, excluí-lo do reino dos céus por esses pecados e castigá-lo com tormentos eternos. Isso deve ser entendido como um decreto de reprovação.

Judas Iscariotes é citado como exemplo clássico de reprovação na teologia, associado à traição de Cristo (Mateus 26:14-16). A ideia de 'endurecimento' como castigo divino está ligada à teologia paulina (Romanos 9:18).O termo 'providência' indica a ação divina em guiar a criação, enquanto 'reprovação' se refere à exclusão eterna da salvação, baseada na presciência dos pecados não arrependidos.

22. Portanto, sobre os três argumentos que apresentamos, baseados nas palavras de São Paulo em Romanos 9, devemos começar dizendo, de forma geral, que nestas passagens São Paulo fala sobre os réprobos, mas nem sempre em relação ao ato que constitui a razão da reprovação. Em vez disso, ele se refere aos dois primeiros atos da vontade divina que antecedem a reprovação e que — junto com a presciência do uso do livre-arbítrio do homem réprobo — são condições totalmente necessárias para a reprovação, conforme explicamos. Esses atos são: a vontade divina de permitir os pecados pelos quais os réprobos foram reprovados e o ato de endurecer os adultos até o final de suas vidas nos pecados cometidos.
A referência a Romanos IX alude ao debate paulino sobre a soberania divina na eleição (Romanos 9:10-13). A distinção entre 'réprobos' e eleitos era central nas controvérsias entre agostinianos e molinistas durante a Contrarreforma.O 'livre-arbítrio' aqui é defendido na perspectiva molinista, que busca equilibrar a liberdade humana com a onisciência divina, opondo-se ao determinismo calvinista.

23. Em resposta ao primeiro argumento, devemos considerar o que foi explicado na Disputa 1, membro 11 (antes da quinta conclusão). Quando São Paulo fala de Jacó e Esaú, ele está se referindo, por um lado, à Sinagoga e ao seu antepassado Jacó, e, por outro, ao povo descendente de Esaú e ao seu antepassado. O apóstolo quer mostrar que o amor de Deus por Jacó se manifestou ao conceder à Sinagoga e ao seu antepassado tantas e tão grandes ajudas para alcançar a vida eterna. Essas graças permitiram que Jacó e muitos de seus descendentes, que faziam parte da Sinagoga, permanecessem firmes em sua predestinação. Deus previu que, com o auxílio dessas graças, eles alcançariam a vida eterna por meio de sua própria liberdade.
Jacó e Esaú (Gênesis 25) são usados como paradigma da eleição divina na tradição patrística e medieval. Molina reinterpreta isso à luz da 'ciência média', sugerindo que a eleição depende da resposta humana aos auxílios divinos prévistos.A 'predestinação' molinista difere da visão calvinista, pois condiciona a eleição à presciência divina da cooperação humana com a graça, não a um decreto incondicional.

No entanto, em relação ao tema que estamos discutindo, é importante entender que o 'ódio' de Deus por Esaú, mencionado por São Paulo, não significa que Deus o rejeitou completamente. Em vez disso, refere-se à decisão divina de não conceder a Esaú e seus descendentes os mesmos auxílios espirituais que foram dados a Jacó. Quando São Paulo fala de 'ódio', ele está se referindo à permissão de Deus para que Esaú e seus descendentes continuassem em seus pecados, endurecendo-se neles. Isso resultou em consequências justas, como a escravidão de sua descendência e o castigo merecido. No entanto, isso não significa que Deus os excluiu do reino dos céus ou os destinou a punições eternas. A reprovação de Esaú, como já explicamos, não está relacionada a uma condenação eterna, mas à falta de auxílios divinos que poderiam tê-los ajudado a evitar o pecado, se assim o desejassem.

A referência a Esaú e Jacó em Romanos 9:13 (citando Malaquias 1:2-3) está inserida no debate teológico sobre predestinação e reprovação. Paulo usa essa narrativa para enfatizar a soberania divina na eleição, um tema central nas controvérsias entre agostinianos, reformadores e teólogos como Molina durante a Contrarreforma.

Assim como não foi por causa dos bons méritos de Jacó ou da Sinagoga que Deus decidiu conceder-lhes maiores auxílios, pelos quais Jacó e muitos de seus descendentes foram predestinados, também não foi por causa dos maus méritos de Esaú e de seus descendentes que Deus decidiu não lhes dar os mesmos auxílios. Esses auxílios poderiam ter permitido que eles não pecassem ou, se pecassem, que se arrependessem e alcançassem a vida eterna. No entanto, Deus, em sua presciência, sabia que, devido à liberdade e à maldade deles, isso não aconteceria. Portanto, quando São Paulo fala do 'ódio' de Deus por Esaú, devemos entender que ele está dizendo que Deus não quis para Esaú os mesmos bens que quis para seu irmão Jacó. Deus previu que, ao não conceder esses bens a Esaú, ele cairia em pecados, e sua descendência seria justamente escravizada e condenada junto com ele.

Neste ponto, Santo Tomás de Aquino (na Suma Teológica, I, q. 23, art. 3, resp. ad primum) concorda parcialmente conosco ao afirmar que o ódio de Deus significa que Ele não deseja para alguém os bens da salvação que concede a outros. Além disso, nas Escrituras Sagradas, a palavra 'ódio' é frequentemente usada nesse mesmo sentido, ou seja, para indicar que não se deseja para alguém o bem que se deseja para outro que é mais amado. Por exemplo, em Mateus 6:24, Jesus diz: 'Ninguém pode servir a dois senhores, pois odiará um e amará o outro, ou se apegará a um e desprezará o outro'. Aqui, preferir um em detrimento do outro é descrito como odiar e desprezar aquele que não foi escolhido. Em Lucas 14:26, lemos: 'Se alguém vem a mim e não odeia seu pai, sua mãe..., não pode ser meu discípulo'. Isso não significa que devemos odiar nossos pais, o que seria contrário ao mandamento natural e ao quarto mandamento do Decálogo, mas sim que devemos preferir Cristo acima do amor aos nossos pais. Da mesma forma, diz-se que alguém 'odeia sua vida' quando enfrenta perigos por Deus e pela vida eterna, como em João 12:25: '... quem odeia sua vida neste mundo, a guardará para a vida eterna'. Em Êxodo 20:5, lemos: '... castigo os filhos pelas iniquidades dos pais até a terceira e quarta geração daqueles que me odeiam', ou seja, daqueles que, ao pecar, preferiram sua própria vontade à de Deus e, por isso, O desprezaram. Esses exemplos mostram como o termo 'ódio' é usado nas Escrituras para expressar preferência ou rejeição em relação a Deus.
Santo Tomás de Aquino (1225-1274) foi um teólogo medieval cuja 'Summa Theologica' fundamentou grande parte da teologia católica. A citação de Mateus 6:24 e Lucas 14:26 ilustra o uso semântico de 'ódio' nas Escrituras como preferência relativa, não como afeto negativo. O Decálogo (Êxodo 20) e o 'direito natural' mencionado referem-se à lei moral reconhecida na tradição cristã.

24. Em resposta ao segundo argumento, devemos entender que ele apenas mostra que, quando dois pecadores são igualmente indignos da ajuda e misericórdia de Deus, e Deus decide ter compaixão de um deles, Ele já havia planejado desde a eternidade os meios pelos quais esse pecador seria iluminado, tocado e guiado à graça. Esses meios são concedidos no momento certo (pois ter compaixão é o mesmo que oferecer ajuda para que o pecador escape da miséria). Além disso, a misericórdia mencionada por São Paulo pressupõe que o pecador, de quem Deus se compadece, está afundado na miséria do pecado

por sua própria culpa. Por outro lado, endurecer o outro pecador — seja por não conceder os auxílios necessários para que ele se levante do pecado por si mesmo, ou por retirar parte desses auxílios como castigo — não depende da vontade ou esforço humano, mas da vontade de Deus, que tem misericórdia de quem Ele quer e endurece quem Ele quer. A razão para isso, como já explicamos, é simplesmente a livre vontade de Deus, que — sem ser injusto com ninguém — distribui Seus dons como deseja, especialmente quando não há mérito algum, apenas demérito. No entanto, Deus sempre oferece auxílios suficientes para a salvação, caso o pecador queira aceitá-los.
O 'endurecimento' divino (como em Êxodo 9:12 e Romanos 9:18) era um ponto de disputa entre molinistas e tomistas. Molina, aqui, defende que Deus não nega a graça suficiente para salvação, posição alinhada ao Concílio de Trento (1545-1563), que rejeitou a predestinação calvinista.

Portanto, Deus preordenou os meios eficazes para Davi se converter e abandonar, por sua própria vontade, os pecados de adultério e homicídio quando Natã o repreendeu. Ele decidiu iluminar e suavizar o coração de Davi, não porque Davi quisesse ou se esforçasse, mas por causa da misericórdia de Deus. No entanto, abandonar esses pecados e se converter dependeu da vontade de Davi, que poderia ter rejeitado essa ajuda, tornando-a ineficaz, se não quisesse se converter.
Luis de Molina discute a relação entre a preordenação divina e o livre-arbítrio humano, usando o exemplo de Davi (rei de Israel, conhecido por seu adultério com Bate-Seba e o homicídio de Urias). A conversão de Davi após a repreensão do profeta Natã (2Sm 12:1-14) ilustra a teologia molinista: Deus oferece graça eficaz, mas a resposta humana depende da liberdade.O termo 'misericórdia de Deus' refere-se à doutrina da graça divina que atua sem anular a vontade humana, central na controvérsia entre molinistas e tomistas sobre predestinação.

Além disso, o fato de Deus ter determinado para Saul os meios que, como Ele previu, o livre-arbítrio de Saul tornaria ineficazes, porque Deus sabia que, quando Samuel o repreendesse por seu pecado, Saul apenas se justificaria, mas não pediria perdão por orgulho, isso se deveu apenas à livre vontade de Deus. Ele, ao negar a Saul maiores ou diferentes ajudas, sem ser injusto, pôde endurecer o coração de Saul, deixando-o entregue à sua própria dureza.
Saul, primeiro rei de Israel, é contrastado com Davi. Sua recusa em se arrepender (1Sm 15:10-23) exemplifica o 'endurecimento' como consequência do uso persistente do livre-arbítrio contra Deus. Molina argumenta que Deus não nega graça suficiente, mas permite que a rebeldia humana siga seu curso.O conceito de 'endurecê-lo' (Rm 9:18) aqui é interpretado como permissão divina (não causalidade direta), alinhado à visão de Agostinho sobre a justiça de Deus ao 'abandonar' os que persistem no pecado.

Portanto, as palavras de São Paulo não se referem a um ato de reprovação, mas apenas ao endurecimento do coração. Assim, não se pode concluir delas que a reprovação não aconteça por causa dos pecados que Deus já sabia que os réprobos cometeriam. Além disso, o que se acrescenta — ou seja, que Deus levantou o faraó para mostrar nele o seu poder, realizando milagres para libertar os filhos de Israel e fazer com que o seu nome fosse conhecido em toda a terra — significa apenas que Deus decidiu criar o faraó com esses propósitos. Ele sabia que o faraó agiria por sua própria vontade e se afastaria do propósito da felicidade eterna para o qual foi criado. Mesmo assim, Deus permitiu os

pecados do faraó e o endureceu com justiça, para cumprir seus propósitos. Como Santo Agostinho diz (Enchiridion, cap. 100), Deus é tão bom que não permitiria o mal se não pudesse transformá-lo em bem por meio de sua onipotência.
Molina cita Santo Agostinho (Enchiridion, cap. 100), obra do século V que aborda a permissão do mal pela onipotência divina. O exemplo do Faraó (Êx 9:16) é usado para mostrar como Deus usa até a rebeldia humana para seus propósitos (teodiceia).A expressão 'vasos de ira' (Rm 9:22) refere-se à doutrina paulina da reprovação, reinterpretada por Molina: a predestinação não é arbitrária, mas leva em conta os pecados previstos (presciência média).

25. Para responder ao terceiro argumento, devemos considerar o que São Paulo pressupõe, conforme já explicamos no argumento anterior. Primeiro, ele pressupõe que tanto o pecador endurecido quanto aquele de quem Deus se compadece caíram em pecado por sua própria liberdade e vontade. Além disso, Deus não nega a nenhum deles a ajuda suficiente para recuperar a razão e se converter. Isso é claramente visto na história do faraó, como explicamos em nossos comentários sobre a questão 14, artigo 13 (disputa 10), e também pode ser deduzido de Romanos 9:22, onde se diz que Deus 'suportou com muita paciência os vasos de ira, preparados para a perdição'. Ou seja, Ele esperou pacientemente que eles se arrependessem, o que não faria se não estivesse ao alcance deles e se Ele não estivesse disposto a conceder-lhes a ajuda necessária. Segundo, São Paulo pressupõe que, para alguns pecadores que caíram por sua própria vontade, Deus misericordiosamente concede a ajuda que, segundo Sua previsão, os levará à conversão. Para outros, porém, Ele não concede essa ajuda, e isso é chamado de 'endurecimento'. Isso levanta a questão apresentada no argumento, que só é questionada de forma irreverente por aqueles que desconfiam de Deus e de Sua bondade. No entanto, como foi Deus quem ordenou tudo dessa maneira, isso deve ser justo em todos os aspectos, mesmo que nossa mente não consiga compreender plenamente.
Molina referencia sua própria disputa teológica (questão 14, artigo 13) sobre a graça suficiente. A 'longanimidade' divina (Rm 9:22) implica que Deus oferece a todos meios para conversão, rejeitando o calvinismo da dupla predestinação.O termo 'vasos de ira' é explicado como pecadores que, apesar de receberem auxílio suficiente, escolhem endurecer-se – doutrina que busca harmonizar a soberania divina com a responsabilidade humana.

A pergunta que eles levantam no argumento é esta: Se Deus não deseja, para aquele a quem Ele endurece, os meios pelos quais, segundo Sua previsão, essa pessoa se converteria, mas sim outros meios pelos quais ela realmente não se converterá e será endurecida, por que então Deus se queixa? Afinal, quem pode resistir à Sua vontade?

Sobre essa questão, o apóstolo Paulo responde, primeiro, repreendendo a presunção e o orgulho de alguém que ousa questionar Deus dessa forma, examinando Seus planos e decisões, que são perfeitamente justos. Ele diz: 'Oh, homem! Quem és tu para questionar Deus? Será que o vaso pode dizer ao oleiro: Por que me fizeste assim? Ou será que o oleiro não tem o direito de fazer, com o mesmo barro, um vaso para fins nobres e outro para fins comuns?' É como se ele dissesse: Se um oleiro pode, sem cometer injustiça ou ser criticado, fazer de um mesmo barro um vaso para fins nobres e outro para fins comuns, com muito mais razão Deus pode — já que os pecadores se tornaram vis por

sua própria culpa e liberdade, mais do que o barro — transformar um deles em um vaso para fins nobres, concedendo-lhe a graça pela qual, como Ele prevê, alcançará a salvação. E Ele também pode permitir que o outro se torne um vaso para fins comuns, como ele mesmo escolheu ser, não concedendo-lhe a graça que, como Ele prevê, o amoleceria, permitindo que ele permaneça endurecido.'
O trecho faz referência à analogia do oleiro e do vaso, presente em Romanos 9:20-21, que ilustra a soberania divina sobre a criação. Esta metáfora era usada por Paulo para combater questionamentos humanos sobre a justiça de Deus na eleição, tema central nas discussões sobre predestinação no período da Reforma Protestante. O conceito de 'vasos para usos honrosos/vis' reflete a doutrina da graça eficaz, onde Deus direciona seres humanos (criados com livre-arbítrio) conforme Seus propósitos, sem violar sua liberdade.

Por fim, São Paulo esclarece essa questão ao destacar a misericórdia, a justiça e a bondade de Deus. Ele afirma: Se Deus, visando o melhor propósito — ou seja, demonstrar Sua justiça nos corações endurecidos e nos ímpios, bem como as riquezas de Sua glória nos vasos de misericórdia que Ele preparou para a glória — suportou com grande paciência, esperando e convidando ao arrependimento, disposto a ajudar e constantemente oferecendo auxílio suficiente para alcançar a salvação, mesmo aos vasos de ira preparados para a destruição (ou, em outras palavras, destinados à destruição por sua própria escolha e liberdade), então, por que você reclama e se opõe a Deus? Em vez disso, deveria admirar Sua misericórdia, bondade e sabedoria, que também se estendem aos ímpios e aos reprovados?
Os termos 'vasos de misericórdia' e 'vasos de ira' (Romanos 9:22-23) remetem à doutrina da dupla predestinação, debatida intensamente entre agostinianos, tomistas e molinistas. Molina, como defensor do molinismo, enfatiza aqui que a reprovação ocorre pelo mérito humano (não por decreto divino), harmonizando presciência divina com liberdade humana. A menção à 'longanimidade' divina conecta-se à teologia paulina da paciência de Deus (2 Pedro 3:9), crucial nas controvérsias sobre justificação no século XVI.

26. Antes de continuar, é importante destacar alguns pontos.

Primeiro: O propósito de Deus ao permitir e tolerar os pecados daqueles que não são escolhidos não foi apenas demonstrar Sua justiça neles, mas também revelar a riqueza de Sua glória nos vasos de misericórdia que Ele preparou para a glória, como o apóstolo Paulo ensina claramente. Suas palavras não podem ser interpretadas de outra maneira. Afinal, se Deus não tivesse permitido os pecados dos ímpios, não teríamos a morte de Cristo e a redenção da humanidade, nem as lutas e vitórias dos justos, e especialmente as coroas dos mártires. Por isso, Deus também permitiu e tolerou os pecados dos não eleitos, para manifestar nos eleitos as múltiplas riquezas de Sua glória e misericórdia, além de outros propósitos que explicamos em nossos comentários ao artigo 3 e em outros lugares, pelos quais Ele também os permitiu e tolerou.
O termo 'vasos de misericórdia' e 'réprobos' refere-se à doutrina da predestinação, debatida na teologia protestante e católica. Molina, como defensor do molinismo, enfatiza a sinergia entre a graça divina e o livre arbítrio humano, contrastando com visões calvinistas de predestinação incondicional.

27. Segundo: O exemplo e a comparação com o oleiro não devem ser entendidos como se Deus, assim como o oleiro faz vasos de barro para usos comuns, fizesse alguns homens vasos para usos comuns, ou seja, vasos de ira destinados à destruição eterna. Esses vasos são os pecadores que vivem em pecado mortal, tornando-se objetos da ira de Deus e merecedores da morte eterna. No entanto, Deus não transforma os homens em pecadores nem em vasos de ira. Eles mesmos, por sua própria liberdade, se tornam vasos de ira. Ainda assim, enquanto vivem, têm a oportunidade de se purificar e se tornarem vasos para usos nobres e santos, com a ajuda de Deus, que nunca falta a ninguém. Os vasos mencionados por São Paulo nesta passagem são os mesmos de que ele fala em 2 Timóteo 2:20-21: 'Numa casa grande há vasos de ouro e prata, mas também de madeira e barro; alguns para usos honrosos, outros para usos comuns. Quem se purificar dessas coisas será um vaso de honra, santificado, útil ao Senhor e preparado para toda boa obra.'
A analogia do oleiro (Romanos 9:21) era usada para discutir a soberania divina. Molina reinterpreta isso, afirmando que os 'vasos de ira' são resultado da liberdade humana, não de uma decretação divina prévia. O termo 'Igreja militante' refere-se aos cristãos na Terra, em contraste com a 'Igreja triunfante' (os santos no céu).

Portanto, tanto o estado dos vasos de ira quanto o estado dos vasos de santificação são duplos. O primeiro estado é o deste mundo, onde qualquer um dos vasos pode mudar. Um vaso de honra e santificação pode se tornar um vaso de ira e perdição, e vice-versa, como São Paulo ensina claramente em 2 Timóteo 2:21. Ele não nega isso na passagem que estamos comentando, mas, pelo contrário, afirma isso mesmo quando diz: '... suportou com grande paciência...'. O segundo estado é o do mundo futuro, onde não pode haver mudança alguma. Mas, como em 2 Timóteo 2:20, São Paulo está falando da grande casa de Deus — seja referindo-se apenas à Igreja militante, seja referindo-se às duas Igrejas —, ele declara que os vasos de ira podem ser purificados e tornarem-se vasos para usos honrosos. No entanto, na passagem que estamos comentando, São Paulo declara — a respeito do faraó e dos outros réprobos que, uma vez endurecidos, se condenaram a uma perdição eterna — que, enquanto peregrinaram por esta vida, Deus os suportou com grande paciência, na esperança de que se convertessem em vasos de misericórdia, embora no final não tenham querido.
A menção ao Faraó remete ao Êxodo e à discussão de Paulo sobre o endurecimento do coração (Romanos 9:17). Molina argumenta que a 'longanimidade' divina permite a conversão até o fim da vida, refutando a ideia de reprovação irrevogável.

Portanto, o exemplo que São Paulo usa na passagem que estamos discutindo e a comparação entre o oleiro e Deus podem ser resumidos assim: Assim como o oleiro — sem ser injusto ou merecer crítica — tem o direito de fazer, a partir da mesma massa de barro, um vaso para fins nobres e outro para fins comuns, da mesma forma, com ainda mais razão — já que os pecadores, por seus próprios pecados, se tornaram mais indignos do que o barro — Deus tem o direito — sem ser injusto ou agir de forma inadequada — de transformar um deles em um vaso para fins nobres, concedendo-lhe a graça pela qual, como Ele prevê, ele se converterá e será santificado, enquanto permite que o outro continue sendo um vaso para fins comuns e destinado à destruição — como ele mesmo se fez —, não concedendo-lhe a graça pela qual, como Deus prevê, ele se converteria, embora ainda ofereça e deixe à disposição os meios pelos quais, se ele quiser, poderá se converter e se tornar um vaso de misericórdia e honra.

Molina combina a soberania divina (Romanos 9:14-18) com a responsabilidade humana, defendendo que Deus oferece 'auxílios' suficientes para a conversão de todos, posição alinhada ao Concílio de Trento (1545-1563) contra a doutrina protestante da graça irresistível.

28. Com base em tudo o que foi dito sobre o assunto, devemos rejeitar a ideia de que São Paulo ensine que a reprovação dependa apenas da vontade livre de Deus, como se os réprobos não fossem responsáveis por seus próprios pecados. Da mesma forma, devemos negar que São Paulo afirme que a única razão para a reprovação seja a demonstração da justiça punitiva de Deus. Como já explicamos, segundo São Paulo, a causa meritória da reprovação são os pecados previstos, nos quais Deus suporta os réprobos com grande paciência. Além disso, São Paulo também não afirma que a única razão final para Deus permitir os pecados dos réprobos e endurecer seus corações seja apenas a manifestação de Sua justiça. Pelo contrário, essa permissão e endurecimento também servem para revelar as riquezas da glória e da infinita misericórdia de Deus para com os vasos de misericórdia. Há ainda outras razões dentro da causa final integral que levam Deus a permitir esses pecados e endurecer os réprobos, como já mencionamos.
O parágrafo aborda a doutrina da reprovação, conceito teológico que trata da decisão divina de não conceder a salvação a certos indivíduos. Molina, representando a perspectiva jesuíta, enfatiza a relação entre a presciência divina dos pecados humanos ('pecados previstos') e a justiça divina, contrastando com visões calvinistas de predestinação incondicional. A 'justiça vindicativa' refere-se ao aspecto punitivo da justiça de Deus, enquanto 'vasos de misericórdia' alude a Romanos 9:22-23, conceito central nos debates sobre eleição na Reforma Protestante.

29. Sobre a passagem de Eclesiastes 7:14: 'Contempla a obra de Deus, pois quem poderá endireitar o que Ele torceu?', devemos entender que os 'torcidos' mencionados aqui não se referem a todos os réprobos, mas apenas àqueles que, como já explicamos, devido a muitos e graves pecados, se entregaram aos desejos de seu coração, e Deus os abandonou, retirando grande parte de Sua ajuda e permitindo que fossem tentados. É extremamente difícil que alguém que caiu em um abismo de males se converta, especialmente por meio de conselhos ou sugestões de outros. Por isso, o texto questiona se alguém pode endireitar o que Deus torceu. Além disso, quando algo só acontece com grande dificuldade, ou quase nunca, dizemos que é moralmente impossível. Mesmo que Deus retire muitos auxílios como castigo por pecados anteriores, se Ele prevê que alguém se converterá fazendo tudo o que está ao seu alcance com a ajuda dos conselhos recebidos, não podemos dizer que Deus o tenha 'torcido'. Portanto, o fato de Deus permitir que alguém seja 'torcido' não elimina a liberdade do réprobo de se converter e alcançar a vida eterna, se assim desejar. Louvado seja Deus.

# Extensão

## O Molinismo e a Bíblia (parte 1), de Kirk R. MacGregor

*Texto introdutório (Alta Linguagem): Neste artigo, pertencente ao livro M*olinist theological and philosophical ventures*, Kirk R. MacGregor, autor de nosso futuro lançamento* Luís de Molina: vida e teologia do fundador do conhecimento médio*, trata de combater uma das afirmações mais recorrentes dos antimolinistas, em especial a de que as doutrinas de Molina são compostas por inovações que não são sustentáveis por nenhuma teologia escriturística, ou seja, não passaria de uma invenção humana para conciliar o Livre Arbítrio e a Soberania de Deus. Neste texto é dada uma resposta contundente, exegética, quanto ao uso da filosofia no procedimento teológico e também sua aplicação em diversas situações apontadas pela Escritura.*

## O Molinismo e a Bíblia

Kirk R. MacGregor

## Parte um

Uma crítica frequente ao molinismo alega que este seria um construto filosófico humano que não decorre logicamente das Escrituras, mas uma imposição sobre a Bíblia visando preservar, a todo custo, a liberdade humana libertária. Nos dois primeiros capítulos [este é o primeiro], meu objetivo é refutar essa crítica. Para isso, primeiro abordo a relação adequada entre filosofia e teologia. Isso implica responder às seguintes perguntas: Todos os construtos filosóficos são meramente criações humanas, ou pelo menos alguns deles são descobertas humanas de verdades fundamentadas ontologicamente na mente de Deus? Se for o último caso, como distinguir entre os dois tipos? Podemos usar a filosofia legitimamente na interpretação bíblica? Admitindo que construtos filosóficos não podem ser legitimamente sobrepostos às Escrituras, seria lícito recorrer a eles quando parecem pertinentes ao texto bíblico?

Após responder a tais questões, examino e analiso os dados bíblicos sobre soberania divina, liberdade humana, predestinação, graça e vontade salvífica de Deus. Sustentarei que, para cada *locus* doutrinário, as afirmações das Escrituras devem ser consideradas em seu sentido literal, sem subordinar um *locus* a outro ou diluir qualquer *locus* em termos de outro. Creio que um modelo sólido de autoridade bíblica exige isso. Ao destacar que nenhuma das afirmações bíblicas está logicamente em contradição com as demais, proponho que amar a Deus com toda nossa mente nos impele a usar o raciocínio abdutivo (ou inferência para a melhor explicação) para sintetizar tais afirmações. Argumentarei que a estrutura molinista é o resultado lógico desse tipo de raciocínio.

# A relação apropriada entre teologia e filosofia

A teologia é, como Tomás de Aquino destacou, a rainha das ciências.[1] Ela é a disciplina mais avançada do estudo, pois é o estudo de Deus, o Ser maior que se pode conceber. Portanto, seria de se esperar que a teologia, quando praticada corretamente, fosse bastante complexa. No entanto, muitas pessoas desejam uma teologia simplista. Como amigos muçulmanos e Testemunhas de Jeová já me disseram, um dos atrativos de sua teologia unitarista é sua simplicidade: Deus é um único ser e uma única pessoa. Até uma criança, comentam eles, consegue entender isso. Nunca deixo de me admirar como muçulmanos e Testemunhas de Jeová veem essa simplicidade como algo positivo ou como um sinal de que sua teologia é verdadeira. Pelo contrário, vejo isso como um sinal claro de que sua teologia é falsa. Deixe-me ilustrar com um exemplo. Suponha que meu filho do quarto ano diga que a aritmética é o nível mais alto da matemática, pois até ele consegue fazer cálculos aritméticos. Eu responderia que a aritmética é um nível extremamente básico da matemática, que precisa ser dominado antes que ele possa avançar para níveis mais complexos, como geometria, álgebra e trigonometria—os quais, por sua vez, precisam ser dominados antes que ele possa estudar cálculos avançados, e assim por diante. Da mesma forma, uma teologia que até uma criança consegue entender inevitavelmente falhará em compreender a realidade de quem é o Ser Supremo.

Em consonância com a analogia do cálculo, fazer teologia com excelência pressupõe que o teólogo tenha dominado ciências menores que constituem pré-requisitos para o empreendimento teológico. Tomás de Aquino argumentou, corretamente em meu juízo, que a maior dessas ciências preliminares é a filosofia. A filosofia, etimologicamente, é o amor (*philo*-) à sabedoria (*sophia*). Amar algo implica buscá-lo. Podemos, portanto, definir a filosofia como o amor e a busca pela sabedoria. Os dados bíblicos sobre a sabedoria são abundantes. A Bíblia distingue dois tipos de sabedoria: a sabedoria genuína, chamada de “sabedoria do alto” (Tg 3:17); e a sabedoria falsa, denominada “sabedoria deste mundo” (1Cor 1:20), “sabedoria humana” (1Cor 2:13) e “sabedoria terrena” (2Cor 1:12). As Escrituras deixam claro que a sabedoria genuína está ontologicamente fundamentada em Deus e, portanto, nos vem dEle. Como exclamou Daniel: “Bendito seja o nome de Deus para sempre, pois a sabedoria e o poder lhe pertencem. Ele muda os tempos e as estações, remove reis e estabelece reis; dá sabedoria aos sábios e entendimento aos inteligentes” (Dn 2:20-21). Jó expressa o mesmo sentimento: “Com Deus estão a sabedoria e a força; a Ele pertencem o conselho e o entendimento” (Jó 12:13). Deus afirma que “pôs a sabedoria no íntimo” e “deu entendimento à mente” (Jó 38:36; cf. 1Rs 3:28; 4:29; 5:12; 10:24; 2Cr 9:3; 9:23; Ed 7:25; Ef 1:8-9,17; Tg 1:5).

A raiz divina da sabedoria recebe sua expressão poética clássica no oitavo capítulo do livro de Provérbios. Ali, a sabedoria proclama:

> O Senhor me possuiu no princípio de seus caminhos, desde então, e antes de suas obras. Desde a eternidade fui ungida, desde o princípio, antes do começo da terra. Quando ainda não havia abismos, fui gerada, quando ainda não havia fontes carregadas de águas. Antes que os montes se houvessem assentado, antes dos outeiros, eu fui gerada. Ainda ele não tinha feito a terra, nem os campos, nem o princípio do pó do mundo. Quando ele preparava os céus, aí estava eu, quando traçava o horizonte sobre a

> face do abismo; Quando firmava as nuvens acima, quando fortificava as fontes do abismo, Quando fixava ao mar o seu termo, para que as águas não traspassassem o seu mando, quando compunha os fundamentos da terra. Então eu estava com ele, e era seu arquiteto; era cada dia as suas delícias, alegrando-me perante ele em todo o tempo; Regozijando-me no seu mundo habitável e enchendo-me de prazer com os filhos dos homens. (Provérbios 8:22-31).

Já que é evidente que Deus nunca careceu de sabedoria, a exclamação poética de que Ele criou a sabedoria "no início de sua obra" e como "a primeira de suas ações desde seus feitos mais antigos" significa, literalmente, que a sabedoria existe eternamente em Deus e talvez seja eternamente gerada pela mente divina. Portanto, Deus é "admiravelmente sábio" (Is 28:29), e o Espírito do Senhor é "o Espírito de sabedoria e de entendimento" (Is 11:2). Em sua explanação sobre os dons espirituais, Paulo declarou: "A um é dada, mediante o Espírito, a palavra da sabedoria; e a outro, a palavra do conhecimento, segundo o mesmo Espírito" (1Cor 12:8). Por sua sabedoria, Deus criou o universo, incluindo a terra e todas as suas criaturas (Sl 104:24; Pv 3:19; Jr 10:12; 51:15). O Novo Testamento identifica explicitamente Jesus Cristo como a "sabedoria de Deus" (1Cor 1:24, 30), "no qual estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento" (Cl 2:4). O Evangelho de João iguala famosamente o Cristo pré-encarnado ao Logos—a sabedoria divina e o princípio racional supremo que ordena o universo—, por meio do qual "todas as coisas vieram a existir" (Jo 1:1-2, 10, 14; cf. Cl 1:16). Como demonstram seus ensinos e ações, Jesus é a personificação da sabedoria genuína (Mt 11:19; 23:34; Mc 6:2; Lc 2:40; 7:35; 11:49).

A Escritura exorta os seres humanos a adquirirem sabedorias enquanto tal e alerta aos perigos de negligenciar a sabedoria (Prov 1:20–33; 3:21; 4:10–11; 5:1; 7:4; 8:1–21; 9:13-18). A sabedoria é pré-requisito para temer e conhecer a Deus:

> Filho meu, se aceitares as minhas palavras, e esconderes contigo os meus mandamentos, Para fazeres o teu ouvido atento à sabedoria; e inclinares o teu coração ao entendimento; Se clamares por conhecimento, e por inteligência alçares a tua voz, Se como a prata a buscares e como a tesouros escondidos a procurares, Então entenderás o temor do Senhor, e acharás o conhecimento de Deus. Porque o Senhor dá a sabedoria; da sua boca é que vem o conhecimento e o entendimento (Provérbios 2:1-6).

Portanto, a Bíblia nos ordena a dedicarmo-nos à tarefa da filosofia, isto é, ao amor e à busca pela sabedoria: "Adquire sabedoria, adquire inteligência; não te esqueças das palavras da minha boca, nem delas te apartes. Não abandones a sabedoria, e ela te guardará; *ama-a*, e ela te protegerá. O princípio da sabedoria é este: Adquire sabedoria; sim, com tudo o que possuis, adquire inteligência. Estima-a, e ela te exaltará; se a abraçares, ela te honrará" (Pv 4:5-8, grifo meu; cf. Pv 7:4). Da mesma forma, a sabedoria personificada declara: 'Amo os que me amam, e os que me buscam diligentemente me encontrarão' (Pv 8:17). A sabedoria clama: 'Vós, simples, vinde cá! [...] Vinde, comei do meu pão e bebei do vinho que misturei. Deixai a insensatez, e vivei, e andai pelo caminho do entendimento' (Pv 9:4-6). Salomão observou: 'Quão melhor é adquirir a sabedoria do que o ouro! E adquirir o entendimento é preferível à prata. [...] A sabedoria é fonte de vida para quem a possui, mas a insensatez é o castigo dos tolos' (Pv 16:16,22; cf. Pv 23:33).

Da discussão anterior, conclui-se que as construções da sabedoria em si e, portanto, as construções de uma filosofia praticada adequadamente estão ontologicamente fundamentadas na mente divina, não sendo criadas por humanos. Na medida em que os humanos conhecem essas construções, eles descobriram o que está eternamente presente em Deus. Além disso, como a sabedoria é um pré-requisito para conhecer a Deus, a filosofia praticada adequadamente é um pré-requisito para fazer teologia. Por isso, Paulo descreveu seu próprio projeto teológico da seguinte forma: “É ele [Cristo] que nós proclamamos, advertindo a cada um e ensinando a cada um em toda a sabedoria, a fim de que apresentemos todo homem perfeito em Cristo” (Cl 1:28; cf. Cl 3:16). Assim, a teologia realizada com o auxílio da filosofia é necessária para a maturidade cristã. Como Paulo afirmou em outro lugar: “Entretanto, entre os maduros, nós falamos sabedoria, não a sabedoria desta era, nem a dos poderosos desta era, que se reduzem a nada. Mas falamos a sabedoria de Deus, oculta no mistério, a qual Deus preordenou antes dos séculos para a nossa glória” (1Co 2:6-7). De fato, é responsabilidade da igreja “[dar] a conhecer [...] a multiforme sabedoria de Deus [...] aos principados e potestades nos lugares celestiais” (Ef 3:10). Certamente, a Bíblia não reconhece uma teologia “livre de filosofia”, pois estudar Deus separado de uma condição necessária para conhecê-lo — o amor e a busca pela sabedoria — é uma contradição em termos.[2]

Ao mesmo tempo, a Bíblia nos adverte contra o amor e a busca por uma sabedoria falsa, que Paulo descreveu como a “sabedoria desta era” e dos “poderosos desta era” (1Co 2:6). Tiago resumiu essa sabedoria como invejosa e egoísta em sua natureza: “Mas, se tendes amargo ciúme e sentimento faccioso em vosso coração, não vos glorieis nem mintais contra a verdade. Essa não é a sabedoria que vem do alto; antes, é terrena, animal e diabólica. Porque onde há ciúme e sentimento faccioso, aí há confusão e toda obra má” (Tg 3:14-16). Paulo denunciou com razão o amor e a busca por essa sabedoria falsa como “filosofia vã e enganosa, que se fundamenta nas tradições humanas e nos princípios elementares espirituais deste mundo, e não em Cristo”, e exortou que não sejamos levados cativos por ela (Cl 2:8 NVI).[3] Paulo ressaltou a superioridade da sabedoria de Deus, exemplificada na crucificação de Jesus, sobre a sabedoria do mundo nestas palavras:

> “Onde está o sábio? Onde está o escriba? Onde está o questionador desta era? Porventura, não tornou Deus louca a sabedoria do mundo? Visto como, na sabedoria de Deus, o mundo não o conheceu por sua própria sabedoria, aprouve a Deus salvar os que creem pela loucura da pregação. Pois os judeus pedem sinais, e os gregos buscam sabedoria; mas nós pregamos a Cristo crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os gentios, mas para os que foram chamados, tanto judeus como gregos, Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Porque a loucura de Deus é mais sábia do que os homens; e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens” (1Co 1:20-25; cf. 1Co 2:1, 4-5; 3:19).

A Escritura consistentemente associa a filosofia vã e enganosa ao orgulho. Ezequiel, assim, repreendeu o rei de Tiro: “Elevou-se o teu coração por causa da tua formosura, corrompeste a tua sabedoria por causa do teu resplendor” (Ez 28:17). Em resposta ao jargão de alguns coríntios — “todos temos conhecimento” — Paulo replicou: “O conhecimento [*gnōsis*] ensoberbece, mas o amor edifica. Se alguém pensa que sabe alguma coisa, com efeito, ainda não sabe como convém saber. Mas, se alguém ama a Deus, esse é conhecido por ele” (1Co 8:1-3 NVI). O termo para “conhecimento” nesta passagem é *gnōsis*, o mesmo usado nos documentos de Nag Hammadi para se referir a um

conhecimento secreto e esotérico, possuído apenas pela suposta elite espiritual. Paulo prosseguiu exortando os cristãos a refutarem argumentos baseados nesse tipo de conhecimento que se opõem a Deus: “Destruímos argumentos e toda pretensão que se levanta contra o conhecimento de Deus, e levamos cativo todo pensamento para que ele obedeça a Cristo” (2Co 10:4-5).

Suspeito que haja inúmeras diferenças entre construtos filosóficos genuínos e construtos filosóficos humanos. No entanto, focarei naquelas que emergem dos dados das Escrituras e são relevantes para nossos propósitos. Os construtos filosóficos genuínos fazem pelo menos uma das quatro coisas abaixo:

Primeiro, alguns construtos genuínos cultivam o fruto do Espírito naqueles que os apreciam. O que Tiago disse sobre a sabedoria do alto aplica-se igualmente a alguns desses construtos: eles são “primeiramente puros, depois pacíficos, moderados, tratáveis, cheios de misericórdia e de bons frutos, imparciais e sem hipocrisia” (Tg 1:17).

Segundo, como o livro de Provérbios destaca, alguns construtos genuínos promovem o conhecimento e o temor de Deus. Nessa linha, Paulo indicou que a criação do universo e a lei moral universal apontam para a existência de Deus (Rm 1:20; 2:14-16). De fato, argumentos cosmológicos e axiológicos têm se mostrado inestimáveis para convencer outros sobre a realidade divina.

Terceiro, alguns construtos genuínos iluminam e magnificam o ser, a natureza, o caráter ou o plano de Deus. Por isso, Paulo orou para que Deus concedesse aos efésios “um espírito de sabedoria e de revelação no pleno conhecimento dele, iluminados os olhos do vosso coração, para saberdes qual é a esperança do seu chamamento, qual a riqueza da glória da sua herança nos santos e qual a suprema grandeza do seu poder para com os que cremos” (Ef 1:17-19).

Quarto, alguns conceitos filosóficos genuínos esclarecem o texto das Escrituras, como visto no uso do conceito de Logos no Evangelho de João para expandir o relato da criação em Gênesis 1 (Jo 1:1-14).

Os construtos filosóficos humanos agem contrariamente a uma dessas quatro coisas. Em vez do fruto do Espírito, alguns desses construtos cultivam orgulho, arrogância, “inveja”, “sentimento faccioso”, “confusão” e “toda obra má” naqueles que os apreciam (Tg 3:14,16). Segundo, como Paulo observou, alguns construtos filosóficos humanos opõem-se ao conhecimento e ao temor de Deus (2Co 10:4-5). Isaías descreveu o resultado final de tais construtos entre os babilônios: “Confiaste na tua maldade e disseste: ‘Ninguém me vê!’ A tua sabedoria e o teu conhecimento foram os que te perverteram, e disseste no teu coração: ‘Eu sou, e fora de mim não há outra’” (Is 47:10). Terceiro, alguns construtos filosóficos humanos obscurecem e buscam diminuir o ser, a natureza, o caráter ou o plano de Deus. Essa crítica aplica-se aos conceitos filosóficos inventados pelos oponentes de Jó para culpá-lo por seus sofrimentos. Quarto, alguns construtos filosóficos humanos embaralham o texto das Escrituras, como testemunhado no século passado pelo programa de Rudolf Bultmann, que usou o naturalismo científico somado ao existencialismo de Martin Heidegger para alegadamente “desmitologizar” o texto bíblico.[4]

Ao diferenciarmos esses dois tipos de construtos filosóficos, cabe-nos utilizar construtos filosóficos genuínos na interpretação bíblica. Jesus nos chamou a amar a Deus “de todo o

entendimento” (Mc 12:30). Isso inclui usar verdades aprendidas em outras disciplinas em nossa interpretação das Escrituras. Pois toda verdade é verdade de Deus, e cada disciplina acadêmica é um raio de luz emanado da única fonte divina. Esse procedimento é incontroverso em relação à arqueologia. Quando arqueólogos descobriram que o termo *kataluma* se referia ao quarto de hóspedes de uma casa palestina, e não a uma estalagem, o Comitê de Tradução da NVI revisou Lucas 2:7 para: “Ela o envolveu em panos e o colocou numa manjedoura, porque não havia lugar para eles na sala de hóspedes” (NVI 2011); a NVI 1984 traduzia a segunda parte como “porque não havia lugar para eles na estalagem”. Da mesma forma, creio que Deus espera que usemos a filosofia genuína na interpretação bíblica, especialmente quando seus construtos abordam diretamente questões levantadas pelo texto.

Por exemplo, várias passagens das Escrituras indicam que Deus não pode praticar o mal (Sl 5:4; Pv 15:26; Hb 1:13; Tg 1:13; 1Jo 1:5; 3Jo 11). No entanto, outras passagens afirmam que Deus enviou espíritos maus a pessoas (Jz 9:23; 1Sm 16:14-15), trouxe mal sobre nações (1Rs 14:10; 2Rs 21:12; Jr 4:6; 11:17; 16:10; 21:10; 24:9; 31:28; 39:16; Mq 2:3), endureceu o coração de Faraó (Êx 4:21; 7:3; 14:4; Rm 9:17-18) e enviará um grande engano aos malfeitores nos últimos dias (2Ts 2:11-12). Parto do pressuposto de que as Escrituras não se contradizem. Logo, conclui-se que deve haver mais de um modo para Deus fazer ou causar algo. Nesse ponto, devemos usar a filosofia como serva da teologia e perguntar: A filosofia inclui diferentes sentidos de “fazer” ou “causar” que esclarecem os dados bíblicos? Veremos adiante que sim — e que tais distinções amplificam as Escrituras e permitem que os crentes sustentem consistentemente a onibenevolência de Deus.[5] Com esse método em mente, voltamo-nos agora às informações bíblicas sobre soberania divina, liberdade humana, predestinação, graça e vontade salvífica de Deus.

## Dados da Escritura Acerca da Soberania Divina

O profeta Daniel exclamou a respeito de Deus: “O seu reino é um reino eterno, e o seu domínio (*sholtān*)[6] perdura de geração em geração” (Dn 4:3; cf. Dn 4:34). O termo *sholtān* refere-se à soberania divina no sentido de “domínio” ou “reino”.[7] Da mesma forma, Daniel ensinou que “o Altíssimo tem domínio (*shalliyt*) sobre o reino dos mortais; ele o dá a quem quer e até ao mais humilde dos homens o estabelece sobre ele” (Dn 4:17; cf. Dn 4:25, 32; 5:21). Após sofrer como um louco excluído, Nabucodonosor só seria restaurado ao trono “quando reconheceres que o Céu domina (*shalliyt*)” (Dn 4:26). O termo *shalliyt* denota a soberania de Deus em termos de “possuir” ou “exercer domínio”, “ter autoridade” e “governar”.[8]

A maioria das traduções do Antigo Testamento hebraico às vezes (se não sempre) verte o termo *’adōnāy* (ou *’ādôn*) como “Soberano” quando associado ao nome divino Yahweh. Por exemplo, o Salmo 8:1 é comumente traduzido: “Ó Senhor [*Yahweh*], nosso Soberano [’adōnāy], como é majestoso o teu nome em toda a terra” (cf. Sl 8:9; Is 1:24; 3:1; 10:16; 10:33; 19:4; 51:22). O termo *’adōnāy* (ou *’ādôn*) abrange significados como “senhor”, “mestre”, “superintendente de assuntos”, “rei”, “proprietário”, “governador” e “Senhor de toda a terra”.[9]

O Novo Testamento também afirma a soberania de Deus. 1 Timóteo 6:15 descreve Deus como “o bem-aventurado e único Soberano [*dynastēs*], o Rei dos reis e Senhor dos senhores”. *Dynastēs* conota “alguém em posição de autoridade para comandar outros”, “governante”.[10] Após sua prisão pelo

Sinédrio, os primeiros cristãos oraram ao “Senhor Soberano [*despotēs*], que fizeste o céu, a terra, o mar e tudo o que neles há” (At 4:24). Em Apocalipse, as almas dos mártires clamam a Deus sob o altar: “Senhor Soberano [*despotēs*], santo e verdadeiro, até quando tardarás a julgar e vingar o nosso sangue dos que habitam sobre a terra?” (Ap 6:10).

O termo *despotēs* carrega dois matizes possíveis:

“Aquele que detém poder absoluto sobre outro”, “mestre”.[11]

“Aquele que possui e/ou controla atividades de escravos, servos ou súditos, com implicação de jurisdição absoluta e, em alguns casos, arbitrária”, “proprietário”.[12]

A partir dos exemplos bíblicos acima dos termos para “soberano” e “soberania”, desenvolvemos uma concepção robusta da soberania divina, que pode ser resumida da seguinte forma: Deus possui e exerce domínio sobre um reino que abrange toda a realidade criada. Como Senhor e Rei, Ele governa toda a realidade criada, possuindo e exercendo autoridade sobre ela. Portanto, Deus supervisiona e dirige toda a criação. Ele detém poder e autoridade absolutos sobre a ordem criada, tendo o direito de comandar seres criados para cumprir Sua vontade. Inclusive, Deus pode controlar as atividades dos seres criados. Esse último ponto levanta duas questões:

Até que ponto Deus controla as atividades dos seres criados?

Se Ele as controla, de que modo o faz?

Quanto à primeira pergunta, as Escrituras afirmam que Deus exerce controle absoluto sobre as atividades dos seres criados — incluindo aquelas consideradas aleatórias, casuais ou sem necessidade causal. Salomão observou sobre decisões tomadas por sorteio: “A sorte se lança no regaço, mas do Senhor procede toda decisão” (Pv 16:33). O mesmo vale para decisões de governantes: “O coração do rei é como correnteza de água nas mãos do Senhor; ele o inclina para onde quer” (Pv 21:1; cf. Ed 1:1; 6:22). Jeremias atribuiu a Deus controle total sobre os mortais, incapazes de guiar a si mesmos: “Eu sei, Senhor, que não cabe ao homem determinar o seu caminho, nem ao que caminha o dirigir os seus passos” (Jr 10:23; cf. Pv 20:24). Jó descreveu o controle divino sobre a duração da vida humana: “Os seus dias estão determinados, e o número dos seus meses está contigo; tu lhe traçaste limites que ele não pode ultrapassar” (Jó 14:5). Paulo, por sua vez, destacou o controle de Deus sobre o onde e o quando da existência humana: “De um só fez toda a raça humana para habitar sobre toda a face da terra, havendo fixado os tempos previamente estabelecidos e os limites da sua habitação; para que buscassem a Deus, se, porventura [*ara*], tateando em busca dele, o pudessem encontrar” (At 17:26-27). Aqui, *ara* “é usado em contextos de tentativa, incerteza, contingência ou situações não resolvidas”.[13] Assim, o “tatear” e o “encontrar” a Deus são eventos sem necessidade causal.

A Bíblia também descreve certos atos como aleatórios, como no caso do ferimento de Acabe por uma flecha: “Mas alguém entesou o arco e, atirando ao acaso [*letummō*], feriu o rei de Israel entre as couraças” (1Rs 22:34, minha tradução; cf. 2Cr 18:33; Pv 26:10).[14] Jesus reconheceu a possibilidade de eventos casuais em sua parábola do Bom Samaritano: “Casualmente, descia um sacerdote por aquele mesmo caminho; e, vendo-o, passou de largo” (Lc 10:31).[15]

Interessantemente, o texto bíblico não vê contradição entre Deus ter controle absoluto sobre algo e esse algo ocorrer de forma aleatória, casual ou sem necessidade causal. O texto não afirma — como muitos teólogos reformados defendem — que, por Deus ter controle absoluto, nada acontece ao acaso. Nos exemplos citados, a Escritura declara ambos: Deus tem controle absoluto, e o evento ocorre aleatoriamente!

Isso nos leva à segunda pergunta: Deus às vezes controla as coisas de tal forma que Seu controle não elimina sua contingência. Veremos que esse conceito é especialmente reforçado ao analisarmos a próxima categoria de passagens bíblicas.

## Dados da Escritura Acerca da Liberdade Humana

A Bíblia indica que os seres humanos, mesmo após os eventos de Gênesis 3, possuem o que os filósofos chamam de livre-arbítrio libertário, ou seja, a liberdade de, em pelo menos algumas circunstâncias, escolher entre alternativas diversas.[16]

> "O que hoje lhes ordeno *não é difícil nem está fora do seu alcance*. Não está nos céus, para que vocês tenham que perguntar: 'Quem subirá aos céus para consegui-lo e proclamá-lo a nós, a fim de que lhe obedeçamos?' Nem está além do mar, para que vocês tenham que perguntar: 'Quem atravessará o mar para consegui-lo e proclamá-lo a nós, a fim de que lhe obedeçamos?' Pois a palavra está muito perto de vocês; está em sua boca e em seu coração, *para que a cumpram*. Vejam que hoje coloco diante de vocês vida e prosperidade, morte e destruição. Pois hoje lhes ordeno que amem o Senhor, o seu Deus, andem em seus caminhos e guardem os seus mandamentos, decretos e ordenanças; então vocês viverão e se multiplicarão, e o Senhor, o seu Deus, os abençoará na terra em que vocês estão entrando para dela tomar posse. Mas se o seu coração se desviar e vocês não forem obedientes, e se deixarem levar, prostrando-se diante de outros deuses para adorá-los, eu lhes declaro hoje que vocês certamente serão destruídos. Vocês não viverão muito tempo na terra da qual tomarão posse do outro lado do Jordão. Hoje invoco os céus e a terra como testemunhas contra vocês de que coloquei diante de vocês vida e morte, bênção e maldição. Escolham a vida, para que vocês e os seus filhos vivam" (Dt 30:11-19 NVI, ênfase adicionada).

Entre os eruditos da Bíblia Hebraica, a tradução das palavras em itálico não é disputada. Elas descartam a sugestão de Martinho Lutero e João Calvino de que Moisés estava dizendo aos israelitas o que deveriam fazer, mas não tinham capacidade para cumprir — a fim de revelar a profundidade de sua pecaminosidade.[17] As palavras em itálico explicitamente revelam que os israelitas tinham a capacidade de escolher amar a Deus plenamente e seguir a Torá: fazer isso "não era difícil demais" para eles, e o mandamento estava em sua boca e coração justamente para que "pudessem obedecê-lo". Essa capacidade se estende à questão da salvação (escolher amar ou não a Deus com todo o ser) e não se limita a questões cotidianas. Sabemos, por Deuteronômio e Josué, que muitos desses israelitas não

eram regenerados. No entanto, a passagem não responde à origem dessa capacidade — tema que discutiremos adiante, na seção sobre a graça.

Em sua discussão sobre a tentação, Paulo afirmou que os crentes cristãos possuem liberdade libertária: "Não sobreveio a vocês tentação que não fosse humana; mas Deus é fiel e não permitirá que vocês sejam tentados além do que podem suportar. Pelo contrário, juntamente com a tentação, ele proverá livramento, *para que a possam resistir*" (1Co 10:13 NVI, ênfase adicionada). A tradução das palavras em itálico é incontroversa entre os estudiosos do Novo Testamento — o verbo traduzido como "podem" é *dunasthai*, que também pode ser vertido como "são capazes de". Assim, o crente, em meio à tentação, tem a capacidade de seguir o caminho de escape oferecido por Deus ou ceder à tentação.[18]

Essas duas passagens mostram que, tanto para o não crente quanto para o crente, quando Deus ordena algo a alguém, aplica-se o princípio lógico e jurídico conhecido: o dever implica o poder. Moisés apresentou aos israelitas duas opções reais ao declarar: "Vejam que hoje estou colocando diante de vocês a bênção e a maldição: a bênção, se vocês obedecerem aos mandamentos do Senhor, o seu Deus, que hoje lhes ordeno; a maldição, se não obedecerem aos mandamentos do Senhor, o seu Deus, e se afastarem do caminho que hoje lhes ordeno, para seguir outros deuses que vocês não conheceram" (Dt 11:26-28).

Da mesma forma, a declaração divina de repúdio à condenação dos ímpios e o consequente apelo aos israelitas — para que se arrependessem de seus pecados e encontrassem salvação, mesmo em sua infidelidade — foram sinceros:

"Porventura tenho eu prazer na morte do ímpio? — diz o Senhor Deus. Não desejo, antes, que ele se converta dos seus caminhos e viva? [...] Convertei-vos e deixai todos os vossos pecados; e a iniquidade não vos servirá de tropeço. Lançai de vós todas as vossas transgressões que cometestes contra mim e criai em vós coração novo e espírito novo. Por que razão morrereis, ó casa de Israel? Pois não tenho prazer na morte de ninguém — diz o Senhor Deus. Convertei-vos, pois, e vivei" (Ez 18:23, 30-32; cf. Ez 33:11; Is 55:1-3, 6-7).

Observe o comando de Deus para que os israelitas "criem em si mesmos um coração novo e um espírito novo" — algo que Ele também promete conceder: "Dar-lhes-ei coração novo e porei espírito novo dentro de vocês; tirarei de vocês o coração de pedra e lhes darei coração de carne. Porei dentro de vocês o meu Espírito e farei que andem nos meus estatutos, guardem os meus juízos e os cumpram" (Ez 36:26-27 NVI). Isso nos leva a questionar: como ambas as declarações divinas podem ser verdadeiras? Embora não endosse a mesma conclusão que ele, ressoo com a pista oferecida por Wayne Grudem: "é possível afirmar que, em certo sentido, os eventos são totalmente (100%) causados por Deus e totalmente (100%) causados pela criatura. Contudo, as causas divina e criatural operam de modos diferentes".[19]

A Bíblia, ao afirmar que Deus controla todas as coisas, simultaneamente ensina que Ele o faz de modo a preservar a liberdade humana.

Essa afirmação ecoa nas palavras de Jesus. Ele apresentou a todas as pessoas duas opções reais ao declarar: "Porque Deus amou o mundo [*kosmos*] de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna. Porque Deus enviou o seu Filho ao

mundo [*kosmos*], não para que julgasse o mundo [kosmos], mas para que o mundo [*kosmos*] fosse salvo por ele" (Jo 3:16-17). Como argumentei em outro lugar: "O Pai ama *ὁ κόσμος* [*ho kosmos*], isto é, o planeta físico e as pessoas nele contidas [...] e não apenas algumas delas. Todas as pessoas recebem a oportunidade de entregar sua lealdade a Jesus e assim alcançar a vida eterna. O Pai não tem desejo de condenar *ὁ κόσμος* [*ho kosmos*], mas deseja que cada pessoa seja salva por meio de Jesus".[20]

Jesus reiterou a escolha entre a vida eterna e a morte eterna no Sermão do Monte:

> "Todo aquele, pois, que ouve estas minhas palavras e as pratica será comparado a um homem prudente que edificou a sua casa sobre a rocha. Caiu a chuva, transbordaram os rios, sopraram os ventos e deram contra aquela casa, que não caiu, porque fora edificada sobre a rocha. E todo aquele que ouve estas minhas palavras e não as pratica será comparado a um homem insensato que edificou a sua casa sobre a areia. Caiu a chuva, transbordaram os rios, sopraram os ventos e deram contra aquela casa, e ela desabou, sendo grande a sua ruína" (Mt 7:24-27).

De modo semelhante, João Batista delineou a decisão que todos os seres humanos enfrentam: "Quem crê no Filho tem a vida eterna; o que, porém, desobedece ao Filho não verá a vida, mas sobre ele permanece a ira de Deus" (Jo 3:36). A oferta universal do evangelho é confirmada pela Grande Comissão, na qual Jesus ordenou a seus apóstolos: "Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações [...] ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado" (Mt 28:19-20).

A natureza bíblica de "o dever implica o poder" indica que todas as pessoas têm a capacidade de obedecer às declarações de Jesus e receber a salvação.

Frequentemente, teólogos reformados contestam essa conclusão com base na ideia de que os humanos não regenerados estão espiritualmente mortos — noção que equiparam à ausência de liberdade libertária.[21] É verdade que Paulo descreveu os não regenerados como "mortos em vossas transgressões e pecados, nos quais outrora andastes" (Ef 2:1-2; cf. Ef 2:5) e "por natureza, filhos da ira, como também os demais" (Ef 2:3). No entanto, não há fundamentos sólidos para igualar morte espiritual à falta de liberdade libertária. Em vez disso, morte espiritual significa separação espiritual de Deus ou ausência de união relacional com Ele:

> "Nas Escrituras, o conceito de morte de um ente não indica sua extinção, mas sua separação da realidade imaterial sem a qual sua existência perde sentido. Assim, a morte humana denota a separação do corpo de sua alma vivificante; da mesma forma, a morte espiritual — a morte de um espírito ou alma finitos — significa a separação desse espírito finito do Espírito Infinito, o Deus Trino, com quem precisa estar unido para não sucumbir à ameaça existencial do absurdo. Portanto, quando Paulo afirma que a humanidade não regenerada está espiritualmente morta ou 'mortos em transgressões e pecados' (Ef 2:1), ele quer dizer que seus espíritos estão alienados do Espírito Divino e, assim, relegados a vidas sem propósito. É por isso que Paulo intercambia frases que denotam morte espiritual com expressões como 'separados de Cristo', 'sem esperança e sem Deus no mundo' (2:12), 'vivendo na inutilidade dos seus pensamentos' (3:17) e 'obscurecidos de entendimento, alheios à vida de Deus' (3:18)".[22]

Pode-se alegar agora que um corpo humano fisicamente separado de uma alma não pode fazer nada; da mesma forma, uma alma espiritualmente separada de Deus também não. No entanto, isso seria ignorar uma diferença crucial entre corpo e alma: um corpo humano é naturalmente mortal, enquanto uma alma humana é naturalmente imortal.[23] A alma, sendo imaterial, é indestrutível após sua criação.[24] Ao contrário do corpo, a alma continua a existir mesmo sem união relacional com Deus.[25]

Esse fato é evidente ao considerarmos que as almas das pessoas não regeneradas funcionam: elas possuem memória, vontade, razão, consciência, pensamentos, crenças, desejos, sensações e identidade própria ao longo do tempo — todas faculdades da alma, não do corpo.[26] Portanto, as almas dos não regenerados não podem ser comparadas a cadáveres em um cemitério.

Como argumentou J. P. Moreland, a liberdade libertária também é uma função da alma. Se os seres humanos fossem reduzidos a seus cérebros e corpos, tudo o que fizessem seria determinado por sua composição genética e pelos estímulos sensoriais.[27] Mas isso é claramente falso: a alma de uma pessoa não regenerada pode resistir aos impulsos do cérebro e agir contrariamente a suas mensagens. Qualquer não regenerado que faz dieta, para de fumar ou supera um transtorno de ansiedade neuropsicológica, como TOC, é prova disso. Seria contrário à evidência, além de arbitrário, afirmar que as almas dos não regenerados possuem todas as faculdades das almas regeneradas, exceto a liberdade libertária.

## Reflexões Filosóficas sobre a Soberania Divina e a Liberdade Humana

Diante do livre-arbítrio libertário humano, a filosofia esclarece como Deus pode controlar todas as coisas sem remover essa liberdade e a contingência em geral? Sim, de fato: o controle pode ser alcançado por meio de atualização forte ou atualização fraca. Atualização forte significa causar algo diretamente. Nesse caso, o atualizador é moralmente responsável pelo efeito. Atualização fraca significa causar algo indiretamente, criando circunstâncias em que uma terceira parte causa algo diretamente.[28] Se as ações da terceira parte não são intencionadas pelo atualizador (mesmo que previsíveis) e se o atualizador cria as circunstâncias por um bom motivo contrário às ações da terceira parte, então o atualizador não é moralmente responsável pelo efeito causado por ela.[29] Porém, se as ações da terceira parte são intencionadas pelo atualizador, este compartilha responsabilidade moral pelo efeito.

Ilustro com um exemplo: imagine um professor que anuncia à turma que ficará em seu escritório durante a prova, com o bom propósito de permitir que os alunos assumam responsabilidade pelo Código de Integridade Acadêmica e demonstrem honestidade sem fiscalização. No entanto, o professor conhece tão bem seus alunos que sabe que um deles fraudaria a prova se não houvesse fiscal. Como expliquei em outro lugar: “O aluno é, obviamente, moralmente responsável pela cola, o professor não tem responsabilidade moral por ela. O professor, no entanto, causou fracamente a cola ao colocar o aluno em circunstâncias nas quais, apesar das intenções contrárias do professor, o aluno escolheu livremente colar.”.[30]

Da mesma forma, Deus pode criar circunstâncias diversas com o bom propósito (entre outros) de permitir a liberdade humana, desejando que os humanos sempre a usem para o bem e evitem o pecado. Porém, a Escritura ensina que Deus possui presciência de condicionais hipotéticas (isto é, "se tal coisa ocorresse, então tal outra aconteceria"). Assim, Deus pré-conhece, para qualquer pessoa e conjunto de circunstâncias possíveis, como ela responderia se estivesse nessa situação (como evidenciado em 1Sm 23:9-13; Jr 38:17-18; Mt 11:20-24; Lc 10:13-15; Jo 15:22-24; 18:36; 1Co 2:8).[31] Portanto, Deus sabe de antemão os pecados que as pessoas cometeriam se colocadas em certas circunstâncias — pecados que são efeitos colaterais indesejados de sua criação. Nesse caso, os humanos têm responsabilidade moral exclusiva por seus pecados, e Deus é isentado de qualquer responsabilidade. Deus "não aflige nem entristece de bom grado a ninguém" (Lm 3:33)

Deus tem responsabilidade moral parcial pelas boas ações humanas e responsabilidade total pelas ações que atualiza diretamente. Como o Ser perfeitamente bom, Deus só atualiza diretamente o que é bom. Consequentemente, Ele é total ou parcialmente responsável por todo o bem no mundo e não é responsável por nenhum mal. Mesmo assim, Deus controla todas as coisas, seja por atualização forte ou fraca. Isso explica passagens como: "Do homem são as preparações do coração, mas a resposta da língua é do Senhor" (Pv 16:1), ou "O coração do homem traça o seu caminho, mas o Senhor lhe dirige os passos" (Pv 16:9). Ao colocar os humanos em circunstâncias — sabendo de antemão as palavras e ações que escolheriam livremente —, Deus controla os eventos por atualização fraca, e os humanos os controlam por atualização forte. Surge então a pergunta: como Deus responde ao mal quando ele ocorre como efeito colateral indesejado?

Em Sua onisciência e onibenevolência, Deus responde a cada mal trazendo dele um bem para aqueles que O amam, avançando assim Sua vontade. Como testemunha a Escritura: "Sabemos que todas as coisas cooperam para o bem daqueles que amam a Deus, daqueles que são chamados segundo o seu propósito" (Rm 8:28, minha tradução). Igualmente, "nele [Cristo] fomos também feitos herança, predestinados segundo o propósito daquele que faz todas as coisas conforme o conselho da sua vontade" (Ef 1:11 NVI). Note-se que Deus não é um consequencialista, agindo sob o princípio de que os fins justificam os meios. Deus não intenta nenhum mal — jamais — muito menos para que dele resulte um bem.[32] Tanto Romanos 8:28 quanto Efésios 1:11:

> são descrições *a posteriori*, não *a priori*, da operação de Deus sobre 'todas as coisas'; ou seja, partem da existência prévia de 'todas as coisas' e simplesmente descrevem o que Deus então faz com elas: trabalhá-las para o bem dos crentes e para o propósito de Sua vontade. Esses textos não afirmam que Deus realiza, ordena ou planeja todas as coisas para cumprir o bem dos crentes ou Sua vontade. Em vez disso, retratam Deus confrontado com eventos já ocorridos [...] muitos dos quais [...] são contrários e alheios à Sua vontade, assegurando-nos de que Ele usa Seu poder e sabedoria para transformar até esses eventos em benefício nosso e, finalmente, de Sua glória.[33]

Além disso, Deus não precisa do mal para produzir bem algum. Se algum mal não ocorresse, Ele traria o mesmo bem ou um bem maior aos que O amam, por meios inteiramente justos.[34] No entanto, diante de um mal ocorrido como efeito colateral indesejado de circunstâncias divinamente criadas, Deus pode usá-lo para o bem ou simplesmente não agir. Obviamente, é moralmente melhor fazer o

primeiro. Deus, portanto, é o cumpridor máximo do princípio bíblico: “Não te deixes vencer pelo mal, mas vence o mal com o bem” (Rm 12:21).

Dois exemplos clássicos ilustram esse ponto, que é a marca da providência divina: O caso de José: Seus irmãos cometeram males terríveis — capturá-lo (Gn 37:23-24), vendê-lo como escravo (Gn 37:25-28) e enganar Jacó, fazendo-o crer que José fora morto por um animal (Gn 37:31-33). A esposa de Potifar acusou José falsamente de estupro (Gn 39:14-18), levando-o à prisão (Gn 39:20). Após José interpretar o sonho do copeiro (Gn 40:9-15, 20-21), este esqueceu-se de mencioná-lo a Faraó (Gn 40:23). Deus não quis nenhum desses atos; a responsabilidade é inteiramente dos agentes humanos. Esses eventos foram atualizados fracamente, não fortemente, por Deus. Contudo, em Sua infinita sabedoria, Ele usou esses males para salvar vidas no Antigo Oriente. Como José declarou: “Vós, na verdade, intentastes o mal contra mim; porém Deus o tornou em bem, para fazer [...] conservar a vida de um povo numeroso” (Gn 50:20).[35]

A crucificação de Jesus: O Sinédrio conspirou para matá-Lo (Jo 11:47-53); Judas O traiu por trinta moedas (Mt 26:14-16; 26:47-49; Mc 14:10-11, 43-46; Lc 22:3-6, 47-48; Jo 18:2-3); o Sinédrio O condenou falsamente por blasfêmia e O entregou a Pilatos como rebelde (Mt 26:65-66; 27:1-2; Mc 14:63-65; 15:1; Lc 22:71–23:2; Jo 18:28-32); e Pilatos O sentenciou à morte para preservar seu poder (Jo 19:12-16), embora soubesse que Jesus não era violento (Jo 18:33-38). Cada ato foi um pecado atroz que Deus não quis. Jesus orou: “Pai, perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem” (Lc 23:34). Mesmo assim, Deus usou a crucificação para reconciliar o mundo consigo (2Co 5:18-21). Ao atualizar fracamente esses eventos e fortemente a ressurreição, Pedro declarou: “Este homem [Jesus] [...] foi entregue pelo determinado desígnio e presciência de Deus; e vocês O mataram, crucificando-O por mãos de injustos. Mas Deus O ressuscitou, rompendo os laços da morte” (At 2:23-24; cf. At 4:27-28). Tudo isso ocorreu conforme a presciência de Deus (que conhecia as escolhas nas circunstâncias) e Seu plano (que inclui tudo o que Ele atualiza forte ou fracamente).[36]

## Conclusão da Parte Um

Ao iluminar as Escrituras com a luz da genuína filosofia, explica-se como Deus pode controlar decisões humanas livres e outros eventos contingentes: Ele os atualiza fracamente, não fortemente. Em outras palavras, Deus cria as circunstâncias em que decisões livres e eventos contingentes ocorrem, conhecendo previamente — antes de criar tais circunstâncias — quais seriam essas decisões e eventos. Deus cria cada conjunto de circunstâncias com um bom propósito, nunca com a intenção de que o mal ocorra. Contudo, se o mal — não intencionado por Deus — acontece, Ele demonstra Sua habilidade brilhante e sabedoria ao usá-lo para avançar Sua boa vontade (sem precisar do mal para isso) e para o bem dos crentes.

Quando a Escritura afirma que Deus causa coisas boas, Ele o faz por atualização forte ou fraca. Se Deus realiza o bem diretamente — como criar o universo, abrir o Mar Vermelho, encarnar-se como Jesus de Nazaré, perdoar pecados, etc. —, então Ele atualiza fortemente o bem. Se humanos realizam o bem diretamente em circunstâncias criadas por Deus, Ele atualiza fracamente o bem.

Quando a Escritura afirma que Deus causa coisas más — como enviar espíritos maus a pessoas, trazer mal sobre nações, endurecer o coração de Faraó e enviar um grande engano aos malfeitores nos últimos dias —, Deus o faz por atualização fraca. Deus enviou espíritos maus no sentido de criar circunstâncias para fins bons, nas quais esses espíritos afligiram pessoas como consequências não intencionais, mas pré-conhecidas. O mesmo vale para Deus trazer mal sobre as nações. Deus endureceu o coração de Faraó ao criar circunstâncias para fins bons, nas quais Faraó endureceu livremente seu próprio coração — um efeito colateral indesejado que Deus já conhecia. Deus enviará um grande engano aos malfeitores dos últimos dias ao criar circunstâncias para fins bons, nas quais Ele pré-sabe que, tragicamente, eles crerão nesse engano.

E quando esses males ocorrem, Deus não os "deixa parados", mas os vence ao extrair deles o bem de forma engenhosa.

# Parte Dois

Tendo visto como a distinção entre **atualização forte** (*strong actualization*) e **atualização fraca** (*weak actualization*) nos permite reconciliar os dados bíblicos acerca da soberania divina e da liberdade humana, voltamo-nos agora para os dados bíblicos sobre **predestinação**, **graça** e a **vontade salvífica universal de Deus**. Continuaremos a utilizar a filosofia como serva da teologia, valendo-nos de seus esclarecimentos sempre que os dados bíblicos levantarem questões que permanecem sem resposta. Ao final deste capítulo, veremos como a estrutura molinista emerge logicamente desse procedimento.

## Dados Bíblicos sobre a Predestinação

É inegavelmente verdadeiro que as Escrituras afirmam o fato de que algumas pessoas são **predestinadas para a salvação**. Três exemplos representativos bastam.

Paulo escreveu:

> "Porque Deus [o Pai] nos escolheu nele [Cristo] antes da criação do mundo, para sermos santos e irrepreensíveis diante dele. Em amor nos predestinou para sermos adotados como filhos, por meio de Jesus Cristo, conforme o beneplácito de sua vontade" (Ef 1:4–5; cf. também 2Ts 2:13; 2Ts 2:14).

Lucas afirma, a respeito daqueles que ouviram a pregação do evangelho:

> "Quando os gentios ouviram isso, alegraram-se e glorificavam a palavra do Senhor; e creram todos os que haviam sido destinados para a vida eterna" (At 13:48).

Finalmente, Jesus declarou:

> "Todas as coisas me foram entregues por meu Pai; ninguém conhece o Filho senão o Pai, e ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar" (Mt 11:27; cf. também Lc 10:22).

Entretanto, o texto mais famoso sobre a predestinação é **Romanos 9**. Existem dois paradigmas concorrentes que reivindicam ser a lente interpretativa correta para esse capítulo.

O primeiro é o **paradigma judaico intertextual**, segundo o qual Paulo, ao citar as Escrituras Hebraicas, emprega a **metalepse**, isto é, uma alusão "a um texto anterior de modo que evoca ressonâncias desse texto para além das citações explícitas", com o objetivo de demonstrar que Deus escolheu soberanamente fundamentar a participação na comunidade da aliança na **fé**, incluindo assim os gentios que creem em Jesus, em vez de fundamentá-la nas obras da Lei e na descendência de Abraão, o que exclui os judeus que não creem em Cristo.

O segundo é o **paradigma agostiniano-calvinista**, segundo o qual Paulo pretende ensinar a **predestinação soberana de indivíduos específicos**, seja para a salvação eterna, seja para a condenação eterna, utilizando apenas as passagens das Escrituras Hebraicas que ele cita explicitamente.

Como historiador, estou convencido pelo paradigma judaico intertextual. Consequentemente, duvido que Romanos 9 trate realmente da predestinação individual. Entretanto, **para fins de argumentação**, assumirei a exatidão do paradigma agostiniano-calvinista — pressuposto que, aliás, também foi adotado por **Luis de Molina**.

A primeira passagem em Romanos que menciona a predestinação é Romanos 8:29–30:

> "Porque aos que de antemão conheceu, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho, a fim de que ele seja o primogênito entre muitos irmãos. E aos que predestinou, também chamou; aos que chamou, também justificou; e aos que justificou, também glorificou."

Observe que essa passagem coloca a **predestinação** como logicamente posterior à **presciência** (*foreknowledge*). O substantivo grego é *prognōsis* e o verbo *proginōskō*, cujo significado literal é **"conhecer de antemão"**.

A abertura da Primeira Epístola de Pedro faz a mesma afirmação:

> "Aos eleitos... escolhidos segundo a presciência de Deus Pai" (1Pe 1:1–2).

Esse conhecimento pode ser entendido de duas maneiras:

1. como conhecimento prévio de fatos (*facts simpliciter*); ou
2. como um conhecimento relacional prévio, conforme sugerido pelo verbo hebraico **yāda**ʿ ("conhecer").

Entretanto, um conhecimento relacional prévio de uma pessoa implica necessariamente um conhecimento prévio dos fatos acerca dela.

Como observa o autor:

> "Se Deus possuía um conhecimento relacional prévio das pessoas que predestinaria antes mesmo de elas existirem, esse conhecimento relacional seria, tecnicamente, das suas essências individuais, existentes como ideias na mente divina. E um conhecimento relacional pleno da essência individual de alguém incluiria conhecer tudo o que essa essência individual, se viesse a existir, faria livremente em qualquer conjunto de circunstâncias."

Todavia, Romanos 9 — segundo o paradigma agostiniano-calvinista — sustenta que a predestinação **não se baseia** em qualquer conhecimento prévio das obras humanas nem mesmo da fé.

Referindo-se à escolha de Jacó em lugar de Esaú, Paulo escreve:

> "Antes que os gêmeos nascessem ou tivessem praticado qualquer bem ou mal — para que o propósito de Deus quanto à eleição prevalecesse, não por obras, mas por aquele que chama — foi dito a Rebeca: 'O mais velho servirá ao mais novo.' Como está escrito: 'Amei Jacó, porém rejeitei Esaú.' Que diremos, pois? Há injustiça da parte de Deus? De modo nenhum! Pois ele diz a Moisés: 'Terei misericórdia de quem eu tiver misericórdia e me compadecerei de quem eu me compadecer.' Assim, isso não depende da vontade nem do esforço humano, mas de Deus, que usa de misericórdia. Pois a Escritura diz ao Faraó: 'Eu o levantei precisamente para mostrar em você o meu poder e para que o meu nome seja proclamado em toda a terra.' Portanto, Deus tem misericórdia de quem quer e endurece a quem quer." (Rm 9:11–18)

Reunindo Romanos 8:29–30 (bem como 1 Pedro 1:1–2) com Romanos 9:11–18, chegamos à conclusão de que a predestinação está **em conformidade com** a presciência, embora **não esteja fundamentada** em um conhecimento prévio das obras daqueles escolhidos para a salvação (os eleitos) nem daqueles destinados à condenação (os réprobos).

Paulo insiste ainda que essa situação **não é injusta**.

Em apoio a essa afirmação, recordemos a observação feita anteriormente de que Deus endurece o coração das pessoas criando circunstâncias destinadas a fins bons, nas quais essas próprias pessoas endurecem livremente os seus corações como efeitos colaterais indesejados por Deus, mas conhecidos antecipadamente por Ele. Posteriormente veremos como a análise filosófica lança luz sobre essa questão.

Paulo então antecipa uma possível objeção:

> "Você, porém, me dirá: 'Então por que Deus ainda nos culpa? Pois quem pode resistir à sua vontade?'" (Rm 9:19).

Essa pergunta pressupõe — de maneira ilegítima, como vimos anteriormente — que a vontade de Deus seja irresistível, o que eliminaria a liberdade humana.

Paulo responde de duas maneiras.

Primeiro, faz uma pergunta retórica:

> "Quem é você, ó homem, para discutir com Deus?" (Rm 9:20).

É evidente que contestar Deus é agir **contra** a vontade de Deus.

Paulo reforça esse ponto citando Isaías:

> "Acaso o objeto formado dirá àquele que o formou: 'Por que me fizeste assim?'" (Rm 9:20).

A resposta implícita é **não**.

Desse modo, o interlocutor imaginário demonstra, justamente ao levantar sua objeção, que possui capacidade para resistir à vontade divina e que, por isso, é moralmente responsável por fazê-lo. Sua objeção torna-se, assim, **autocontraditória**.

Estabelecida a realidade da liberdade humana, Paulo prossegue argumentando que Deus, como um oleiro, possui a prerrogativa de conceder glória a alguns membros de sua criação e manifestar sua ira contra outros:

> "Ou não tem o oleiro direito sobre a massa de barro para fazer do mesmo barro um vaso para honra e outro para uso comum? E se Deus, querendo mostrar a sua ira e tornar conhecido o seu poder, suportou com muita paciência os vasos da ira preparados para destruição? E isso para tornar conhecidas as riquezas de sua glória sobre os vasos de misericórdia, que de antemão preparou para glória — isto é, nós, a quem também chamou, não somente dentre os judeus, mas também dentre os gentios?" (Rm 9:21–24)

Efésios 2:1–5 lança uma luz especial sobre essa passagem ao indicar que **todos os seres humanos**, em determinado momento, eram objetos da ira divina, mas Deus escolhe, graciosamente, transformar alguns em objetos de misericórdia:

> "Todos nós também vivíamos entre eles, satisfazendo os desejos da carne e dos pensamentos, e éramos por natureza filhos da ira, como os demais. Mas Deus, sendo rico em misericórdia, por causa do grande amor com que nos amou, mesmo quando estávamos mortos em nossos pecados, nos deu vida juntamente com Cristo — pela graça sois salvos."

Assim, uma pessoa pode passar de **vaso da ira** a **vaso de misericórdia**.

Pode-se argumentar que **João 6** ensina a predestinação soberana de indivíduos específicos para a salvação ou para a condenação. Estou inclinado a pensar que sim, e já tratei em outro lugar da maneira pela qual a incapacidade descrita na declaração:

> "Ninguém pode vir a mim se o Pai, que me enviou, não o trouxer; e eu o ressuscitarei no último dia" (Jo 6:44),

difere da capacidade que as pessoas possuem para escolher amar ou rejeitar a Deus, sendo plenamente compatível com ela.

Entretanto, João 6 também pode ser interpretado como não tendo qualquer relação com a predestinação soberana individual.

Logo após a declaração acima, Jesus prossegue dizendo:

> "Está escrito nos Profetas: 'E todos serão ensinados por Deus.' Todo aquele que ouviu e aprendeu do Pai vem a mim" (Jo 6:45).

Se João 6:45 explica o significado das palavras de Jesus em João 6:44, então ser **atraído pelo Pai** significa **ter ouvido e aprendido do Pai**.

Ora, conforme nossa discussão anterior acerca da liberdade humana, qualquer pessoa é capaz de ouvir e aprender do Pai.

Quando alguém ouve e aprende do ensinamento do Pai, o Pai, dentro da economia da salvação, concede a essa pessoa a capacidade de vir a Cristo — isto é, de receber a salvação proveniente de Cristo (Jo 6:37) — e a entrega ao Filho (Jo 6:37).

Uma vez que Jesus fala as palavras do Pai, de modo que quem vê Jesus vê também o Pai (Jo 14:9–10), uma pessoa pode ouvir e aprender do Pai ouvindo e aprendendo de Jesus.

Nesse momento lógico, o Pai capacita essa pessoa a receber a salvação de Cristo e a pertencer a Ele.

## Dados Bíblicos sobre a Graça

Em contraste com a Ortodoxia Oriental, as formas **católica romana** e **protestante** do cristianismo normalmente sustentam a doutrina do **pecado original**.

A formulação mais forte dessa doutrina encontra-se na tradição **agostiniano-calvinista**, segundo a qual a humanidade primordial, ao rebelar-se contra Deus, destruiu não apenas sua própria capacidade mental de praticar qualquer bem espiritual — isto é, qualquer bem diante de Deus —, mas também a de todos os seus descendentes.

Mesmo que a liberdade libertária seja uma faculdade essencial da alma, os defensores dessa tradição argumentam que essa liberdade continuaria existindo; porém, usando a terminologia de Lutero, seu alcance estaria agora limitado às **"coisas inferiores"**, não se estendendo às **"coisas superiores"**, isto é, às realidades espirituais.

Vindo de uma tradição anabatista, tenho sérias reservas quanto à doutrina do pecado original, pois ela não me parece encontrar apoio suficiente nos capítulos iniciais do Gênesis.

Todavia, para fins de argumentação, assumirei que a formulação agostiniano-calvinista do pecado original esteja correta.

Nesse caso, a única maneira de conciliá-la com as demais passagens bíblicas já examinadas seria admitir que Deus restaurou sobrenaturalmente à humanidade caída a faculdade espiritual necessária para praticar o bem e, consequentemente, o pleno exercício da liberdade libertária, inclusive nas questões espirituais.

Há razões bíblicas para supor que Deus realizou exatamente isso por meio de sua **graça**.

Tito 2:11 declara:

> "Porque a graça de Deus se manifestou, trazendo salvação a todos."

Para evitar a possível implicação de que todos seriam obrigados a aceitar essa salvação, a **Nova Versão Internacional (NVI)** traduz o versículo:

> "Porque a graça de Deus se manifestou, oferecendo salvação a todos."

Assim, a graça divina torna a salvação **uma possibilidade de escolha para toda pessoa**, o que implica logicamente que ela remove qualquer incapacidade espiritual que impediria essa escolha.

Paulo afirma o mesmo princípio em Romanos 5:18–19.

Contrastando o pecado de Adão com a morte de Cristo, ele escreve:

> "Assim como uma só transgressão resultou na condenação de todos os homens, também um só ato de justiça resultou na justificação que traz vida para todos. Porque, assim como, pela desobediência de um só homem, muitos se tornaram pecadores, assim também, pela obediência de um só, muitos se tornarão justos."

Em meu entendimento, esse texto ensina que a morte de Jesus tornou **possível** a salvação de todos.

Isso implica que toda pessoa possui a capacidade de escolher apropriar-se da salvação, capacidade que tem sua origem na graça do Pai e do Filho:

> "Porque, se pela ofensa de um só muitos morreram, muito mais a graça de Deus e o dom pela graça de um só homem, Jesus Cristo, transbordaram para muitos" (Rm 5:15).

A alternância entre as expressões **"muitos"** e **"todos"** em Romanos 5:15–19 garante que, nesse contexto, **"muitos" significa "todos"**.

Diversas passagens das Escrituras falam de uma **iluminação** que Deus concede a todas as pessoas.

Referindo-se a Jesus, João 1:9 afirma:

> "A verdadeira luz, que ilumina a todo ser humano, estava chegando ao mundo."

W. Brian Shelton argumenta de maneira convincente que **essa metáfora da luz descreve a oportunidade de salvação oferecida à humanidade que vive em um mundo caído e mergulhado nas trevas**.

O mesmo ensinamento aparece em João 8:12, onde Jesus declara:

> "Eu sou a luz do mundo (*kosmos*). Quem me segue jamais andará em trevas, mas terá a luz da vida."

Recordemos o que vimos em capítulo anterior: o termo grego **kosmos** ("mundo") inclui **todas as pessoas, sem exceção**.

A universalidade dessa luz também é retratada em Provérbios 29:13:

> "O pobre e o opressor têm isto em comum: o Senhor dá luz aos olhos de ambos."

Shelton comenta:

> "Salomão reconhece aqui um 'esclarecimento' divino que capacita todas as pessoas a viverem em justiça. Tanto o opressor quanto o oprimido foram criados por Deus e por Ele são sustentados... Deus ilumina indistintamente pobres e opressores, para que cada um possa viver a vida de sabedoria para a qual Provérbios chama. Essa sabedoria é o caminho

> da justiça (Pv 2) e o caminho da luz (Pv 4), que conduz tanto à prosperidade quanto à vida eterna."

Consequentemente, a luz que Deus concede a todos inclui a capacidade de apropriar-se da salvação.

Independentemente de se interpretar o **atrair do Pai** em João 6 como referente à predestinação individual ou não, a descrição que Jesus faz do efeito de sua crucificação futura é claramente **salvífica**:

> "E eu, quando for levantado da terra, atrairei todos a mim mesmo." (Jo 12:32)

Como evidentemente nem todos são salvos, essa passagem deve significar que, mediante sua morte, Jesus concede **a todos** a oportunidade de receber a salvação.

Essa concessão graciosa também é descrita por Paulo em termos da **bondade divina**:

> "Ou será que você despreza as riquezas da bondade, da tolerância e da paciência de Deus, ignorando que a bondade de Deus o conduz ao arrependimento?" (Rm 2:4)

Como essa bondade é concedida indistintamente a judeus e gentios, **todos possuem a capacidade de arrepender-se**.

Consequentemente, Deus julga cada pessoa de maneira justa — isto é, imparcialmente —, levando em conta se ela aproveitou ou não a oportunidade de arrepender-se:

> "Porque Deus retribuirá a cada um segundo as suas obras: dará vida eterna aos que, perseverando em fazer o bem, procuram glória, honra e imortalidade; mas derramará ira e indignação sobre os que são egoístas, rejeitam a verdade e seguem a injustiça. Haverá tribulação e angústia para todo aquele que pratica o mal, primeiro para o judeu e também para o grego; mas glória, honra e paz para todo aquele que pratica o bem, primeiro para o judeu e também para o grego. Porque Deus não faz acepção de pessoas." (Rm 2:6–11)

Essa graça divina, essa iluminação universal, esse atrair exercido por Cristo e essa bondade de Deus discutidos nesta seção foram historicamente sintetizados sob o nome de **graça preveniente** (*prevenient grace*).

## Dados Bíblicos sobre a Vontade Salvífica Universal de Deus

Talvez de maneira paradoxal, à luz da doutrina da predestinação, a Bíblia ensina explicitamente que **Deus deseja que toda pessoa que Ele cria alcance a salvação**.

Paulo descreve **"Deus, nosso Salvador"** como aquele

> "que deseja que todos sejam salvos e cheguem ao pleno conhecimento da verdade" (1Tm 2:3–4).

Respondendo à pergunta sobre por que a segunda vinda de Cristo ainda não havia ocorrido, Pedro explica:

> "O Senhor não demora em cumprir a sua promessa, como alguns julgam demora; pelo contrário, ele é paciente para convosco, não querendo que ninguém pereça, mas que todos cheguem ao arrependimento." (2Pe 3:9)

Assim, a segunda vinda de Cristo é divinamente adiada para conceder às pessoas mais tempo para abandonarem seus pecados e se voltarem para Deus.

Da mesma forma, recordemos o que vimos anteriormente no livro de Ezequiel: Deus suplica aos ímpios que abandonem seus maus caminhos, porque **não tem prazer na destruição de ninguém** (Ez 18:23, 32; cf. também Ez 33:11).

João, o Presbítero, escreve à comunidade cristã de Éfeso:

> "Jesus Cristo, o Justo... é a propiciação pelos nossos pecados, e não somente pelos nossos, mas também pelos pecados do mundo inteiro (*holos kosmos*)." (1Jo 2:1–2)

Essa passagem afirma que a intenção divina na morte de Cristo não foi apenas expiar os pecados dos crentes, mas também oferecer expiação pelos pecados **de todo descrente**.

Essa ideia é reforçada pelo acréscimo da palavra **"inteiro"** (*holos*) ao termo **"mundo"** (*kosmos*).

Essa intenção perderia completamente seu significado se Deus não desejasse igualmente que cada descrente se apropriasse da expiação realizada por Cristo.

Além disso, a vontade salvífica universal de Deus encontra-se implícita em diversas outras passagens das Escrituras.

O Novo Testamento ensina que o discipulado — ou seja, a fidelidade e submissão a Jesus como Senhor, isto é, a fé — é considerado por Deus como justiça, obtendo assim a salvação da pessoa (Rm 4; Gl 3:6–9).

Na Grande Comissão, Jesus ordena:

> "Ide, portanto, e fazei discípulos de todas as nações." (Mt 28:19; cf. também Is 49)

Essa ordem implica que Jesus deseja que **todas as nações** sejam salvas.

Descrevendo a relação entre judeus e gentios, Paulo escreve:

> "Assim como vocês [gentios crentes] outrora foram desobedientes a Deus, mas agora alcançaram misericórdia por causa da desobediência deles [dos judeus incrédulos], assim também eles agora se tornaram desobedientes, para que igualmente alcancem misericórdia por causa da misericórdia concedida a vocês. Pois Deus encerrou a todos na desobediência para usar de misericórdia para com todos." (Rm 11:30–32)

O aspecto mais importante dessa passagem, para o propósito desta discussão, é que Deus deseja demonstrar **misericórdia salvífica** a **todos**, tanto judeus quanto gentios.

A mesma ideia aparece nas palavras de Davi:

> "O Senhor é bom para todos, e as suas misericórdias alcançam todas as suas obras." (Sl 145:9)

Esse texto implica que o propósito salvador de Deus se estende a toda a humanidade.

## Reflexões Filosóficas sobre a Predestinação, a Graça e a Vontade Salvífica Universal de Deus

Os dados bíblicos examinados neste capítulo suscitam **quatro questões teológicas** que as próprias Escrituras não respondem explicitamente.

É justamente nesse ponto que podemos recorrer novamente à filosofia como auxílio para a investigação teológica.

A primeira questão é a seguinte:

> **Quando as Escrituras afirmam que a predestinação está de acordo com a presciência (inclusive com o conhecimento prévio de fatos), que tipo de presciência está sendo considerada?**

Trata-se da presciência de **condicionais hipotéticos acerca das criaturas** ou da presciência do **futuro efetivo** das criaturas?

Recordemos a hipótese adotada para esta discussão: a predestinação consiste na escolha divina de eleger ou reprovar cada indivíduo.

Se a presciência mencionada fosse simplesmente um conhecimento prévio do futuro efetivo das criaturas, então Deus saberia, antes mesmo de sua decisão de predestinar, quem aceitaria sua salvação, quem a rejeitaria e até mesmo quem existiria ou deixaria de existir.

Entretanto, isso levaria a uma contradição.

Nesse caso, Deus não teria realmente nenhuma escolha a fazer quanto à criação ou à predestinação.

Se Deus já soubesse, antes de decidir criar determinado mundo possível, exatamente quais indivíduos existiriam e quais não existiriam, então **não haveria possibilidade real de decisão quanto à criação desse mundo**, pois o resultado já estaria completamente determinado antes do próprio ato de escolher. O argumento prosseguirá a partir desse ponto na próxima seção.

Se a presciência mencionada nas Escrituras se referisse ao **conhecimento prévio do futuro efetivo das criaturas**, então Deus saberia, antes de realizar sua escolha predestinadora, quem no futuro acolheria sua salvação, quem a rejeitaria e até mesmo quem existiria ou deixaria de existir.

Essa hipótese, porém, é **autocontraditória**.

Pois, nesse caso, Deus não teria nenhuma escolha real a fazer quanto à criação e à predestinação.

Se Deus já soubesse, antes de decidir criar um determinado mundo de criaturas, quais indivíduos existiriam e quais não existiriam, então não haveria qualquer possibilidade genuína de decisão acerca da criação desse mundo. Deus já conheceria o resultado antes mesmo de sua decisão de criar.

# Essência e modalidades do Molinismo

*Texto introdutório (Alta Linguagem): Texto do mesmo autor dos verbetes traduzidos anteriormente sob o nome* Molina e as Teorias da Concórdia *e* Molinismo: antecedentes históricos*, neste aqui, o original é de nome* L'ESSENCE ET LES DIVERSES MODALITÉS DU MOLINISME*, escrito por J. Carreyre, encontra-se em* Dictionaire de Theologie Catholique. *trata de qualificar as características essenciais da doutrina molinista e as divergências internas que se deram dentre os jesuítas ao longo dos séculos.*

## A ESSÊNCIA E AS DIFERENTES MODALIDADES DO MOLINISMO

A onda de protestos contra a Concordia de Molina e as controvérsias que se seguiram não foram em vão. Apesar da paixão exacerbada que frequentemente permeou os debates e das palavras lamentáveis proferidas por ambos os lados, o processo de reflexão e discernimento seguiu seu curso. Belarmino escreveu, em 27 de julho de 1602, a seu agente em Roma: «Os Padres da Companhia que defendem Molina não afirmam que todas as suas afirmações sejam verdadeiras, mas sustentam que elas não são pelagianas» (X. Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum*, p. 26). Assim, os próprios jesuítas dividiram a obra de seu colega espanhol em duas partes: uma que abrangia ideias reconhecidas ou aceitas por toda a ordem religiosa, e outra que não. Daí surge, para nós, a necessidade de distinguir entre o molinismo de Molina e o molinismo da Companhia de Jesus—ou melhor, de discernir, entre todas as ideias dos molinistas, aquelas que são essenciais ao sistema e as que são particulares a certos autores.

Para isso, não adotaremos o ponto de vista metafísico, que nos levaria a discussões excessivamente longas, mas sim o ponto de vista histórico e prático, classificando como essenciais os pontos em que todos os molinistas concordam e como secundários os demais. I. A essência do molinismo II. As modalidades do molinismo

### I. A essência do molinismo

O problema central das discussões suscitadas em torno da Concordia era a infalibilidade da graça eficaz.

Essa infalibilidade tem sua origem *ab intrinseco* ou *ab extrinseco*? Provém ela da natureza íntima da graça eficaz, do poder interno que Deus lhe conferiu para mover as vontades segundo Seus decretos absolutos, ou devemos buscar sua fonte fora da graça, a fim de destacar melhor o papel da liberdade humana? Sobre esse ponto, todos os teólogos da Companhia de Jesus concordam com Molina, contra os tomistas, em rejeitar a eficácia a*b intrinseco* da graça e a predeterminação física *ad unum* que ela pressupõe.

Todos também concordam em sustentar que a razão “extrínseca” da infalibilidade da graça eficaz deve ser buscada no conhecimento médio, isto é, no conhecimento que Deus tem dos futuros contingentes condicionais.

Essa é a essência do molinismo, considerada em seu duplo aspecto: Negativo: rejeição da predeterminação física e da graça eficaz *ab intrinseco*; Positivo: afirmação da existência, em Deus, de um conhecimento médio, e o uso desse conhecimento para harmonizar a infalibilidade da graça com o livre-arbítrio.

A esse ensinamento fundamental, que se tornou sua doutrina oficial, a Companhia de Jesus permaneceu fiel, como atestam os decretos e ordens de seus generais sucessivos: Acquaviva (14 de dezembro de 1613), Vitelleschi (7 de junho de 1616) e Piccolomini (1651). No entanto, seus teólogos mantiveram liberdade para opinar sobre pontos secundários, como:

1. O ponto de inserção do concurso divino;

2. O ponto de aplicação do conhecimento médio;

3. O papel desse conhecimento na predestinação;

4. O caráter da predefinição das boas obras;

5. A razão da eficácia da graça.

Pode-se dizer que todos introduziram emendas significativas ao que o autor da Concordia havia dito sobre o poder do livre-arbítrio deixado a si mesmo.

## II. As modalidades do molinismo

### 1° As forças do livre-arbítrio

As forças naturais atribuídas por Molina, no estado presente, à nossa inteligência e vontade pareceram excessivas para muitos.

Pouco tempo após a publicação da Concordia, no início de 1589, Belarmino declarou a seu superior geral, Acquaviva, que reprovava as seguintes proposições de Molina, submetidas à censura:

«*Homo in statu peccati potest ex suis naturalibus sine auxílio gratiae diligere Deum super omnia dilectione naturali, et voluntate absoluta, sic quod habeat absolutum pro positum servandi omnia praecepta. Imo hoc propositum est saepius in peccatore majus quam in homine justificato.*

*Hoc propositum absolutum potest esse in peccatore taie et adeo sufficiens, ut ad actum contritionis supernaturalis nihil deficiat, nisi modus ille supernaturalis et divinus, qui sit ab auxilio gratiae.*

*Ex naturalibus ipsius liberi arbitrii possumus habere actum contritionis quantum ad substantiam modo praedicto, ut videlicet nihil deficiat ibi, nisi modus ille supernaturalis.*

*Si pelagiani ponerent in nobis actus naturales similes iis quos habemus supernaturales, dummodo faterentur eos non esse sufficientes ad salutem, nihil de hec curaret Ecclesia.*»

[«O homem, em estado de pecado, pode, por suas forças naturais e sem o auxílio da graça, amar a Deus acima de tudo com amor natural e com vontade absoluta, de modo que tenha a firme intenção de observar todos os mandamentos. Mais ainda: essa intenção é frequentemente maior no pecador do que no homem justificado.

Essa intenção absoluta pode ser no pecador tão completa e suficiente que, para o ato de contrição sobrenatural, nada falte, exceto o modo sobrenatural e divino que vem do auxílio da graça.

Por nossas forças naturais do livre-arbítrio, podemos ter um ato de contrição quanto à substância, no modo predito, de forma que nada falte ali, exceto aquele modo sobrenatural.

Se os pelagianos atribuíssem a nós atos naturais semelhantes aos que temos sobrenaturais, desde que confessassem que eles não são suficientes para a salvação, a Igreja não se preocuparia com isso.»]

Na mesma época, Belarmino apontou como insustentáveis as afirmações de Molina segundo as quais o homem pode, sem um auxílio especial de Deus:

1. Realizar um ato de fé natural nos mistérios, na medida em que são revelados por Deus; depois, um ato de esperança e um ato de caridade naturais *quoad substantiam actus*; e ter uma firme intenção absoluta de observar todos os mandamentos, suficiente para a atrição e contrição *quoad substantiam actus*; 2. Arrepender-se de seus pecados por meio das virtudes da fé e da esperança; 3. Provavelmente vencer qualquer tentação, por maior que seja; 4. Obter, se fizer o que lhe é possível, a concessão da graça (X. Le Bachelet, *Auctarium*, p. 18-19).

O bem-aventurado Belarmino não recuou dessa posição. Em um documento apresentado ao Papa Clemente VIII em 1597, ele afirmou:

«*Ludovicus Molina in modo loquendi de liberi arbitrii viribus nonullis videtur excessisse*.»

[«Luís de Molina, em seu modo de falar sobre as forças do livre-arbítrio do homem, parece ter exagerado em alguns pontos»] (Auctarium, doc. VI, p. 120).

Diante das censuras feitas pelos consultores romanos em 1600, Belarmino aprovou cinco que tratavam do mesmo tema (Op. cit., doc. XII, p. 177-178). Finalmente, em uma nota enumerando proposições que, em sua opinião, poderiam ser definidas, ele propôs várias que afirmam o que o homem não pode fazer apenas com suas forças naturais:

1. Não pode superar nenhuma tentação verdadeira de modo a vencê-la perfeitamente;

2. Não pode crer, amar ou arrepender-se como é necessário para que tais atos sejam uma disposição para a justificação;

3. Não pode fazer com que a graça lhe seja devida de certo modo, etc. (Op. cit., doc. XIII, p. 179).

Sem entrar em mais detalhes, pode-se dizer que as sábias precisões ou distinções de Belarmino nessas questões tornaram-se autoridade entre os molinistas.

## 2° O concurso divino

Os examinadores de Molina apontaram como digna de censura a teoria segundo a qual Deus, por meio de seu concurso geral, não influencia as causas segundas impulsionando-as à ação, mas sim age

imediatamente sobre suas operações. Belarmino, em seu opúsculo *De novis controversiis* (1597 ou 1598), distingue duas controvérsias sobre a cooperação de Deus com o livre-arbítrio—1. Deus coopera movendo o livre-arbítrio ou produzindo o mesmo efeito que ele, como causa parcial? A primeira opinião é a dos censores; a segunda é a de Molina. Belarmino prefere a primeira, por ser a de São Tomás e por considerá-la mais conforme à filosofia, mas não condena a segunda, que foi defendida por Tolet e muitos outros.

2. Se admitimos que Deus, ao cooperar com o livre-arbítrio, o move, surge uma segunda questão: Deus o move determinando-o à ação ou permite que ele se determine a si mesmo? Este é o objeto da segunda controvérsia, «a principal que divide dominicanos e jesuítas na Espanha». Sobre esse ponto, Belarmino prefere a doutrina de Molina, que julga mais segura (X. Le Bachelet, *Auctarium*, opusc. V, p. 107-109). Assim, Belarmino concorda com todos os molinistas em negar a predeterminação física, mas distancia-se de alguns ao admitir uma "moção" sobre o livre-arbítrio.

## 3° O conhecimento médio

Todos os teólogos admitem que Deus conhece os futuros livres condicionais. Os tomistas afirmam que Ele os conhece nos decretos predeterminantes de Sua vontade. Os molinistas, porém, rejeitam isso: como a existência desses futuros pressupõe a intervenção de uma vontade livre, é preciso dizer que Deus possui um conhecimento especial, intermediário entre Seu conhecimento livre e Seu conhecimento puramente natural: o conhecimento médio. Contudo, os molinistas divergem ao explicar esse conhecimento.

1. Explicação pela supercompreensão das causas

Afirmou Molina: «Deus vê os futuros condicionais nas vontades criadas: não apenas conhece todas as circunstâncias em que elas estarão e os motivos que agirão sobre elas, mas as penetra tão profundamente que vê claramente o que fariam, em plena liberdade, na infinidade das circunstâncias possíveis» (q. XXIII, a. 5).

Essa teoria, chamada de supercompreensão das causas, foi adotada por Belarmino (*De novis controversiis*—em Le Bachelet, *Auctarium*, p. 106-107; De gratia, IV, 15) e ainda hoje é defendida por molinistas como Kuhn (*Allgemeine Gotteslehre*, § 55) e A. d'Alès (*Providence et libre arbitre*, Paris, 1927), que considera a *eminentissima comprehensio* «uma peça constitutiva e indispensável nas descrições do conhecimento médio de Molina» (p. 99).

Entendida em sentido passivo (como frequentemente ocorre), essa explicação enfrenta, parece, graves dificuldades: antes do ato, a vontade livre é indeterminada. Como o conhecimento dessa vontade poderia revelar o que nela não existe? De duas uma: se o conhecimento de um efeito contingente em sua causa for apenas conjectural, é deficiente; se for certeiro, a liberdade é tão ameaçada quanto pelos decretos predeterminantes.

Porém, como observa o Pe. d'Alès (Op. cit., p. 98-99), para Molina, o conhecimento divino não é derivado das coisas, mas tem sua única fonte na própria essência divina. Ao falar da *compreensão inescrutável de cada livre-arbítrio criado* [*inscrutabilis comprehensio cujusque liberi arbitrii creati*], refere-se à potência idealmente criadora pela qual o intelecto divino delineia em Si mesmo "mundos inteligíveis" e os penetra totalmente com Seu olhar—daí a infalibilidade de Suas combinações.

Belarmino defendia o mesmo: «Deus vê a vontade humana não por uma espécie recebida dela, mas por Sua própria essência divina» (*De novis controv.*, p. 107).

2. Explicação pelo conhecimento dos futuros em sua verdade objetiva

Molina havia exposto (e rejeitado) outra explicação em sua edição de 1595 (p. 322): nos futuros contingentes, uma das alternativas é sempre verdadeira desde toda a eternidade, de modo determinado, enquanto a outra é falsa. A primeira é, por natureza, cognoscível como futura, e a segunda como não realizável.

A ideia de que Deus conhece os atos futuros determinados em sua verdade objetiva ou formal foi adotada por Suarez (Opusc., II, *De scientia Dei futurorum contingentium*, L. I, c. VIII; l. II, c. VII; *De gratia*, prolog. II–cf. L. Mahieu, *François Suarez*, Paris, 1921, p. 231-234) e por muitos molinistas, como Ruiz (*De scientia Dei*, dist. LXXV) e Mazella (*De gratia*, dist. III, a. 7, II. 668).

3. Recusa de explicação

Outros teólogos, seguindo Kleutgen (*Institutiones theologiae*, t. I, Ratisbona, 1881, p. 321, n. 548), mantêm o conhecimento médio mas renunciam a explicá-lo:

«A única coisa que podemos conhecer [...] é que Deus, cuja essência é existir e cujo Ser contém eminentemente todas as existências, alcança imediata e diretamente, em si mesmas, todas as existências presentes, passadas, futuras, possíveis e condicionais [...] Explicar esse conhecimento é obra de diletantismo filosófico; afirmá-la é questão de bom senso» (Pe. de Régnon, *Bañes et Molina*, Paris, 1883, p. 114-115).

Esse pensamento é compartilhado por Cornoldi (*Della libertà humana*, Roma, 1884) e Baudier (*Revue des sciences ecclésiastiques*, 1887, p. 360). Perrone (*De gratia*, 1ª parte, c. IV, n. 329) declara: «Convém renunciar totalmente a um problema tão obscuro, cujas tentativas de solução não escapam às dificuldades».

## 4° A predestinação à glória

Os tomistas, para os quais o conhecimento médio não existe, são unânimes em afirmar que a predestinação não apenas é totalmente independente dos méritos, mas também que o decreto divino que escolhe os predestinados é anterior à presciência que Deus tem de seus atos futuros.

Os molinistas, embora concordem em ensinar a perfeita gratuidade da predestinação à glória, dividem-se quanto ao lugar que o conhecimento médio ocupa, logicamente, em relação a essa predestinação.

1. A posição de Lessius e seus seguidores

Lessius, já em suas teses de Louvain contra Baio (1586), admitira uma predestinação à vida eterna *post praevisa mérita ut absolute futura*. Distinguindo entre “eleição eficaz” e “predestinação” nas proposições que submeteu à faculdade, ele definiu a predestinação como: «a preparação da graça e de todos os benefícios pelos quais Deus prevê que o homem será salvo» [*praeparatio gratiae et omnium beneficiorum quibus Deus praescit hominem salvandum*].

Concluiu, assim: «Os homens não são propriamente predestinados ou reprovados antes da previsão do pecado original» [homines non sunt proprie praedestinati aut reprobati ante praevisum pecatum originale] (L. de Meyer, Hist. contr., p. 14-15).

Essa ideia remete à encontrada em Molina. Lessius desenvolveu seu pensamento após as controvérsias *De auxiliis* em suas obras *De gratia efficaci* e *De praedestinatione et reprobatione* (Antuérpia, 1610), escrevendo: «A eleição absoluta e imediata para a glória não foi feita antes da previsão da perseverança (ou do fim em estado de graça), assim como a reprovação absoluta não foi feita antes da previsão do fim em estado de pecado» [*Electionem absolutam et immediatam ad gloriam non esse factam ante praevisionem perseverantiae seu finis est ante praevisionem finis in statu peccati*] (sect. II, n. 6).

Sua visão foi seguida por pensadores como Vásquez, Valencia, Maldonat, Stapleton e a maioria dos molinistas. Para esses teólogos, a ordem real condiciona a graça e a glória: argumentam que, no plano dos fatos, os atos meritórios são cronologicamente anteriores à recompensa.

2. A posição de Belarmino e Suárez

Belarmino, Suarez e outros adotaram um ponto de vista diferente: considerando não a ordem real, mas a ordem intencional, observaram que, para Deus, a escolha e o uso dos meios seguem logicamente a definição do fim. Distinguindo entre predestinação à glória e reprovação, sustentaram que: «A predestinação ocorre *ante praevisa mérita ut absolute futura*, embora *post praevisa mérita conditionalia futura*». [Isto é, antes da previsão dos méritos como futuros absolutos (conhecimento livre), mas após a previsão dos méritos como futuros condicionais (conhecimento médio)].

Em seus ensinamentos em Louvain, Belarmino defendia: «Deus, por vontade antecedente, predestinou gratuitamente todos os homens e anjos à glória» [*Deus antecedente voluntate gratis omnes homines et angelos praedestinavit a gloriam*] (Le Bachelet, *Auctarium*, p. 38-40).

Em um memorial sobre o caso de Lessius (provavelmente de 1599), embora defendesse a ortodoxia de seu discípulo, Belarmino rejeitou sua opinião. Opôs-se novamente, com vigor, em um texto enviado ao geral da Companhia após a publicação do *De gratia efficaci* de Lessius (1610), afirmando: «Aderimos ao pensamento de Santo Agostinho, sobre o qual não há dúvida, e destacamos o interesse da Companhia em manter-se alinhada com dominicanos, franciscanos e agostinianos» (Op. cit., doc. XV, p. 186-187).

Sua posição é detalhada no *De gratia et libero arbitrio* (L. II, c. IX-XV), onde defende: «Nenhuma razão de nossa parte pode ser atribuída à predestinação divina.—Não há causa da predestinação em nós» [*praedestinationis divinae nulla ratio ex parte nostra assignari potest.—praedestinationis nullam esse causam in nobis*]. Suarez concorda (*De divina praedestinatione*, L. I, c. VIII), ensinando que toda a predestinação é anterior à previsão do pecado original e constitui, em seu todo, um ato de vontade (L. Mahieu, *François Suarez*, p. 445-446). Essa visão (*ante praevisa merita*), que aproximava os molinistas dos tomistas, teve poucos adeptos, como de Lugo, Ruiz, Ramirez e Antoine.

## 5° A predefinição das boas obras.

A predefinição está para as boas obras tal como a predestinação está para a glória. Deus quer que tais e tais atos bons sejam livremente realizados, e concede aos homens as graças pelas quais eles certamente

os realizarão. Isso é chamado de predefinição das boas obras. Mas como Deus quer esses atos e essas graças? É por uma vontade indireta, implícita, mediata? Nesse caso, a predefinição é virtual. É de modo direto e imediato? Então, ela é formal.

Molina (p. 583, 587) só admitia uma predefinição virtual. Essa também é a opinião de Gregório de Valência (*In primum*, dist. 1, q. XXII, § 3; q. XXIII, § 4), de Vasquez (*In primum*, dist. I, XXXIX, c. X; dist. XCIX, c. III e VII), e de outros diversos.

Belarmino, pelo contrário, defende que «Deus quis diretamente tudo o que acontece, exceto o pecado» (Le Bachelet, *Auctarium*, p. 20). Suarez (Opusc. *De concursu et effic. auxilio Dei*, l. IX, c. XVII, ed. Vives, t. XI, p. 249 ss.) admite também essa predefinição formal. Ele é seguido por Silvestre Maurus, Tanner, Viva, entre outros.

## 6° A eficácia da graça atual

De onde provém a eficácia da graça? Os tomistas respondem: do fato de que a graça move fisicamente o livre-arbítrio a querer ou consentir. Molina, ao contrário, responde: da cooperação do livre-arbítrio com a graça suficiente. Como vimos [ver artigo *Molina e as teorias da concórdia*, neste site], ele elaborou explicações para sustentar essa afirmação.

Desde o início, os censores da Concordia acusaram como pelagiana essa proposição: *Divisio auxilii in efficax et inefficax, ab effectu et arbitrii libertate pendet* [A divisão entre auxílio eficaz e ineficaz depende do efeito e da liberdade do arbítrio]. Belarmino, acreditando reconhecer nela a opinião de antigos escolásticos como Henrique de Gand, Tomás de Estrasburgo e Biel, recusou-se a endossar essa condenação; no entanto, rejeitou com firmeza tanto essa dependência da graça em relação ao livre-arbítrio quanto a predeterminação física, pois, se a segunda elimina a graça suficiente, a primeira elimina a graça eficaz.

Belarmino retomou, assim, uma opinião já ensinada em Louvain por Ruard Tapper, que chamou de *quasi media*. Disse ele que «A graça eficaz determina a vontade não fisicamente, mas moralmente, agindo sobre ela por meio de persuasão, inspirações internas, ameaças etc., de tal modo que o efeito siga infalivelmente, embora não necessariamente. Quando Deus quer que um homem se converta, Ele o solicita da maneira que sabe ser conveniente para que o chamado não seja rejeitado: «*Ita ei loquitur, ut videt ei congruere, ut vocationem non respuat*» [Fala de acordo com aquilo que vê que é congruente para o homem não recusar o chamado]. (*De nov. controv.*, em Le Bachelet, *Auctarium*, doc. V, p. 103. Cf. *De gratia et libero arbitrio*, L. I, c. XII).

Suárez explica a eficácia da graça da mesma maneira: para ele, a graça eficaz é aquela que é côngrua. O general Acquaviva elevou esse congruísmo à doutrina oficial da Companhia de Jesus.

Billuart (*De gratia*, diss. V, a. 2, § 3, ed. Lequette, Arras, 1868, t. III, p. 133-135) e muitos outros tomistas interpretaram o congruísmo como uma mitigação do molinismo. O Pe. de Régnon, S.J., em *Bañes et Molina* (p. 154), ao falar do congruísmo, qualificou-o como «um sistema intermediário que, se assim posso dizer, é apenas um processo de conciliação entre dois sistemas inconciliáveis». Eles foram encorajados nessa visão por Belarmino, como já mencionado.

Não ensinara Molina, todavia que, em última análise, a causa da eficácia da graça é a misericórdia de Deus, que concede ao livre-arbítrio precisamente uma graça da qual Ele prevê, por meio do conhecimento médio, que seria infalivelmente eficaz? O chamado «molinismo puro», em oposição ao congruísmo, nunca foi professado por Molina; pode-se sustentar que o congruísmo é, na realidade, uma modalidade do molinismo.

### 7° O poder dos hábitos sobrenaturais

Segundo Molina e Belarmino, as virtudes sobrenaturais desempenham na alma o papel da graça atual: elas a incitam e movem ao ato salvífico, de modo que, para quem as possui, a graça atual torna-se supérflua para os atos correspondentes a essas virtudes. Muitos molinistas não aceitam essa potência. O Pe. Chr. Pesch, por exemplo, em suas *Praelectiones dogmaticae* (t. V, De gratia, 4ª ed., Freiburg-in-B., 1916, p. 65-69), afirma a necessidade da graça atual para qualquer ato salvífico.

Poderiam-se citar muitos outros abandonos parciais de Molina entre os teólogos molinistas. Destaca-se o do Pe. Billot, S.J., que em seu *De gratia Christi et libero hominis arbitrio* (Roma, 1908) descreve a graça atual excitante como uma moção incompleta, uma espécie de virtude passageira, classificável na categoria da qualidade, assim como o ponto pode estar na da quantidade. Os teólogos da Companhia desfrutam de grande liberdade de opinião: o critério de sua fidelidade à doutrina da ordem, em matéria de graça e liberdade, segundo o Pe. Pesch, é a rejeição da predeterminação física (*Zeitschrift f. kathol. Theol.*, 1909, p. 92).

# "A Propriedade Privada segundo Luís de Molina", por Francisco Gómez Camacho

*Texto introdutório (Alta Linguagem),*

*Neste texto ineditíssimo, encontramos uma análise sobretudo econômica e parcialmente jurídica do direito de propriedade segundo a mente do brilhante jesuíta Luís de Molina. Suas conclusões sobre o livre arbítrio--sobre as quais há de se falar ainda em textos posteriores--são sobretudo, conclusões da existência de um livre arbítrio libertário no ser humano, de tal modo que a ênfase na responsabilidade individual, na liberdade do homem que é dada por Deus--este Deus que ainda assim elege, é Providente, governador de tudo quanto existe e ainda assim conserva a liberdade da criatura que é feita à imagem e semelhança Dele--como Causa Primeira* (sensus compositus) *de tudo, é algo flagrante na teologia do jesuíta. Dessa mesma forma, o "libertarianismo metafísico" de Molina nos conduz também a conclusões politicamente libertárias, algumas das quais podem ser vistas nesta tradução, boa leitura.*

### A Propriedade Privada segundo Luís de Molina

[Traduzido do espanhol como *En torno a unos textos de Luis de Molina sobre la propiedad privada*, Revista española de teologia, 1977, 163-66].

# Introdução

Entre os temas estudados pela escolástica do século XVI, um dos que despertou maior interesse entre teólogos, juristas, políticos e economistas foi, sem dúvida, o da propriedade privada como alternativa à propriedade comum dos bens, na organização social da convivência.[1] Nos dias de hoje, e embora com nuances diferentes das do século XVI, a organização da propriedade continua sendo um desses problemas que a sociedade levanta periodicamente e que não pode faltar em nenhum programa de reforma social que pretenda ser minimamente sério. Quero, nesta breve nota, comentar alguns textos de Luis de Molina nos quais a instituição social da propriedade é estudada desde uma perspectiva e com um sentido pragmático que não costuma ser frequente nos estudos tradicionais que abordam a doutrina escolástica.

Até agora, e pelo que conheço, aqueles que se interessaram pelo pensamento escolástico em relação à propriedade privada o fizeram a partir de uma ótica que, necessariamente, implicava certa unidimensionalidade. Estava-se interessado em saber se, para os doutores escolásticos, a propriedade privada era um direito natural ou, pelo contrário, pertencia apenas ao direito das gentes.[2] Essa forma de abordar o problema obrigava, por exigências óbvias da metodologia empregada, a prescindir de aspectos do problema que, completando os anteriores, e para mentalidades menos habituadas ao raciocínio jusnaturalista, poderiam ser de grande interesse. Ao mudar o enfoque tradicional dentre essa classe de comentários, pretendo sublinhar esses outros aspectos que geralmente costumam ficar em segundo plano.

## Problema Econômico frente ao problema jurídico

No texto que se segue, não me ocuparei, ao menos diretamente, do problema jurídico da propriedade, mas sim do problema econômico. Isso significa que, deixando de lado a instituição jurídica da propriedade, centrarei minha atenção no *fato econômico* da divisão dos bens. Para que exista o “teu” e o “meu” é necessário que os bens sejam divididos, e é precisamente essa divisão dos bens que o direito de propriedade pretende tutelar. A divisão dos bens é o fato material sobre o qual se projeta, tomando corpo nele, a instituição jurídica do direito de propriedade. Distinguindo esse direito do fato material que ampara, será este último que ocupará nossa atenção.

Naturalmente, trata-se de uma escolha cuja justificativa se explica por motivos puramente expositivos e de divisão do trabalho, não por razões objetivas que pudessem supor menor apreço pela dimensão jurídica do problema.

## Os “modelos” como instrumento expositivo

Exposta já a perspectiva a partir da qual me acercarei sobre o problema da propriedade, cabe-nos agora escolher os instrumentos analíticos que melhor respondam às necessidades que se derivam dessa perspectiva. Também aqui me apartarei do que tem sido a tradição e me servirei dos “modelos”. Se o que nos interessa sublinhar são os aspectos sócio-econômicos do problema, a utilização dos modelos

nos facilitará nesse trabalho. Porém, ademais, e como podemos comprovar, as palavras de Luís de Molina são, por si mesmas, o melhor argumento a favor deste recurso expositivo.

# 2. Apresentação dos modelos molinistas

Um modelo nada mais é do que uma representação simplificada da realidade. Sua validade será tanto maior quanto melhor ele captar, dentro de sua simplicidade, os elementos essenciais dessa realidade. Dos infinitos aspectos que a visão[3] pré-analítica da realidade nos oferece, abstraímos aqueles que consideramos decisivos para o fim que pretendemos e, com eles, tecemos a estrutura do modelo representativo da realidade que analisamos. É claro que as dificuldades na construção de modelos devem ser reconhecidas por todo aquele que pretenda utilizá-los na exposição de seu pensamento e, da mesma forma, devem ser reconhecidas as limitações de qualquer modelo. Mas, como não existem provas *a priori* da qualidade de um determinado modelo (com exceção do aspecto concreto de sua consistência lógica), o melhor será remeter o julgamento sobre a utilidade dos modelos que utilizarei nestas páginas para o final da exposição. Esse será o momento de julgar se nossos modelos cumpriram ou não sua missão, que, como é óbvio pelo que já dissemos, não é outra senão nos ajudar a expor o pensamento de Molina em um tema tão vital para a Sociedade como é o tema da divisão dos bens que o direito de propriedade pretende amparar. E, com isso, passo a apresentar tais modelos.

## Modelo A: o "estado de inocência"

"Pois que, nesse estado, a terra fornece aos homens o necessário em abundância, sem nenhum trabalho, e neles não haveria paixão desordenada pelas coisas temporais, pela qual alguém desejasse usurpar algo para si em detrimento e injustiça contra os outros. Se algum cultivo fosse necessário, este era exiguo e sem trabalho, quase como uma diversão para a alma, e ninguém teria resistência ou aversão a isso. Portanto, era apropriado e conveniente que houvesse posse comum das coisas, tal como foi conferida aos homens por Deus na própria criação das coisas."[4]

## Modelo B: situação depois da queda

"Pois que, por um lado, a terra, após o pecado, para fornecer aos homens o que é necessário, necessita de excessivo trabalho e suor, como demonstra a experiência, até mesmo quando cultivada, germina espinhos e abrolhos, como é dito em Gênesis 3; por outro lado, os homens após o pecado se tornaram débeis e lentos para o trabalho, e são abundantes em cobiça e paixões perversas. Se todas as coisas fossem comuns a toda comunidade, ninguém cuidaria do cultivo e administração das coisas temporais por conta do trabalho e moléstia que isto traz consigo: ao ponto que cada um desejaria possuir o melhor das coisas. Daí, seguir-se-ia necessariamente a penúria e a falta de coisas, surgiriam rixas e sedições entre os homens pelo uso e consumo das coisas temporais, os fortes oprimiriam os mais fracos. Nenhuma ordem pública seria preservada, enquanto todos se julgassem iguais aos outros, e cada um quisesse para si o ofício que tivesse mais vantagens e honrarias, com menos moléstia e dificuldade, e ninguém quisesse assumir o aquilo que é trabalhoso, humilde e desprezado, mas necessário para a coisa pública. Para que, portanto, todos esses absurdos fossem tolhidos, foi dada a cada um o cuidado e administração de seus próprios bens; e assim foi conveniente e totalmente necessário dividir o domínio das coisas, conforme se vê que estão divididas".[5]

# 3. Pressupostos que os especificam

No modelo A, a posse em comum dos bens é a conclusão a que se chega a partir de determinados pressupostos que definem as características do “estado de inocência”. A seguir, veremos quais são esses pressupostos e, não menos importante, a força que Molina atribui à conclusão que deles deduz. Os pressupostos que definem o modelo de Sociedade próprio do “estado de inocência” são os seguintes:

a) A terra fornece aos homens o necessário sem necessidade de trabalho e, se algum trabalho é necessário, este será mínimo e será uma espécie de diversão para o espírito.
b) Ademais, o homem não tem nenhuma paixão desordenada pelas coisas temporais e, por isso, não deseja usurpar os bens dos outros com prejuízo para eles.

Uma vez que esses pressupostos ou postulados são admitidos, a conclusão flui espontaneamente: nesse estado de coisas, nesse modelo de Sociedade, “era apropriado e conveniente que houvesse a posse em comum das coisas”. De fato, se a terra fornecia o necessário sem que os homens precisassem trabalhar ou com um trabalho que, na verdade, era uma diversão, por que reter como próprios os bens dos quais se dispunha a qualquer momento em que fossem necessários? A única razão para explicar tal conduta seria, talvez, o temor de que outras pessoas desejassem também para si esses mesmos bens, mas nunca o medo do trabalho necessário para obtê-los da terra. Agora, não seria esse medo dos outros eliminado com a introdução do segundo postulado no modelo? Se se supõe que os homens não sentem paixão desordenada pelas coisas temporais, nem têm impulsos de apropriar-se das coisas de que os outros precisam, por que temeriam os homens a usurpação por outros daquelas coisas que, em determinado momento, pudessem precisar? Assim, pois, no estado de inocência descrito por Molina, nem a natureza (terra) nem os homens ofereciam qualquer motivo que justificasse racionalmente a divisão dos bens. Compreende-se assim a conclusão de Molina: nesse modelo de Sociedade “era apropriado e conveniente que houvesse posse comum das coisas”.

Naturalmente, essa não é uma conclusão à qual se chega por meio de uma cadeia de raciocínios lógico-formais, como se estivéssemos diante da conclusão de um silogismo. Trata-se, antes, de uma conclusão de tipo existencial, coerente com os pressupostos existenciais que especificam o modelo. A própria expressão que Molina utiliza para estabelecer o nexo entre os pressupostos e a conclusão deixa claro que não estamos diante de um raciocínio formal, mas de um raciocínio existencial: “era apropriado e conveniente” essa posse em comum, o que não significa que fosse lógica e estritamente necessária.

Se essa é a conclusão a que Molina chega em seu estudo do primeiro modelo, qual é a conclusão a que ele chega no segundo modelo? Começarei, como no caso anterior, analisando os pressupostos que definem esse segundo modelo.

O modelo B contempla um espaço social diferente do contemplado no modelo A. A fronteira que divide e separa esses dois espaços sociais é o pecado original*, em qualquer das múltiplas interpretações que se possa dar a ele*.[6] Tanto se pensarmos o pecado original interpretado segundo os critérios mais clássicos da exegese bíblica quanto se, em nossa interpretação, seguirmos os avanços mais recentes dessa mesma exegese, a distinção de dois espaços sociais nos quais o homem se desenvolve de forma diferente permanecerá de pé. Isso é suficiente para o nosso propósito. Vejamos, portanto, quais são os

pressupostos que, segundo Molina, especificam o novo espaço social. No modelo B, os pressupostos são os seguintes:

a) A terra, para fornecer aos homens o necessário para a vida, exige grande trabalho e suor, como atesta a experiência.
b) Além disso, os homens se tornaram débeis e lentos para o trabalho, sendo abundantes em cobiça e paixões perversas.

Em consequência, haverá rixas e sedições entre esses homens quanto ao uso das coisas temporais e seu consumo; seguirão grande penúria e escassez e, caso se queira evitar esses males, será conveniente e necessário dividir os bens para que cada um se ocupe de sua parte.

Como se vê, o panorama que Molina contempla agora é muito diferente do que descrevia no modelo A. A terra deixou de dar seus frutos generosamente e sem trabalho; o homem, se quiser sobreviver, deve arrancar esses frutos com o suor do seu rosto, e o trabalho já não é praticado "como forma de diversão". Na origem dessa transformação está a queda original, que encheu o homem "de cobiça e paixões perversas", tornando-o um débil e lento. Para refletir essa situação, era lógico que Molina muda os pressupostos do modelo anterior.

A conclusão também será diferente. No novo estado social, caso se queira evitar os males descritos, é "conveniente e totalmente necessário dividir o domínio das coisas". Tampouco agora estamos diante da conclusão de um raciocínio expresso formalmente; como no caso do modelo A, Molina raciocina em termos existenciais. Todos os homens, sendo racionais e desejando viver, vão querer evitar os absurdos que se seguiriam da luta de uns contra os outros e, para isso, como solução prática, optarão pela divisão dos bens.

A importância desse nexo entre os pressupostos e a conclusão é fundamental para compreender o pensamento de Molina e justifica que dediquemos alguma atenção a ele. Ao desenvolvê-lo mais detalhadamente, compreenderemos o realismo com que Molina enfrentava o problema da divisão dos bens e quão distante estava de sustentar opiniões doutrinárias dogmáticas nesse ponto.

## O nexo que une a conclusão com os pressupostos

Já sabemos que, nem no modelo A, interpretativo do estado de inocência, nem no modelo B, que se refere ao estado posterior à queda, a conclusão a favor ou contra a divisão dos bens é fruto de uma dedução lógico-formal. Apresentarei agora outro texto de Molina em que as ideias defendidas podem nos ajudar a interpretar melhor o tipo de nexo que Molina considera. O texto ao qual me refiro diz assim:

"Portanto, não foi (a divisão atual das coisas) de direito natural, mas de direito humano: a obrigação, no entanto, de que ela fosse realizada, pôde existir de direito natural, não sempre, mas quando, por não se realizar, grandes males fossem iminentes. Nem entre todos, mas apenas entre aqueles para os quais esses males eram iminentes".**[7]**

Neste texto, Molina se refere à opinião de Juan de Medina, para quem a divisão dos bens, valorizada mais do que Molina considerava necessário, parecia ser uma obrigação de Direito natural e não meramente humano. Desejando salvar a proposição do próximo, Molina comenta a opinião de Medina,

estabelecendo uma série de distinções que, com toda a precisão, permitem conhecer o pensamento de Molina.

A análise do comentário que Molina faz à opinião de Medina nos permite afirmar o seguinte:

a) O espaço social que Molina considera é o que corresponde ao modelo B, isto é, quando a terra se torna mesquinha e os homens cheios de paixões que os impulsionam a criar rixas. Consciente desta situação, Molina raciocina assim:

b) Começa distinguindo claramente a obrigação *genérica* de dividir os bens do que pode ser uma divisão *específica* em um momento e lugar determinados.

c) A última é descartada, pois não parece haver dúvida alguma sobre sua origem estritamente humana, e passa a tratar expressamente da primeira, isto é, da obrigação genérica de dividir os bens. Sobre ela, afirma duas coisas:

c') ainda que, em determinados momentos, possa ser uma obrigação de Direito natural, nem sempre o será. Mas, mesmo nos casos em que se revele necessária;

c'') ainda que possa ser uma obrigação de Direito natural para determinados homens, tampouco será para todos em geral.

Isto é, se alguma conclusão pode ser extraída do comentário de Molina, essa conclusão é que a divisão dos bens deve ser aplicada de forma mais restrita; apenas quando for conveniente e entre aqueles para os quais for conveniente. Ora, é possível duvidar que, após a queda, essa conveniência seja de caráter geral? É possível que exista alguma comunidade humana que, após a queda, considere mais conveniente a posse comum dos bens do que a divisão e apropriação privada? Molina não tem a menor dúvida de que isso é possível:

"para alguma congregação humana, mesmo após a queda da natureza, é mais apropriada a posse comum das coisas do que sua divisão e atribuição individual. Esta conclusão se aplica principalmente às congregações de religiosos, que, para buscar a perfeição, renunciam ao mundo em pobreza [...] Em seguida, a conclusão proposta também se aplica quando alguma comunidade, até mesmo a dos cônjuges, fosse notável em santidade, como eram os fiéis de Jerusalém no início da Igreja nascente [...]".**[8]**

Mas também não faltaram a Molina exemplos mais próximos de seu tempo; as notícias que chegavam do Novo Mundo falavam de um povo, o indígena, que vivia de acordo com os ideais de propriedade comum. O coletivismo dos incas foi interpretado no século XVI como uma sobrevivência do comunismo primitivo, como uma relíquia daqueles tempos em que não havia leis nem reis, nem teu nem meu.[9] Se era verdade que uma sociedade assim existia, e conhecendo o gênero de vida das congregações religiosas e da primitiva comunidade cristã, Molina não podia chegar a uma conclusão diferente: a divisão dos bens, a propriedade privada, não é, mesmo após o pecado original, um direito natural que obrigue sempre e a todos os homens. Existiam exemplos do contrário e, em bom raciocínio escolástico, "contra facta non valent argumenta".

# 4. A escolha de um dos modelos

Uma vez conhecidos os traços que especificam cada um dos modelos e, além disso, sabendo que é possível implantar qualquer um deles, mesmo após o pecado original, a pergunta que devemos nos fazer é: De quem depende a escolha entre um ou outro dos modelos? Se a obrigação de dividir os bens não afeta todos os homens e em todos os momentos após a queda, quem decidirá em cada momento se a divisão é ou não conveniente e a quais homens deve se aplicar? Existe algum critério objetivo que permita saber se os males que ameaçam, caso os bens não sejam divididos, são ou não graves?

Também neste ponto, a resposta de Molina é clara e não deixa dúvidas. Após reconhecer que, em certas circunstâncias, "quanto à divisão das coisas, se fosse completamente abolida, surgiriam tão grandes males que, sem dúvida, seria pecado mortal abolí-la completamente", ele acrescenta: "Se ainda fosse abolida, não tenho dúvida da validade do ato, a razão sendo que, por conta da *vontade humana* ter sido causa suficiente para estabelecer a divisão das coisas, parece também suficiente para abolí-la".[10]

Assim, é o homem ("a vontade humana") quem se coloca como o juiz último que legitima um determinado regime de propriedade. Ele é quem há de decidir se, em um dado lugar e momento, é "mais conveniente" o regime de propriedade privada ou o de propriedade comum. Os danos que podem resultar de um erro podem ser graves, podendo mesmo significar "pecado mortal", mas essa gravidade não diminui em nada a responsabilidade humana pela decisão. É o homem quem decide; então, dizendo de forma clara e concisa: o homem não existe para a divisão dos bens, senão que a divisão dos bens existe para o serviço do homem.

Molina responde desta forma à pergunta sobre o nexo que une os pressupostos dos modelos de sociedade A e B com a conclusão desses mesmos modelos. Não há outro nexo além do critério do homem guiado pela razão. Não é um nexo lógico-formal; é um nexo existencial, no qual o homem coloca em jogo a sobrevivência pacífica ou conflituosa da própria sociedade. Quando, em outro lugar, Molina se pergunta sobre a forma concreta pela qual o homem introduziu a divisão dos bens, ele indica três vias que poderiam ter sido seguidas:

A divisão das coisas pôde ser legitimamente instituída ou introduzida de três modos. Primeiro, pela potestade paterna, por meio do primeiro pai antes do dilúvio, e por Noé após o dilúvio; e considero que tenha sido introduzida dessa maneira [...] Segundo, a divisão das coisas poderia ocorrer com a multiplicação dos homens e a escolha, por eles, de um príncipe comum, pela autoridade do qual os bens até então comuns seriam divididos. Terceiro, poderia ocorrer por consentimento comum dos homens, mediante pacto [...] **[11]**

Não importa qual dos três procedimentos foi seguido; isso não é o problema que nos interessa diretamente; o que é sim importante e aparece nos três procedimentos é que, de uma forma ou de outra, por um ou outro meio, é o homem quem, ajudando-se com seu entendimento, deve construir o modelo de sociedade que lhe ofereça a maior garantia de servir à obrigação que todos os homens têm de viver solidariamente e em paz em determinadas circunstâncias. Aqui nos encontramos diante de um dos traços mais marcantes do pensamento molinista: a responsabilidade da pessoa humana na construção da sociedade. Daí que em sua visão dos problemas sociais se destaque mais a dimensão humana,

personalista e livremente responsável, do que o determinismo mais ou menos estrito que pode resultar de uma visão naturalista.

## 5. Conclusão

No início, eu dizia que ao comentar esses textos de Molina, não pretendia outra coisa senão trazer a público alguns aspectos do pensamento escolástico do século XVI que, nos estudos tradicionais sobre o tema da propriedade, costumam permanecer na penumbra. Não se tratava de tirar conclusões revolucionárias, nem de buscar o que "não existe". Mais modestamente, eu tentava apenas me aproximar de um problema de vital importância para o homem e a sociedade, que é o problema da divisão dos bens, a partir de uma perspectiva e com uma ótica que possam facilitar o acesso aos doutores escolásticos—e, especificamente, a Luis de Molina—para aquelas pessoas pouco familiarizadas com a metodologia jusnaturalista e mais inclinadas a enfoques positivos. Espero que estas páginas, com o recurso simples aos "modelos" como instrumento expositivo do pensamento de Molina, cumpram o objetivo que me propus.

Francisco Gómez Camacho

Instituto "Francisco Suárez" do C.S.I.C., Madrid.

# Thomas Stapleton: molinismo contra calvinismo

*Texto introdutório (Alta Linguagem): O texto que se segue consiste numa tradução de um artigo acadêmico acerca da figura do molinista inglês Thomas Stapleton. Stapleton em geral foi considerado um "agostiniano moderado" da época da Contrarreforma, todavia a pesquisa mais recente sugere que, além de Sto Agostinho, Stapleton foi muito influenciado pelas teses teológicas do jesuíta Luís de Molina. A importância deste molinista inglês se dá, sobretudo, por suas respostas aos doutores da Reforma, em especial Calvino neste texto, mas também Melanchton e Martin Chmenitz (famoso autor do Exame do Concílio de Trento).*

## O conhecimento médio de Molina: o "antídoto" de Thomas Stapleton a João Calvino

Antonio Gerace

Universidade de Louvain, Bélgica, e *Fundação João XXIII para ciência da religião*, Bolonha, Itália

### *Abstract*

O comentador bíblico Thomas Stapleton (1535-1598), um exilado católico inglês em Louvain e Douai, desempenhou um papel vital na "idade de ouro dos estudos bíblicos" (1550-1650). Seu *Antidota* (1595) tinha como objetivo fazer a "correta" interpretação da Bíblia em resposta aos comentários

“envenenados” de Calvino e outros. Essa batalha pela fé “verdadeira” também envolveu Stapleton em debates internos ao catolicismo, especialmente a controvérsia *de auxiliis* com teólogos jesuítas insistindo no livre arbítrio humano contra seus pares inclinados ao agostinianismo, enfatizando a graça de Deus. Enquanto a pesquisa acadêmica prévia colocou Stapleton dentre aqueles deste último grupo por conta de suas extensas citações de Agostinho, este artigo tem como objetivo estabelecer que Stapleton pertencera na verdade ao primeiro grupo e que sua orientação não vinha de Agostinho, mas na verdade do teólogo jesuíta espanhol Luís de Molina (1535-1600). Através de uma análise do *Antidota* de Stapleton, e especificamente de seus comentários a Mateus 11:21, este artigo demonstra a dependência de Stapleton na teoria chamada “conhecimento médio” de Molina.[1]

## Introdução

Entre 1550 e 1650, desenvolveu-se na Universidade de Louvain [Leuven] e em sua universidade-irmã em Douai, uma chamada idade de ouro dos estudos bíblicos.[2] O ímpeto para esse desenvolvimento partiu do Concílio de Trento, especialmente de sua quarta sessão em 1546, que incentivou estudos textuais críticos da Vulgata, demandando uma nova edição para corrigir os erros de copistas acumulados ao longo de sua longa história. Após Trento, os teólogos e eclesiásticos católicos nos Países Baixos sentiram a necessidade de responder ao “veneno da heresia”—a partir da década de 1560, sobretudo o calvinismo—por meio de um retorno ao estudo aprofundado das Escrituras. O primeiro campo explorado pelos estudiosos de Louvain foi justamente a emenda da Vulgata latina e a elaboração de uma nova edição crítica, cumprindo assim o pedido formulado pelos padres conciliares durante a quarta sessão tridentina.[3]

Além disso, o Concílio de Trento, em sua quinta sessão, promulgou o decreto *De instituenda lectione sacrae Scripturis et liberalium artium* [Da Instituição de uma Cátedra de Sagradas Escrituras e das Artes Liberais], incentivando o estudo da Bíblia sob a supervisão da Igreja. Isso levou à criação de várias cátedras de Sagradas Escrituras, especialmente pelos monarcas católicos espanhois nos Países Baixos. Em 1546, o imperador Carlos V fundou a cátedra real de Sagradas Escrituras na faculdade de teologia de Louvain,[4] e, em 1562, Filipe II, rei da Espanha, estabeleceu uma nova universidade em Douai.[5] Assim, além desse trabalho textual-crítico, os teólogos de Louvain e Douai também se dedicaram a explicar as Escrituras conforme a doutrina católica. Em poucos anos, essas cidades tornaram-se centros importantes de estudos teológicos e, devido à proximidade com as Ilhas Britânicas, atraíram exilados católicos ingleses, que começaram a deixar a Inglaterra no início da era protestante elisabetana. Neste artigo, abordarei um desses intelectuais que migraram da Inglaterra para os Países Baixos Espanhois: Thomas Stapleton. Ele foi beneficiário das duas instituições: formou-se em Louvain e Douai, onde estudou teologia de controvérsias e Sagrada Escritura, retornando posteriormente a Louvain para assumir a cátedra de Sagrada Escritura (1590).

Naqueles anos, além disso, o catolicismo foi abalado por um intenso debate interno, a chamada controvérsia *de auxiliis*,[6] centrada no papel da graça divina e do livre-arbítrio humano na economia da salvação. Dois grandes grupos polarizavam o debate: os estudiosos de inclinação agostiniana

(antipelagianos), que enfatizavam a primazia da graça, e os jesuítas, que destacavam a importância do livre-arbítrio. Embora fosse membro da Companhia de Jesus, Thomas Stapleton foi inicialmente classificado entre os teólogos agostinianos moderados, já que Santo Agostinho era sua principal referência em seus escritos, e poucos elementos típicos do ensino jesuíta apareciam em suas reflexões sobre o homem pós-Queda. Neste artigo, porém, apresentarei provas textuais da adesão de Stapleton a conceitos jesuítas, em particular sua dependência do jesuíta espanhol Luis de Molina e de sua teoria do conhecimento médio (*scientia media*), que o jesuíta inglês utilizou para contrapor-se à noção calvinista da presciência e predestinação divinas.

## Thomas Stapleton e seu comentário bíblico

Thomas Stapleton (1535–1598),[7] foi um dos vários intelectuais católicos que migraram da Inglaterra para os Países Baixos Espanhois no início da era elisabetana (1558–1603). Quando o Parlamento inglês promulgou o Ato de Supremacia de 1558, conferindo à rainha Elizabeth o título de "Governadora Suprema da Igreja da Inglaterra", após o breve retorno ao catolicismo durante o reinado de Maria I, os Países Baixos Espanhois tornaram-se refúgio para católicos das Ilhas Britânicas. Os estudiosos, em particular, preferiram estabelecer-se na cidade universitária de Louvain [Leuven][8] e, posteriormente, em Douai, após a fundação da universidade local. Thomas Stapleton, após estudar teologia em Oxford e tornar-se titular da prebenda na Catedral de Chichester, recusou-se a prestar o Juramento de Supremacia (1558)[9] e, "pouco após a ascensão de Elizabeth [...] retirou-se com seu pai e família para Louvain, dedicando-se ao estudo da teologia".[10]

Em 1569, Stapleton mudou-se para Douai, onde colaborou com outro exilado inglês, William Allen (1532–1594), na fundação do Colégio Inglês. Em 1571, iniciou suas atividades como professor de teologia na universidade, cargo que manteve até 1582, exceto por um breve período em 1576–1577, quando uma facção antiespanhola tomou a cidade durante a Revolta Holandesa.[11] Nesse intervalo, visitou Roma pela segunda vez (após sua primeira peregrinação em 1562).[12] Após renunciar à cátedra e ao cargo de cônego em 1582, Stapleton iniciou seu noviciado na Companhia de Jesus em Douai. Ele rememorou esse período em seu *Compendium breve, et verum* [Breve e Verdadeiro Compêndio], admitindo que, após quase dois anos, "sucumbia sob o 'ardor'" da formação jesuíta.[13]

Naqueles anos, o catolicismo estava imerso na controvérsia *de auxiliis*, que opôs estudiosos católicos antipelagianos e de inclinação agostiniana aos teólogos jesuítas, em debate sobre o papel do livre-arbítrio humano na economia da salvação. Em Louvain [Leuven], o ambiente teológico era predominantemente antipelagiano e agostiniano. Os ensinamentos da Companhia de Jesus não eram bem-vistos por autores eminentes, como Miguel Baio (1589) e Jean Hessels (1522–1566).[14] Um dos episódios mais marcantes dessa controvérsia ocorreu quando o jesuíta flamengo Leonardus Lessius (1554–1623) foi acusado de semipelagianismo devido às teorias expostas em suas *Theses theologicae* (Louvain, 1586). Ele foi condenado primeiro pela faculdade de teologia de Louvain (1586) e, um ano depois, pela de Douai (1587).[15]

Thomas Stapleton, mantendo-se próximo aos ideais jesuítas e tendo convivido com Lessius em Douai por quinze anos, defendeu-o durante essa controvérsia.[16] A consequência foi seu ostracismo pelos professores agostinianos da Universidade de Douai, que deixaram de conceder-lhe cargos importantes. Somente em 1590, Filipe II nomeou-o professor real de Sagrada Escritura na Universidade de Louvain, já que Stapleton "demonstrava lealdade à Espanha".[17]

Ao longo de sua carreira acadêmica, Thomas Stapleton escreveu comentários bíblicos para contrapor as exposições bíblicas de João Calvino e Teodoro Beza.[18] Stapleton via esses dois teólogos reformados como os principais alvos polêmicos de seus *Antidota*.[19] Publicados em Antuérpia e Lyon entre 1595 e 1598, os *Antidota* eram comentários eruditos sobre grande parte do Novo Testamento—incluindo os Evangelhos, Atos dos Apóstolos e as epístolas paulinas aos Romanos e Coríntios. Stapleton também publicou exposições homiléticas, sendo as mais famosas os *Promptuaria* [Armazéns] (Antuérpia, 1591–1594), destinados a auxiliar sacerdotes na preparação de sermões. Como a influência do calvinismo era forte nos Países Baixos e na Inglaterra da época,[20] ele considerava crucial a formação do clero em princípios católicos sólidos. Somente assim as ideias de Calvino sobre predestinação, graça e livre-arbítrio poderiam ser combatidas.

Considerando que os pressupostos teóricos dos *Antidota* são mais relevantes para este artigo do que os ensinamentos práticos dos *Promptuaria*, focarei agora em uma perícope extraída dos *Antidota evangelica in evangelium sancti Matthaei* [Antídotos Evangélicos sobre o Evangelho de São Mateus], publicados em 1595. Por meio da análise dessa passagem selecionada — Mateus 11:21 —, pretendo demonstrar a influência jesuíta (ou melhor, molinista) nesta obra, o que é particularmente relevante dada a primazia da autoridade de Agostinho no contexto intelectual de Louvain no início da era moderna.[21]

## Um título revelador

A intenção de Thomas Stapleton por trás dos *Antidota* já é dedutível pelo título: oferecer um "antídoto" contra o "veneno da heresia", em especial a do calvinismo. O autor busca explicar o sentido genuíno das palavras de Jesus para que os fieis as compreendam corretamente.[22] A metodologia empregada era simples, porém eficaz: ele interpretava o significado de uma perícope à luz da fé católica, citando Santo Agostinho como sua principal fonte antiga. Embora recorra ao bispo de Hipona mais do que a qualquer outro, a perspectiva de Stapleton não deixa de ser influenciada pelo teólogo jesuíta espanhol Luis de Molina, cuja obra *De liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, praedestinatione et reprobatione Concordia* [Concórdia do Livre-Arbítrio com os Dons da Graça, Presciência Divina, Providência, Predestinação e Reprobação],[23] como demonstrarei neste artigo.

Antes de examinar os detalhes da dependência de Stapleton em relação a Molina, é necessário recapitular brevemente os conceitos de presciência e predestinação de João Calvino, centrais na passagem dos *Antidota* em discussão. Embora Stapleton não cite as *Institutas* de Calvino nesta perícope específica—referindo-se, em vez disso, à *Harmonia*—, é evidente que ele tem em mente um capítulo específico (21) das Institutas: "A eleição eterna, pela qual Deus predestinou alguns para a salvação e

outros para a perdição". Nesse capítulo, Calvino sintetiza seu pensamento sobre a eleição divina. Quanto à presciência, ele afirma que é o conhecimento pelo qual

> todas as coisas sempre estiveram e permanecem sob Seu olhar; para Seu conhecimento não há passado ou futuro, mas todas as coisas são presentes, e tão presentes que não é apenas a ideia delas que está diante dEle (como os objetos que retemos em nossa memória), mas Ele verdadeiramente as vê e contempla como estando sob Sua inspeção imediata. Essa presciência estende-se a todo o circuito do mundo e a todas as criaturas. [24]

Calvino explica ainda o que é comumente chamado de "doutrina da dupla predestinação": Deus, desde a eternidade e apenas segundo seu próprio juízo, decreta quem será salvo e quem será condenado.[25] Uma visão semelhante havia sido rejeitada durante a sexta sessão do Concílio de Trento, no decreto *De justificatione* [Sobre a justificação]. Embora os Padres conciliares tenham enfatizado a prioridade da graça divina, reconheceram a necessidade do livre-arbítrio humano no processo de salvação. No entanto, o concílio evitou oferecer uma interpretação clara da relação entre a predestinação divina e as ações humanas, deixando aos teólogos católicos a tarefa difícil de resolver esse problema.

Atualmente, Wim François é possivelmente o único estudioso que tem se interessado pela teoria de Thomas Stapleton sobre predestinação, graça e livre-arbítrio humano, conforme exposta em seus comentários bíblicos. François (2009) situa inicialmente Stapleton na escola de inclinação agostiniana de Louvain, uma vez que o inglês utiliza o bispo de Hipona como fonte mais autoritativa em suas obras, embora "sua interpretação de Agostinho seja moderada, mantendo distância do baianismo, já condenado à época".[26] No entanto, ao aprofundar a leitura de Stapleton, François (2010) identificou elementos claros dos ensinamentos molinistas nos A*ntidota apostolica in epistolam B. Pauli ad Romanos*, em passagens que tratam do homem pós-queda e sua possibilidade de salvação. Embora Agostinho permaneça a fonte mais citada nessas seções—Molina nunca é mencionado diretamente—,[27] François sustenta que Stapleton buscava, na verdade, uma concordância entre a "tradição autorizada de inspiração agostiniana" e o "molinismo jesuíta".[28]

Seguindo a interpretação de François de um Thomas Stapleton "de inspiração jesuíta", este artigo analisa seus *Antidota in Evangelium sancti Matthaei*, com foco em seu comentário sobre Mateus 11:21, no qual ele cita trechos da *Concordia* de Luis de Molina—obra em que o jesuíta espanhol detalha minuciosamente sua teoria do conhecimento médio.

## Mateus 11:21. Corazim e Betsaida

Embora Stapleton demonstre sua dependência de Molina em várias passagens,[29] talvez o exemplo mais claro venha de seu comentário sobre Mateus 11:21. Nessa passagem, Cristo afirma: *Ai de ti, Corazim, ai de ti, Betsaida! Pois se em Tiro e Sidônia tivessem sido realizados os milagres que foram feitos entre vós, há muito elas teriam feito penitência com cilício e cinzas*. Segundo Stapleton, Cristo está falando aqui sobre a contingência das coisas—ou seja, o fato de um evento poderia ter ocorrido no passado, mas não ocorreu (isto é, o possível arrependimento de Tiro e Sidônia) ou de um evento que poderia ocorrer no futuro (isto é, o arrependimento de Betsaida e Corazim). Assim, ele também discute a liberdade da ação humana. Portanto, na opinião de Stapleton, o cerne dessa passagem é a relação entre a presciência divina e o livre-arbítrio humano.

Com essa interpretação em mãos, Stapleton acusa Calvino de ter distorcido o real e genuíno significado das palavras de Jesus, conforme exposto na *Harmonia* de Calvino.[30] Nesta obra, Calvino argumenta que Cristo está falando '*humano more*' (de modo humano): Ele está usando uma simples metáfora para indicar a gravidade do pecado de Corazim e Betsaida, afirmando que era ainda pior que o de Tiro e Sidônia.[31] De fato, Tiro e Sidônia teriam se arrependido se milagres tivessem ocorrido, enquanto as outras duas cidades recusaram-se a fazê-lo mesmo diante da pregação de Cristo. Assim, o pecado de Corazim e Betsaida era mais grave que o de Tiro e Sidônia: no primeiro caso, havia apenas ignorância; no segundo, má-fé—acompanhada do desprezo irremediável de Deus.

No entanto, Stapleton considera a análise de Calvino uma distorção das palavras de Cristo. Ele suspeita que Calvino argumenta que Cristo fala *humano more* (de modo humano) apenas por não aceitar a ideia de que Cristo mencionaria o livre-arbítrio humano, ainda que este pareça evidente na referência à escolha dos cidadãos de Corazim e Betsaida em não crer. Stapleton afirma que essa passagem do Evangelho simplesmente não sustenta a visão calvinista, pois oferece um exemplo concreto do livre-arbítrio—a "predeterminação infalível", usando sua expressão—, e não da dupla predestinação divina. Por isso, Calvino precisa sustentar que Cristo fala *humano more*, adaptando sua linguagem aos homens. Assim, segundo o inglês, Calvino deturpa o sentido real das palavras de Jesus neste caso; para Stapleton, elas não são uma metáfora, mas um veículo de ensinamentos verdadeiros, que ele chama de '*documenta*'.[32] Dessa forma, Stapleton pôde explicar sua visão sobre a relação entre a presciência divina e o livre-arbítrio humano. No entanto, a maior parte de sua argumentação, dividida em sete etapas, baseia-se inteiramente em Luís de Molina. De fato, Stapleton sistematicamente (embora nem sempre com precisão) indica as referências à Concordia (1588), remetendo os leitores àquela obra para um tratamento mais completo do tema.

## Mateus 11:21. Onisciência divina e livre-arbítrio humano

O primeiro ensinamento concerne à onisciência divina. Segundo Stapleton, o conhecimento de Deus não depende da existência real do objeto conhecido; assim, Ele pode prever não apenas o que efetivamente será, mas também o que poderia ter sido no futuro. De fato, na visão de Stapleton, há duas formas de conhecer algo:

1.O “conhecimento de visão (meramente livre)”, que depende da existência real do objeto conhecido. Nesse caso, Deus só pode ter “conhecimento de visão” sobre eventos futuros se estes realmente se concretizarem. Aqui, Stapleton também faz referência a Agostinho, ao afirmar que, por meio de Sua presciência, Deus “preconheceu o que seria, não o que não seria”.[33] Portanto, o “conhecimento de visão” é o conhecimento das entidades que Deus livremente escolheu criar.

2.O “conhecimento de simples inteligência (meramente natural)”, que não depende da existência real do objeto conhecido. Aqui, o conhecimento depende inteiramente do sujeito, que é capaz de compreender tanto o que não é quanto o que poderia ser. Em outras palavras, o “conhecimento de simples inteligência” é o conhecimento divino de todas as entidades possíveis que existem em Sua mente.

Portanto, em relação aos futuros contingentes—neste caso, o que Tiro e Sidônia teriam feito se houvesse pregação e milagres—, Deus não pode ter conhecimento de visão, propriamente dito, porque o objeto do conhecimento não existe. Trata-se apenas de uma entidade não criada ou de uma potencialidade não atualizada. No entanto, Ele possui conhecimento de simples inteligência. Assim, Deus compreende esses futuros não existentes, o que significa que Ele pode prever todos os futuros paralelos possíveis, incluindo eventos que não se concretizarão. Stapleton pressupõe que Cristo possui esse conhecimento de simples inteligência—ou seja, que Tiro e Sidônia poderiam ter se convertido se houvesse milagres. Dessa forma, Jesus refere-se ao efeito possível de uma causa que não ocorreu.

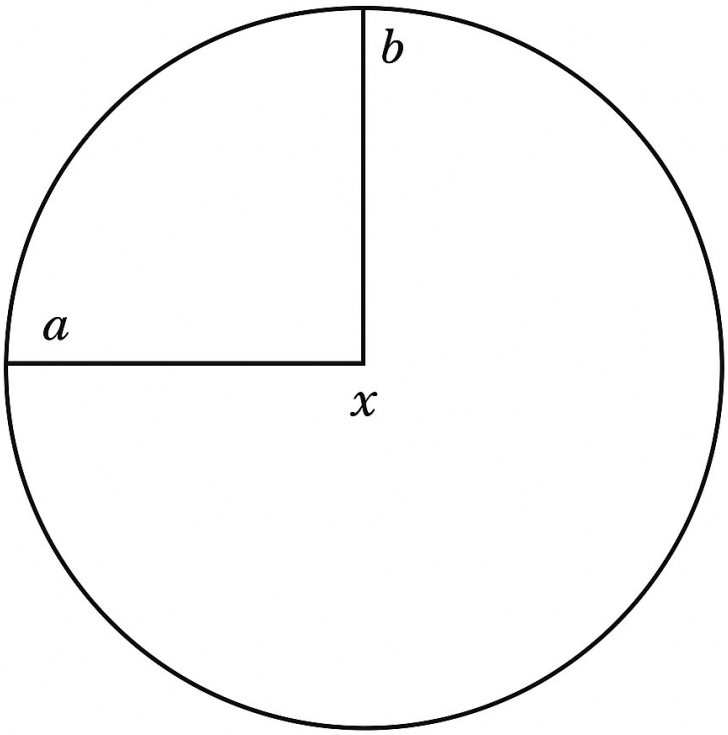
A dicotomia entre esses dois tipos de conhecimento divino não é, de forma alguma, uma elaboração original de Stapleton, como ele mesmo admitiu livremente. Trata-se, antes, de um desenvolvimento de Luís de Molina.[34]

De fato, o jesuíta espanhol elabora esses dois modos de conhecimento—“conhecimento de simples inteligência” e “conhecimento de visão”—vinculando-os por meio de um tipo intermediário, que denomina “conhecimento médio” (*scientia media*). Com base nesse conhecimento, Deus pode prever o que os homens fariam livremente na infinita variedade de todas as circunstâncias possíveis. No entanto, antes de abordar esse último tipo, é necessário discutir o significado de eternidade em Molina, já que esse conceito está intimamente ligado ao de presciência, pois Deus conhece as ações humanas em Sua existência eterna.

Se a eternidade for considerada a condição na qual todas as coisas são presentes, como Calvino sustentara, não haveria espaço para o livre-arbítrio humano, pois as ações dos homens, situadas no futuro, já estariam presentes na existência eterna de Deus. Portanto, Molina, desejando preservar o livre-arbítrio, não poderia aceitar essa visão da eternidade como a “posse simultânea, perfeita e integral de uma vida ilimitada”,[35] ou seja, toda a extensão do tempo desenvolvida simultaneamente. Ele não a via como um presente eterno, sem distinção entre passado e futuro. Na verdade, segundo Molina, a eternidade pode ser concebida como não contendo o futuro.

Ele explica esse conceito por meio de um exemplo geométrico. Tomando um ponto *x* para representar a eternidade simples, pode-se traçar um círculo ao seu redor para representar o tempo. A circunferência tem um ponto inicial *a*, o início do mundo. Cada instante do tempo é representado por

um ponto único na linha temporal, até *b*, o presente. Obviamente, o arco ab corresponde ao passado. Deus, de Sua condição eterna x, possui “conhecimento de visão” sobre essa parte do tempo, pois cada instante já existiu. Em termos geométricos, há uma correspondência biunívoca entre o centro e cada ponto do círculo já traçado. Graças a essa correspondência, Deus conhece por “conhecimento de visão”, uma vez que há um objeto de conhecimento.




Assim, o centro do círculo x representa a eternidade simples, à qual cada ponto do círculo corresponde—ou seja, o tempo que passa—, mas só pode corresponder a todos os indivisíveis quando todos os pontos da circunferência forem traçados. Portanto, onde não há correspondência biunívoca, significa que o “futuro” ainda precisa ser delineado.[36] Embora, em sua condição eterno-simples *x*, Deus possa prever eventos futuros, Ele não pode ter “conhecimento de visão”, pois esses eventos ainda não existem. No entanto, Deus ainda possui presciência infalível deles, mesmo que essa certeza não derive da existência do próprio objeto. Deus ainda é capaz de ver algo incerto e falível graças à Sua onisciência.[37] Isso é possível graças a outro tipo de conhecimento, o chamado “conhecimento médio” (*scientia media*), uma espécie de intuição[38] capaz de conhecer o livre-arbítrio de cada indivíduo e as formas como será exercido. Esse conhecimento não é “livre”, pois é anterior ao ato voluntário divino da criação. Exatamente por isso, os homens conservam seu livre-arbítrio. Assim, não é Deus, mas o homem, quem atualiza uma potencialidade específica. Quando isso ocorre, Deus sabe o que o homem fará, mas de tal modo que Seu conhecimento não altera a ação humana.

Resumindo, há três tipos de conhecimento:

a) “Conhecimento de simples inteligência (meramente natural)”, ou onisciência. Deus conhece todas as potencialidades, tanto as que serão atualizadas quanto as que não o serão. Esse conhecimento é natural, no sentido de ser constitutivo do próprio ser divino. Assim, é anterior a qualquer intervenção de Sua vontade na escolha do que será ou não criado.[39]

b) “Conhecimento médio” (*scientia media*), ou presciência dos futuros contingentes. Esse conhecimento não é natural, pois não é constitutivo do ser divino. Portanto, não pode abranger todas as potencialidades. Por meio do conhecimento médio, Deus tem presciência infalível de eventos que ocorreriam no futuro, mesmo que sua existência não seja necessária. Esse conhecimento baseia-se no “conhecimento de simples inteligência”, mas com foco mais restrito: dirige-se não às potencialidades em si, mas apenas àquelas que seriam atualizadas. Além disso, é anterior à vontade divina, pois Deus conhece um evento específico mesmo sem ter (ainda) decidido se o criará ou não — ou, mais precisamente, se o atualizará ou não.[40]

c) “Conhecimento de visão (meramente livre)”, ou conhecimento de “todos os contingentes futuros atuais ou absolutos”.[41] Esse conhecimento é livre precisamente porque depende exclusivamente da vontade divina. “Liberdade” deve ser entendida como um ato voluntário de escolha, sem condicionamento externo. A noção de liberdade em Molina corresponde ao conceito de αὐτονομία (autonomia, “liberdade para usar suas próprias leis”). Assim, o “conhecimento livre” segue o ato voluntário de atualizar (ou não) uma potencialidade específica. O “conhecimento de simples inteligência”, por contraste, é natural por ser parte integrante da natureza divina e atuar antes da vontade.

Desse modo, em uma ordem lógica, Deus (a) vê todas as potencialidades através de seu “conhecimento de simples inteligência”; (b) sabe de antemão daquilo que os homens decidirão fazer, ou quais potencialidades seriam atualizadas, através de seu “conhecimento médio”; (c) sabe qual potencialidade será atualizada através do “conhecimento de visão”.[42]

## O uso do conhecimento médio de Molina por parte de Stapleton: os sete ensinamentos

A teoria de Molina sobre o conhecimento triplo é plenamente adotada por Stapleton nos *Antidota*. Uma prova adicional disso está em seu comentário a Romanos 11:29: “Porque os dons e a vocação de Deus são sem arrependimento” (DRV). Aqui, Stapleton apresenta uma sinopse da teoria do conhecimento médio, oferecendo uma explicação detalhada do sistema molinista. De certo modo, ele também complementa o esquema já apresentado no comentário a Mateus 11:21, onde havia introduzido apenas as noções de “conhecimento de visão” e “conhecimento de simples inteligência”, deixando de lado o “conhecimento médio”.

No comentário a Romanos 11:29, Stapleton recorda que, em Deus, há:

Um “conhecimento natural” de todas as potencialidades;

Um “conhecimento livre” das potencialidades que serão atualizadas, por serem consequência de um ato livre de Deus;

Entre esses dois, um “conhecimento médio” das potencialidades que, *ex hypothesi* [de acordo com a hipótese estabelecida], serão atualizadas.

De fato, em si mesma, não é necessário que uma potência específica se torne ato; seu oposto também poderia ocorrer. No entanto, essa potencialidade será atualizada por fazer parte de uma ordem de causa-efeito. Isso significa, por um lado, que a necessidade dessas potencialidades não é absoluta, mas condicional, e, por outro, que a atualização de uma potencialidade é previsível. Esse “conhecimento médio” não é “livre” (por ser anterior a qualquer ato livre de Deus) nem “natural” (pois, por meio dele, Deus conhece tanto as potencialidades que serão atualizadas quanto suas alternativas).[43] Em conclusão, Molina e Stapleton parecem defender que a decisão eterna de Deus de atualizar uma linha temporal específica depende de Sua previsão das decisões livres humanas. Contudo, em outra passagem, Stapleton afirma que a razão da escolha divina é inescrutável. De fato, segundo Molina, Deus concede Sua assistência não com base na previsão do uso do livre-arbítrio pelos homens. Em outras palavras, não há uma relação de causa-efeito entre as ações humanas e os auxílios divinos. Antes, Deus age apenas conforme Sua própria vontade.

O primeiro ensinamento que Stapleton deduz de Mateus 11:21 requer uma longa exposição, pois a noção de “conhecimento médio” é complexa, mas essencial para compreender os seis “*documenta*” restantes. O segundo ensinamento que Stapleton infere dessa perícope refere-se à correlação direta entre livre-arbítrio e atos humanos. De fato, Cristo afirma: “Ai de ti, Corazim, ai de ti, Betsaida! Pois se em Tiro e Sidônia tivessem sido realizados os milagres que foram feitos entre vós, há muito elas teriam feito penitência com cilício e cinzas”.

Stapleton explica que Cristo atribui um pecado mais grave a Corazim e Betsaida do que a Tiro e Sidônia, pois as primeiras escolheram, em conformidade com seu livre-arbítrio, não crer. Na verdade, segundo Stapleton, é impossível cometer um pecado sem consentimento livre. No pecado, o livre-arbítrio humano está necessariamente envolvido. Ele desenvolve esse conceito citando diretamente a *Concordia* de Molina e exorta o leitor a consultar essa obra para uma compreensão mais completa do problema.[44]

Em particular, Molina não apenas afirma que Corazim e Betsaida escolheram não crer, mas também ressalta que Deus não lhes negou Sua assistência—como milagres e pregação. Caso contrário, não seria possível culpá-las por desobedecer a Deus. Aqui, Molina remete à explicação de Agostinho: quando alguém deixa de crer, a culpa não está em Deus, mas nos homens, pois Deus não pode negar a Si mesmo.[45]

O terceiro ensinamento busca explicar a eficácia dos milagres e a razão pela qual convertem algumas pessoas, mas não todas. De fato, diante dos mesmos auxílios divinos, alguns escolhem crer em Cristo, enquanto outros não. Por exemplo, os milagres e a pregação não foram suficientes para converter Corazim e Betsaida, embora Tiro e Sidônia tivessem crido se recebessem os mesmos

auxílios. Stapleton recorre a Molina para uma análise abrangente da questão. Primeiro, Molina sustenta que, embora não haja mérito antes da graça preveniente, muito depende do livre-arbítrio. A conversão à fé em Cristo não se deve apenas à infusão da graça divina, mas também:

Ao livre-arbítrio humano;

Aos meios externos (milagres e pregação do Evangelho).[46]

Portanto, para alcançar a salvação eterna, há uma relação estreita entre, por um lado, a graça preveniente e, por outro, a cooperação humana. Para embasar isso, Molina cita as palavras de Cristo: “Ninguém pode vir a mim se o Pai, que me enviou, não o atrair; e eu o ressuscitarei no último dia” (João 6:44). Com base nisso, Molina argumenta que ninguém pode ser salvo a menos que:

Deus o conduza à conversão mediante a graça preveniente;

A pessoa coopere por meio de sua livre adesão.[47]

Em outra passagem, Molina esclarece sua posição, explicando a conexão temporal e lógica entre graça, livre-arbítrio e salvação. Ele afirma que, quando Deus concede a graça preveniente a alguém, este pode aceitá-la e seguir Cristo—mas também pode rejeitá-la. A condição anterior (graça preveniente) não anula a liberdade humana em relação ao ato subsequente (conversão). A conversão ainda depende da escolha livre por meio do ato de fé.[48]

Em suma, a conversão é causada pela concordância humana, não apenas pela graça divina. Se alguém deixa de crer, é precisamente por escolher não crer.

O quarto ensinamento afirma simplesmente que, entre os auxílios da graça divina que induzem os homens a crer, estão também os milagres, que atuam como persuasões externas. Deus não induz os homens diretamente à fé, mas usa milagres como meio para convencê-los a se converterem. Eles são “persuasões externas” porque transcendem os sujeitos a quem são dirigidos.[49]

O quinto ensinamento desenvolve o quarto *documentum*, buscando explicar como Deus usa Seus auxílios para, ao longo da vida, levar os homens a crer nEle. Segundo Stapleton, os auxílios da graça não são concedidos por Deus com base na previsão do uso que os homens farão de seu livre-arbítrio. Em vez disso, Deus os envia apenas por Sua própria vontade. Molina sustenta o mesmo, explicando que, durante a vida humana, Deus concede os dons de Sua graça preveniente, excitante e cooperante, não com base na previsão do uso do livre-arbítrio, mas por Sua vontade divina e inescrutável.[50] Stapleton propõe essa ideia não apenas citando Molina, mas também referindo-se ao *De dono perseverantiae* [Sobre o Dom da Perseverança] de Agostinho. Nessa obra, o bispo de Hipona discute o caso de crianças não batizadas que morreram, traçando um paralelo com Tiro e Sidônia, para mostrar que Deus não julga os homens com base em ações que previu, mas naquelas que efetivamente ocorreram. Em ambos os casos, Deus não concede Seus dons—o batismo às crianças e os milagres às cidades—, o que leva tanto os não batizados quanto às cidades à morte eterna, por permanecerem vinculados ao pecado original. Agostinho explica que a decisão de Deus de conceder Seus auxílios é sempre inescrutável (referindo-se especificamente ao dom da perseverança), acrescentando que aqueles que recebem os dons foram predestinados a isso.[51]

Parece claro que, na visão de Agostinho, não há espaço para contribuições humanas à salvação. No entanto, Stapleton e Molina buscam conciliar livre-arbítrio humano e predestinação divina, modificando substancialmente a premissa agostiniana ao enfatizar o mérito humano na economia da salvação—um aspecto considerado excessivamente próximo ao pelagianismo pelos círculos católicos de inspiração agostiniana.

O sexto ensinamento concentra-se, mais uma vez, na onisciência divina. Em Deus, há uma presciência infalível dos contingentes futuros, mas também uma predestinação livre e uma eleição gratuita dos fiéis, bem como uma rejeição justa dos pecadores com base em Sua presciência.[52]

É evidente por que Stapleton fala em "presciência" em vez de "conhecimento de simples inteligência" e em "predestinação" em vez de "conhecimento de visão". De fato, a "presciência" parece ser o efeito imediato do "conhecimento de simples inteligência": Se possuo onisciência (ou "conhecimento de simples inteligência"), tenho presciência infalível dos contingentes futuros. Quanto à "predestinação", conheço o que efetivamente será no futuro (conhecimento de visão) e, assim, conforme minha vontade, crio esta linha temporal específica — ou seja: predestino.

Stapleton novamente fundamenta sua teoria citando Molina. O jesuíta espanhol afirma que, antes da criação, Deus já conhece com certeza todos os contingentes futuros, graças ao "conhecimento de simples inteligência (meramente natural)", mas também predestina, escolhendo criar conforme seu "conhecimento de visão (meramente livre)". Para explicar a relação entre presciência e predestinação, Molina usa uma metáfora: um artesão não pode saber qual instrumento usará para produzir um artefato até ter uma ideia clara de como fazê-lo. Da mesma forma, Deus primeiro conhece todos os contingentes futuros e, então, escolhe as potencialidades que serão atualizadas. Se não fosse assim, as ações divinas seriam indiferentes, e a criação seria aleatória, sem base em conhecimento prévio — algo claramente contrário à fé católica.[53]

De fato, Deus age em conformidade com o conhecimento médio (scientia media), e por isso Ele prevê o que os homens escolherão livremente. Assim, parece que Deus predestina *post praevisa merita* (após os méritos previstos), ou seja, após contemplar os méritos, Ele o faz desde a eternidade.

Contudo, a literatura sobre Molina corretamente registra que o jesuíta espanhol nunca usou a expressão *post praevisa merita* (após os méritos previstos), nem Stapleton, que evitou terminologia técnica em seus argumentos.[54] No entanto, pelas palavras de Molina, fica claro que Deus predestina após ter visto—sem que essa previsão influencie Suas decisões. Em vez de *post* (após), Molina preferiu a preposição *per* — *per propria merita* (por meio dos próprios méritos)[55] — em claro contraste com *propter* (por causa de).[56]

O que significa *per* neste contexto? Como Molina afirma, Deus primeiro conhece o que será por meio do conhecimento natural e do conhecimento médio, então cria uma linha temporal específica. No entanto, a razão da decisão divina ainda precisa ser identificada. Evidentemente, ela não pode basear-se em méritos previstos,[57] pois, caso contrário, Deus não seria livre para escolher, já que Sua predestinação seria determinada pelos méritos humanos. Aqui, Molina rejeita inteiramente o pelagianismo, que pressupõe que os homens podem obter a salvação sem a ajuda divina, mesmo após o pecado de Adão.

Além disso, segundo Molina, os homens são predestinados por meio de seus próprios méritos—ou melhor, os homens também alcançam a salvação por meio de seus próprios méritos. Em outras palavras, o livre-arbítrio humano é uma causa concorrente em relação à graça divina. Ambos são duas partes de uma única causa integral.[58]

É importante destacar que Molina usa a preposição "*per*" para afirmar precisamente que os méritos são a causa instrumental humana para a salvação, enquanto os auxílios divinos são a causa instrumental de Deus. Molina não utiliza a expressão *causa instrumentalis* (causa instrumental), seja para se referir aos auxílios divinos ou aos méritos humanos, mas é razoável inferir—a partir do exemplo anterior do artesão—que essa categoria se aplica. Como explica Molina, Deus usa Seus auxílios assim como um artesão usa suas ferramentas.

De fato, após contemplar todos os eventos futuros em Sua existência eterna, Deus escolheu criar uma linha temporal específica, durante a qual concede Seus auxílios soberanamente. No entanto, a graça sozinha não é suficiente, pois os homens também recebem a vida eterna parcialmente por meio de seus próprios méritos. Dessa forma, Molina busca preservar o livre-arbítrio humano na economia da salvação. Contudo, Deus apenas "leva em consideração" o que os homens farão, mas, novamente, não concede Seus auxílios com base em seus méritos futuros, apenas conforme Sua própria vontade, conforme exposto no quinto ensinamento.[59]

O problema do pecado permanece, mas Molina responderia que a vontade divina de criar uma linha temporal específica depende de Seu conhecimento médio (scientia media), que é anterior à Sua vontade. Assim, Deus cria simplesmente sabendo o que os homens farão, embora suas ações não sejam necessárias em si mesmas (*in se*), pois poderiam até fazer o oposto do que farão. Em qualquer caso, segundo Molina, o conhecimento divino não pode influenciar as ações humanas, exatamente porque o conhecimento médio é anterior à Sua vontade—ou seja, precede o ato de criação.

Por fim, o último ensinamento refere-se à vontade divina inescrutável. Deus justamente escolheu não realizar milagres em Tiro e Sidônia. Ele fez muitas outras coisas — que não conhecemos —, mas elas escolheram não crer.[60]

Este último ponto é crucial, pois revela a problemática interna da teoria de Molina. Como mostrado anteriormente, Deus criou uma linha temporal específica *ab aeterno* (desde a eternidade) e *per propria merita* (por meio dos próprios méritos), mas é preciso enfatizar que a predestinação ou reprovação não ocorre "por causa de méritos previstos"—baseia-se na vontade divina.[61]

Desde a eternidade, Deus decide de modo inescrutável exercer Seus meios externos—como milagres ou pregação—por meio de algumas pessoas durante suas vidas, mas nunca por causa de seus méritos previstos. Ele concede Seus auxílios apenas por Seu *beneplacito*, devido à Sua misericórdia e generosidade, mais a alguns do que a outros. Como resume o filósofo italiano Piero Martinetti:

> Anterior a cada ato de Sua vontade, por meio de: 1) "conhecimento de inteligência" e 2) "conhecimento médio", Deus previu: a) as infinitas combinações possíveis de seres; b) as atividades humanas, livres e não livres, em todas as combinações possíveis; c) os auxílios que poderia conceder; d) os efeitos resultantes desses auxílios. Entre todas essas combinações, Ele atualizou *ab aeterno* (desde a

> eternidade) a que subsiste hoje e subsistirá até o fim do mundo... em virtude do "conhecimento médio" [...] A razão para a escolha desta [ordem específica] está exclusivamente na vontade divina, não em qualquer ato previsto ou mérito das criaturas. À pergunta de por que Deus, mesmo prevendo a ruína de muitos seres, escolheu esta ordem, Molina só pode recorrer à inescrutabilidade dos desígnios divinos.[62]

## Conclusão

A análise dos *Antidota* de Stapleton sobre Mateus 11:21 revela uma forte influência jesuíta em seu pensamento, decorrente de sua formação em Douai, onde ele tomou posição clara na controvérsia *de auxiliis*. Nos Países Baixos, em particular, esse debate acalorado opôs duas correntes: o agostinianismo antipelagiano radical, representado por autores como Miguel Baio e Jean Hessels, e o molinismo. Os ideais do agostinianismo católico antipelagiano parecem muito próximos aos ensinamentos calvinistas, pois reduzem o papel do livre-arbítrio humano na economia da salvação. Em contraste, a Escola Jesuíta, inspirada no humanismo e representada por Luís de Molina, defende uma antropologia mais otimista, enfatizando a capacidade do homem de praticar boas obras meritórias para a vida eterna.

Entre essas duas escolas católicas—o agostinianismo antipelagiano e o molinismo—, Stapleton claramente vê a segunda como representante do verdadeiro ensino católico e como o único "antídoto" possível ao "veneno" da teologia calvinista. De fato, Stapleton baseia-se na teoria do "conhecimento médio" de Molina para contrapor as noções calvinistas de presciência e salvação em relação ao livre-arbítrio. Segundo Calvino, a presciência é o conhecimento de como "todas as coisas sempre estiveram e permanecem [...] não há passado ou futuro, mas tudo é presente [...] essa presciência estende-se a todo o circuito do mundo".[63]

Em clara oposição a essa visão, Stapleton e Molina consideram a presciência divina como "conhecimento médio": Deus prevê o uso do livre-arbítrio pelos homens, mas, apesar dessa presciência eterna, as ações humanas mantêm sua contingência. De fato, *ex hypothesi*, os homens poderiam até escolher o oposto do que efetivamente escolhem. Essa diferença leva a duas visões opostas de salvação:

Para Calvino, Deus, por um decreto eterno, divide salvos e condenados por meio da predestinação, sem qualquer referência a méritos humanos.

Para Stapleton e Molina, as boas obras são uma causa instrumental da salvação, atuando em conjunto com a graça auxiliadora de Deus.

# Joseph de Maistre: um molinista responde à Revolução Francesa

Traduziudo de: NATHANIEL SANDERS, *Joseph de Maistre: A Molinist Responds to the French Revolution* [GREGORIANUM 103, 4 (2022) 781-804].

## RESUMO

Joseph de Maistre representa, através de sua apropriação de ideias molinistas-congruístas acerca da providência e da predestinação, uma continuação do pensamento jesuíta após a supressão da Sociedade de Jesus. Essa tendência de seu pensamento tem sido há muito negligenciada, mas é preciso captá-la para compreender sua confiança na tradição e sua teoria política. Por meio de uma análise de sua resposta à Revolução Francesa, vista por ele como uma “feliz culpa” divinamente permitida, pode-se claramente ver essa influência de pensamento.

Palavras-chave: Joseph de Maistre — Congruísmo — Molinismo — Revolução Francesa — Providência — Predestinação — História Jesuíta

## Joseph de Maistre: um molinista responde à Revolução Francesa

Embora suprimida na Europa Ocidental durante a Revolução Francesa, as posições teológicas da Companhia de Jesus influenciaram as respostas católicas a esse dramático levante. Na pessoa de Joseph de Maistre, o pensamento congruísta-molinista continuou a ser influente em toda a Europa. Profundamente perturbado pela Revolução Francesa e sua propagação por toda a Europa, Maistre buscou compreender a Revolução à luz da divina Providência. Fiel à sua formação jesuíta, Maistre era um congruísta-molinista que tentou manter tanto a independência da vontade humana quanto a ordenação providencial da criação em sua compreensão da história e em sua argumentação sobre por que Deus permitiu que a Revolução ocorresse. Embora vários estudos recentes de seu pensamento tenham enfatizado suas influências contemporâneas, seu Molinismo tem sido amplamente ignorado.[1] O Molinismo fornece a base para sua discussão de três preocupações principais para a compreensão da catástrofe e da Providência divina—a vontade permissiva de Deus ao permitir o mal, a presciência divina e a liberdade humana, e a relação entre Providência e progresso—ainda que a influência da Revolução e do Iluminismo resulte em uma abordagem original.

Esta figura central na história do pensamento católico, que conecta os mundos pré e pós-revolucionário, comunicou uma forma de Molinismo que se torna importante para a reconstrução da teologia na Europa. De uma perspectiva prática, Maistre via a Revolução como uma força purificadora na Igreja Francesa que a livrou de laxismos e heresias. O Jansenismo, o galicanismo, o protestantismo e o *philosophisme* haviam se mostrado inadequados diante da Revolução. A Revolução era um resultado do erro teológico e precisava ser combatida teologicamente. Para combater esses erros, ele propôs o ultramontanismo como uma solução tanto teológica quanto política. Suas críticas à filosofia iluminista também são centrais, mas serão discutidas somente em relação à influência sobre a Revolução. Embora o Molinismo forneça a base metafísica para discutir a realidade da Providência divina e da natureza humana, grande parte de sua escrita sobre a Providência trata dos efeitos práticos da Revolução sobre a Igreja e o Estado. A partir do estudo da ordenação providencial da criação na história, certos padrões

que justificavam grandes épocas de mal emergiram. De Maistre também tentou prever como Deus usaria a Revolução para edificar a Igreja. Para vermos os efeitos da Revolução sobre sua vida e pensamento, bem como suas influências teológicas, examinaremos primeiro sua vida e obra antes de discutir sua teoria da Providência, sua análise da Revolução e a possibilidade de a Revolução ser uma "culpa feliz".

## I. Vida e obras

Embora sua obra tenha sido ocasionada pela Revolução Francesa, Joseph de Maistre não era francês. Ele nasceu em 1753 em Chambéry, no Ducado de Saboia, francófono, que havia se tornado parte do Reino da Sardenha em 1720.[2] Seu pai era um senador recentemente nobilitado. Embora não haja relatos definitivos sobre sua educação inicial, tudo indica que ele foi educado pelos jesuítas. Existem registros de sua adesão a uma confraria que estava sob os auspícios da Companhia de Jesus.[3]

Quando a Revolução Francesa eclodiu em 1789, Maistre simpatizou inicialmente com ela. Embora não fosse republicano, ele escreveu em tom de aprovação sobre a convocação dos Estados Gerais e sobre a comemoração do aniversário da Queda da Bastilha.[4] No entanto, à medida que a Revolução progredia e se tornava mais radical e anticatólica, De Maistre rompeu com ela completamente. Em 1792, quando o exército francês invadiu Saboia, De Maistre foi o único senador que fugiu para a capital sarda, Turim. Após encontrar pouco apoio ali, ele retornou a Saboia em 1793 para descobrir que todas as suas propriedades haviam sido confiscadas. Em 1796, De Maistre escreveu sua primeira grande obra, *Considerações sobre a França*, na qual condenou a Revolução e previu o retorno do rei ao trono francês. Quando isso finalmente aconteceu em 1814, De Maistre foi aclamado como um profeta (embora estivesse insatisfeito com as condições da Restauração). Posteriormente, ele acrescentou um capítulo sobre a Igreja Galicana, vendo a Revolução como o fim definitivo das igrejas nacionalistas. De Maistre enquadrou a Revolução como um castigo divino necessário pelos erros dos séculos precedentes.

Após servir em vários postos a serviço do Reino da Sardenha, De Maistre foi enviado como embaixador à Rússia em 1803. Separado de sua família e desprovido de quaisquer propriedades, De Maistre começou a compor sua grande obra sobre a natureza da Divina Providência: *As Noites de São Petersburgo* (*Les Soirées de Saint-Pétersbourg*). *Les Soirée*s é um simpósio de três homens que discutem o governo temporal de Deus sobre o mundo. A obra foi publicada postumamente em 1821, no mesmo ano de sua morte. Enquanto esteve na Rússia, De Maistre novamente esteve próximo dos jesuítas. Embora suprimida em toda a Igreja Latina, a Companhia de Jesus permaneceu ativa na Rússia Branca [Bielorrússia] porque o decreto de supressão, *Dominus ac Redemptor*, nunca foi promulgado por Catarina, a Grande. Os jesuítas continuaram a dirigir um noviciado e várias escolas dentro da Rússia; e De Maistre envolveu-se com a obra deles.[5] Seus cadernos e cartas indicam que ele mantinha comunicação regular com muitos jesuítas na Rússia, inclusive com o Padre-Geral.[6] Coletivamente, eles foram muito bem-sucedidos em converter aristocratas russos ao catolicismo. Esse sucesso acabou

levando à expulsão tanto dos jesuítas quanto de Maistre em 1817. O Papa Pio VII restaurara a Companhia de Jesus na Europa em 1814, mas, até então, os jesuítas já haviam sido autorizados a retornar ao Reino da Sardenha, onde a família de Maistre continuava a apoiá-los.[7] O próprio Maistre afirmou que teria se tornado jesuíta, não fosse por sua esposa.[8]

Ao deixar a Rússia, Maistre viajou pela França antes de retornar ao Reino da Sardenha. Naquele momento, a era da Revolução Francesa parecia ter acabado. A fracassada invasão da Rússia por Napoleão em 1812 e sua derrota em Waterloo em 1815 haviam estabilizado as monarquias na Rússia e na Áustria, resultando na Santa Aliança, e os Bourbons estavam de volta ao trono na França. Embora Maistre tivesse previsto isso muito antes, ele não ficou satisfeito com a natureza da Restauração. Ele julgava que ela havia cedido muito à Revolução.

Em 1819, ele publicou o que considerava sua *magnum opus*: *Du Pape*. *Du Pape* examina a natureza do governo, da liberdade e da Igreja. Nele, De Maistre argumenta vigorosamente a favor do ultramontanismo como uma solução política e uma necessidade teológica. Os horrores da Revolução haviam demonstrado os fracassos das Igrejas nacionais e o benefício de uma autoridade singular sobre o cristianismo e os estados europeus. Para De Maistre, o papa deve ter autoridade completa e infalível sobre a Igreja e a autoridade legítima para depor líderes déspotas. O papado se tornaria a fonte da liberdade e da verdade no mundo pós-revolucionário.

Notavelmente, De Maistre começou a escrever *Du Pape* em 1809, quando o papado estava em seu ponto mais fraco. Napoleão acabara de sequestrar Pio VII para forçá-lo a renunciar aos Estados Papais e para retaliar contra sua declaração de excomunhão. Pio VII permaneceria preso até a primeira abdicação de Napoleão em 1814. Apesar dessa fraqueza, De Maistre via no papado uma solução para os erros políticos, religiosos e filosóficos da época. Somente o papado poderia garantir a verdade contra o protestantismo, o Jansenismo, o galicanismo, o *philosophisme* e seu descendente, o Jacobinismo. Sua obra ajudou a desenvolver as teorias do ultramontanismo e a eventual aceitação francesa da Infalibilidade Papal em 1870, com a promulgação da *Pastor Aeternus* pelo Concílio Vaticano Primeiro.[9]

## II. De Maistre como Teólogo

Estudado hoje principalmente enquanto teórico político, Joseph de Maistre é, não obstante, uma figura importante para a história da teologia. Ao longo de sua escrita, mesmo ao tratar de questões políticas, De Maistre preocupa-se em descrever como Deus cumpre a sua vontade no mundo. Embora tenha sido formado como advogado e estadista, De Maistre reconhecia que a Revolução havia tirado do mundo sacerdotes que tinham tempo para lazer e estudo. Portanto, outros devem assumir a tarefa de defender a Igreja e os caminhos de Deus. Durante um tempo de caos dentro da Igreja, leigos tiveram que começar a realizar o trabalho dos teólogos. Como ele afirma na abertura de *Du Pape*:

> Poderá parecer surpreendente que um homem do mundo se atribua o direito de tratar de questões que, até os nossos dias, pareceram exclusivamente devolutas ao zelo e à ciência da

> ordem sacerdotal […] Mil causas enfraqueceram a ordem sacerdotal. A Revolução a despojou, exilou, massacrou; serviu de todas as maneiras contra os defensores—natos—de máximas que ela abominava. Os antigos atletas da milícia sagrada desceram à tumba; jovens recrutas avançam para ocupar o seu lugar.[10]

Ao ocupar o seu lugar, De Maistre tornou-se o pensador católico mais importante de sua geração e, como descreveu Henri de Lubac, o primeiro teólogo pós-medieval.[11] Nos anos da Restauração, o pensamento de Maistre orientou a compreensão católica sobre o papel da Igreja dentro do Estado moderno.

Uma reavaliação do pensamento de Joseph de Maistre ocorreu nos últimos trinta anos. Antes ridicularizado como um "precursor do fascismo", novas obras buscaram situá-lo dentro dos movimentos intelectuais mais amplos do Iluminismo.[12] Ele ainda é considerado o pai do conservadorismo europeu moderno, mas um pai aberto aos argumentos filosóficos e científicos de sua época. No entanto, estudos recentes ainda tiveram dificuldade em categorizar seu pensamento. Descrito como qualquer coisa desde um "reacionário" até um "pensador iluminista" ou "pós-moderno", seu pensamento político desafia a categorização moderna.[13] Da mesma forma, suas ideias teológicas foram descritas como "tradicionalistas", "heterodoxas" ou "pelagianas".[14] Embora sua obra possa se prestar a tais leituras, situar De Maistre dentro dos debates católicos existentes sobre a Providência fornece a interpretação mais útil e completa de seu pensamento. De Maistre raramente menciona Molina ou o Molinismo em sua obra, mas o pensamento molinista forma a base metafísica de sua compreensão da ação divina no mundo.[15]

De Maistre pode ser popularmente conhecido como a principal força do Contra-Iluminismo e da Contra-Revolução, mas seu pensamento não é simplesmente um produto dos debates sobre a Revolução Francesa. Embora certamente tenha sido ocasionado por esta, seu pensamento é incompreensível à parte dos debates anteriores acerca da Providência e da predestinação. E, embora De Maistre tenha escrito sobre muitas questões teológicas—incluindo: a natureza da oração, do sacrifício, da justiça divina, da eclesiologia, das relações Igreja-Estado e do sacerdócio—, estas questões serão discutidas abaixo somente em relação à Providência. Embora menção seja feita a outras obras, as três mencionadas acima (*Considerations sur la France*, *Les Soirées du Saint-Pétersbourg* e *Du Pape*) formarão a base de nossa análise da compreensão molinista de Maistre sobre a Divina Providência e a "feliz culpa" da Revolução Francesa.

## III. O Molinismo de Joseph de Maistre

O Molinismo, oposto à concepção tomista de predestinação, postula a existência de uma *scientia media* em Deus. Essa *scientia media* situa-se ontológica e logicamente entre o conhecimento natural de Deus, anterior a qualquer decreto, e seu conhecimento livre, resultante de um decreto.[16] Por meio da *scientia media*, Deus conhece todos os contrafactuais hipotéticos de todos os resultados possíveis dentro da criação. Sabendo como cada ser humano individual agirá em cada situação particular, Deus ordena o

universo de tal maneira que a sua vontade nunca é frustrada. A presciência divina é preservada pelo conhecimento de todas as possibilidades antes de decidir qual delas criar; e a liberdade da vontade humana é preservada por não impor nenhuma necessidade de ação a qualquer indivíduo. Para a vontade humana ser livre, ela não deve estar vinculada por nenhuma condição externa, nem mesmo pela ação divina.[17] O Congruísmo, que manteve a posição da *scientia media,* mas postulou que a graça eficaz era sempre eficaz porque Deus a concedia somente em circunstâncias favoráveis, tornou-se a posição oficial da Companhia de Jesus em 1613.[18]

Em contraste, a posição bañeziana-tomista postulava que Deus pode mover a vontade para escolher o bem. Esse movimento é possível porque Deus, como criador da vontade e primeiro princípio da ação, pode reduzir uma potência na vontade ao ato. Sem a participação na ação divina, nenhuma potência pode ser reduzida à atualidade. Empregando o termo *premoção física*, os dominicanos argumentavam que a graça era a causa única da diferença de santidade entre os indivíduos.[19] Trata-se de uma *premoção* porque Deus é a causa principal de todo movimento, no qual o homem participa secundariamente. *Física* é usada para distingui-la de uma noção moral, ou mera atração em direção a um bem.[20] De Maistre professa uma devoção a Tomás, mas é crítico em relação às teorias tomistas de predestinação.[21] Ele é contra a ideia de premoção física, como afirma claramente em seus cadernos particulares: “Nunca gostei da expressão premoção física, da qual se serviu em algumas escolas para designar a ação divina de Deus sobre o homem. Pode-se dizer que estas duas palavras ardem de pavor ao se verem juntas”.[22]
Como resultado da Revolução Francesa, De Maistre foi levado a considerar o funcionamento da Providência dentro da ordem temporal. Ansioso para defender a existência da Providência e compreender o propósito de Deus ao permitir que a Revolução acontecesse, De Maistre construiu uma forma de Molinismo influenciada tanto pelo pensamento neoplatônico quanto pelo iluminista. Embora ele deixe claro que a Revolução é um mal, também pensa que ela serve como prova da Providência de Deus ao purificar o mundo do erro. Por meio do Jacobinismo e da Revolução, Maistre acredita que Deus trará o fim dos males do protestantismo, do Jansenismo, do galicanismo e do *philosophisme*. No entanto, ele também reconhece que não há retorno a um mundo pré-revolucionário. Semelhante a Noé e o Dilúvio, a Revolução necessariamente implica uma nova era sobre a terra.[23]

*Les Soirées* começa com os três personagens no rio Neva passando por um barco com um grupo de casamento que carrega uma banda de metais.[24] O estilo da trompa, aparentemente comum na Rússia da época, tocava somente uma única nota. Uma banda consiste em vinte a trinta trompas, sem que nenhuma delas consiga executar o acorde ou a melodia inteira. A melodia é governada pelo regente, alguém capaz de criar e organizar todas as notas em uma unidade harmoniosa. Os instrumentos individuais não têm conhecimento do todo, mas conseguem participar dele. Quer os instrumentos o desejem ou não, agem conforme os planos do regente. Maistre é adepto de tais metáforas mecanicistas. Considerações sobre a França começa:

> Estamos todos ligados ao trono do Ser Supremo por uma cadeia flexível, que nos retém sem nos escravizar. O que há de mais admirável na ordem universal das coisas é a ação dos seres livres sob a mão divina. Livremente escravos, operam ao mesmo tempo voluntária e necessariamente: fazem realmente o que querem, mas sem poder perturbar os planos gerais.

> Cada um desses seres ocupa o centro de uma esfera de atividade, cujo diâmetro varia ao sabor do eterno geômetra, que sabe expandir, restringir, parar ou dirigir a vontade, sem alterar sua natureza.[25]

Embora isso possa parecer semelhante à ideia iluminista do relojoeiro divino (que se opõe ao envolvimento divino no mundo, uma analogia que o próprio De Maistre emprega para descrever a Providência Divina), De Maistre usa a imagem para demonstrar como o homem pode ser livre dentro de um sistema de governo providencial.[26] Deus formou os limites e as condições da liberdade humana. O homem age conforme a natureza que lhe foi dada. Embora os homens possam tentar se rebelar contra o governo divino, ninguém é capaz de frustrar a vontade divina. Seria parecido a uma trompa de nota única tocando uma melodia diferente. Dentro da ordenação da Divina Providência, o homem é livre para agir como bem entender. No entanto, a natureza do homem e as circunstâncias do universo estão de tal forma ordenadas que os planos de Deus sempre se concretizarão.

Para explicar a coexistência da presciência Divina e do livre-arbítrio, De Maistre argumenta como um molinista tradicional. Ele toma como absoluto que a vontade não deve estar de modo algum vinculada ou forçada. Se uma escolha livre fosse necessitada por alguma influência externa, a escolha não seria mais livre. Ele afirma isso explicitamente em *Les Soirées*:

> Agora, se considerardes que o próprio Deus não poderia forçar a vontade, *visto que uma vontade forçada é uma contradição nos termos*, sentireis que a vontade só pode ser agitada e conduzida pelo atrativo (palavra admirável que todos os filósofos juntos não teriam sabido inventar). Ora, o atrativo não pode ter outra vantagem, de modo que o atrativo não poderia prejudicar a liberdade ou a vontade mais do que o ensino, de qualquer ordem que se suponha, poderia prejudicar o entendimento.[27]

Para que a vontade aja, ela própria não pode ser atuada por uma fonte externa. Deus age sobre a vontade não pela força ou premoção, mas pela atração. A graça é a apresentação de um bem sobrenatural perante a vontade, de modo que esta o deseja por natureza. Porque Deus ordenou o mundo e conhece todos os contrafactuais hipotéticos, as escolhas de uma vontade individual são sempre conhecidas por Deus. Deus aperfeiçoa a vontade atraindo-a para o bem, em vez de a impelir.[28] Por meio da *scientia media*, Deus ordena o universo de forma infalível para o seu fim. Na Providência, até os obstáculos provam ser meios para Deus cumprir a sua vontade.[29] Nada ocorre que Deus não tenha previsto anteriormente. Assim, uma estrutura causal Molinista, juntamente com uma ênfase na atração da graça, forma a base teológica para a concepção de Providência de Maistre.

Maistre rejeita a ideia tomista da graça eficaz como resultando infalivelmente na perfeição da vontade. Deus só dá a graça àqueles que a aceitarão. Quando fala da Providência e do castigo dos culpados, Maistre argumenta que Deus frequentemente não pune porque sabe que o castigo não será aceito.

> Acontece-nos frequentemente, na nossa cega impaciência, queixarmo-nos das lentidões da Providência no castigo dos crimes; e por uma singular contradição, ainda a acusamos, quando a sua benfazeja celeridade reprime as inclinações viciosas antes que tenham produzido os crimes. Algumas vezes Deus poupa um culpado conhecido porque a punição

> seria inútil, ao passo que castiga o culpado oculto, porque esse castigo deve salvar um homem.[30]

A ação divina sobre o indivíduo aperfeiçoa a vontade somente quando esta está aberta a receber tal ação. De Maistre, como todos os molinistas, tenta evitar o semipelagianismo ao afirmar que o próprio Deus criou as condições para o homem estar aberto a receber a graça. A natureza dada a um indivíduo ordena-o providencialmente.[31] Todos os movimentos da vontade estão sujeitos ao primeiro movimento do Criador. Mesmo que a vontade não possa necessariamente ser movida por Deus, é Deus quem ordenou o universo de tal maneira que todas as coisas acontecem de acordo com o seu plano. As concepções de cadeias causais, graça eficaz, *scientia media* e presciência Divina são todas profundamente molinistas em seu pensamento.

No entanto, De Maistre não era um escolástico estrito. Ele também buscou inspiração teológica noutros lugares. Leu muitos Padres da Igreja e desenvolveu um fascínio por Orígenes. Os cadernos de Maistre indicam que ele leu várias obras de Orígenes a partir de 1809, a mesma época em que escrevia *Du Pape* e *Les Soirées*. Politicamente, Orígenes havia sido criticado pelos *philosophes* e protestantes, o que o tornou um aliado natural para De Maistre.[32] As ideias neoplatônicas de Orígenes sobre a Providência e o progresso do universo encaixavam-se bem com as ideias molinistas. Artigos recentes tentaram mostrar que Orígenes e o neoplatonismo formam a base de sua teologia da Providência.[33] No entanto, Maistre argumenta que Orígenes é uma fonte valiosa porque seu pensamento é muito semelhante ao de Molina. O Molinismo é a medida pela qual o pensamento de Orígenes é julgado. De Maistre toma a teoria da predestinação de Orígenes, baseada nas boas obras previstas, como um tipo de *scientia media*:

> Orígenes tinha sobre a predestinação ideias perfeitamente semelhantes àquelas que Molina tornou célebres. Sobre estas palavras de São Paulo: *Quos autem praedestinavit* (Romanos, VIII, 29), ele diz: "*Deus, que conhece o futuro e o uso que faremos de nossa liberdade, conhece aqueles que se darão à virtude e os predestina em virtude desse conhecimento […] Não se deve, portanto, crer que essa pré-noção seja a causa das ações, mas ela ocorre por causa dessas ações produzidas livremente*". Isso é precisamente o conhecimento médio [*science moyenne*]. Ele observa, em seguida, com muita justeza, que o que acontece certamente não acontece por isso necessariamente; depois acrescenta: "*suponhamos que sejamos realmente livres, Deus previrá ou não previrá as nossas ações? Se se disser que não, é desconhecer inteiramente a natureza divina. Se se responder afirmativamente, segue-se que esse conhecimento não prejudica em nada a nossa liberdade*".[34]

Assim, De Maistre argumenta tanto a favor da *scientia media* quanto da utilidade de Orígenes. Embora raramente mencione o Molinismo, seu entendimento do conhecimento divino forma a base do julgamento de Maistre sobre outras teorias de providência e predestinação.

De Maistre de fato recorreu a novas fontes em sua teologia, mas é quase constantemente crítico em relação aos pensadores iluministas. Seus principais argumentos teológicos contra eles diziam respeito aos erros da concepção iluminista da natureza humana e sua relação com a Providência. Para De Maistre, a natureza forma a recepção da razão e da revelação pelo homem; e cada natureza individual

fornece os meios para Deus agir no mundo. Deus age através de instrumentos secundários. Por causa disso, De Maistre argumenta continuamente contra ideias falsas da natureza humana.[35] A natureza é o meio pelo qual Deus, providencialmente, ordena cada indivíduo para o bem. A natureza humana está longe de ser uma *tabula rasa*. É uma realidade dada que é capaz de participar do governo providencial.[36] Como veremos a seguir, ele considera o Iluminismo uma das principais causas da Revolução. Portanto, refutar seus princípios tornou-se sua missão.

No entanto, apesar de suas críticas, Maistre empregou cautelosamente o pensamento iluminista a serviço de sua obra. As narrativas históricas de Hobbes e Rousseau, a teoria das ideias inatas de Malebranche e dos Platonistas de Cambridge, e a teodiceia de Leibniz são todas utilizadas por De Maistre para refutar opiniões falsas.[37] Embora critique cada uma dessas opiniões, ele também usou esses pensadores contra aqueles que considerava os verdadeiros inimigos da verdade e da tradição: Bacon, Locke e Voltaire.[38] Ele também reconheceu que, ao tentar resolver os problemas levantados pelos pensadores iluministas, deu a suas preocupações um lugar de destaque. Por exemplo, ao falar de liberdade, ele tenta mostrar por que o Estado tradicional é a melhor fonte da verdadeira liberdade. Ele acabou por se arrepender de quão profundamente as ideias iluministas haviam moldado sua própria obra e pensou que seus escritos poderiam somente causar danos.[39]

Assim, De Maistre é um molinista aberto a ideias neoplatônicas e influenciado pelo pensamento iluminista. Ao examinarmos sua compreensão particular e sua resposta à Revolução Francesa, vemos esse molinismo eclético em ação. Por meio dele, De Maistre acredita que Deus ordenou providencialmente o mundo de tal maneira que essa convulsão ocorreria. A tarefa do pensador católico é compreender o bem que Deus realizará através de tais eventos. Na verdade, ele acredita que tais convulsões nos ensinam muito mais sobre Deus do que os tempos de harmonia tranquila.

> Não se poderia repetir demasiado: não são os homens que conduzem a revolução, é a revolução que emprega os homens. Diz-se muito bem, quando se diz que ela procede por si mesma. Esta frase significa que a Divindade se mostrou de maneira tão clara quanto em nenhum outro evento humano.[40]

## IV. Causas providenciais da Revolução

Maistre acreditava que a França era a nação mais favorecida divinamente.[41] Por causa disso, ela tinha um destino de influenciar a Europa e o mundo. O cristianismo, a língua e a cultura franceses eram faróis guias da civilização. Deus a abençoara e guiara com o dever de trazer todos à salvação. A França, mais do que qualquer outra nação, era responsável pela grandeza da Europa e da Igreja Católica.[42] Mas a Revolução destruíra esse caráter. Ela era satânica, uma remoção do favor divino.

> Há na Revolução Francesa um caráter satânico que a distingue de tudo o que se viu e talvez de tudo o que se verá. Recordem-se as grandes sessões! Os discursos de Robespierre contra o sacerdócio, a apostasia solene dos padres, a profanação dos objetos, do culto, a

> inauguração da deusa Razão, e essa multidão de cenas inauditas onde as províncias tentavam superar Paris; tudo isso sai do círculo ordinário dos crimes e parece pertencer a outro mundo.[43]

Embora satânica, isso não significava que Deus não estivesse envolvido no que ocorria. Ainda havia uma cadeia causal ligando a ação humana e a ação divina. A Revolução arrastava os homens, varridos pela paixão enquanto destruíam o que era bom. Isto foi *milagroso*. Os homens pensavam estarem se tornando mais livres, mas um após o outro seus líderes eram mortos. A cadeia de ação conectando Deus à vontade individual foi "apertada", remodelando dramaticamente o que levara gerações para construir.[44] Após o Reino do Terror, De Maistre viu todo o evento como uma punição abrangente dos erros presentes na Igreja e no Estado da França.

De Maistre segue Tomás ao afirmar que Deus não é a causa do *malum culpae* (mal da culpa), mas é a causa do *malum poenae* (mal da pena).[45] Ele não é responsável pelo mal moral, mas é a causa de uma perda do favor divino. No entanto, De Maistre pensa que muitas formas de punição e mal no mundo são os efeitos naturais de más escolhas. Elas existem como remédios para as más escolhas de criaturas livres. Na Providência, Deus planejou que os males morais resultem naturalmente em males físicos. Embora a virtude e o vício não sejam perfeitamente recompensados nesta vida, Deus projetou a natureza humana para sofrer quando ocorrem males morais. Surpreendentemente, Maistre pensa que toda doença tem sua causa em algum mal moral (embora os cristãos possam usar a doença para crescer em santidade).[46] Ele obtém essa ideia tanto de Bossuet quanto de Orígenes. Não é somente que o mundo se tornou sujeito à dor e à morte após a Queda (a *"feliz culpa"* original). Antes, a maioria das doenças possui uma causa mais próxima, frequentemente uma causa da própria pessoa que está doente.

> Recordo-me de que Bossuet, pregando perante Luís XIV e toda a sua corte, chamava a medicina para testemunhar as consequências funestas da volúpia. […] e, por minha parte, não posso me recusar ao sentimento de um novo apologista que sustentou que *todas as doenças têm sua fonte em algum vício proscrito pelo Evangelho*; que esta lei santa contém a verdadeira medicina do corpo tanto quanto a da alma, de modo que numa sociedade de justos que dela fizessem uso, a morte não seria mais do que o termo inevitável de uma velhice sã e robusta; opinião que foi, creio eu, a de Orígenes.[47]

Há uma relação direta de causa e efeito, fora de qualquer intervenção divina ou ocasionalismo, entre o mal moral e o sofrimento. Isso pode ser estendido além do indivíduo para uma cidade ou mesmo para uma nação.[48] A cultura de um povo é parte de uma natureza compartilhada. Assim como a natureza humana se rebela contra o mal moral ao ficar doente, uma cultura adoece como resultado de seus erros. No curso normal dos eventos, esses erros levam gerações para serem punidos. As culturas gradualmente ascendem e caem como resultado de suas ideias e moralidade. Mas o que se vê na Revolução Francesa é muito mais dramático. De Maistre argumenta que Deus suspendeu o prazo usual de punição para um povo para que ele possa ser punido de forma muito mais severa e rápida.[49]

Os erros dos franceses foram principalmente teológicos. Protestantismo, Jansenismo, galicanismo e *philosophisme* causaram, cada um, as falsas ideias de Igreja e Estado no cerne do Jacobinismo e da Revolução. Cada um desses movimentos foi contra a autoridade legítima da revelação, colocando a

determinação da verdade no indivíduo. Se a cultura fornecia os meios para o governo providencial de um povo, cada um desses erros rejeitou a cultura na tentativa de determinar o próprio futuro. Cada erro exaltou o indivíduo acima da comunidade. Foram revoltas contra a autoridade legítima de Deus, da Igreja e da natureza, tornando a revelação subserviente a algum outro princípio.[50]

Para De Maistre, a Revolução começou com a Reforma. Os reformadores colocaram a autoridade na vontade do povo contra a autoridade da Igreja. O protestantismo é o erro de colocar o indivíduo acima da tradição e da unidade; negou a autoridade legítima e necessária. Era natural que tal ideia fosse estendida do âmbito religioso para o político.

> No século XVI, os revoltados atribuíram a soberania à Igreja, isto é, ao povo. O século XVIII apenas transporta essas máximas para o político; é o mesmo sistema, a mesma teoria, até suas últimas consequências. Qual diferença há entre a Igreja de Deus, unicamente conduzida por sua palavra, e a grande república una e indivisível, unicamente governada por suas leis e pelos deputados do povo soberano? Nenhuma. É a mesma loucura, tendo apenas mudado de época e de nome.[51]

Embora a França tivesse rejeitado o Protestantismo definitivamente com a revogação do Édito de Nantes em 1685, ela ainda assim era responsável pela disseminação do protestantismo por todo o mundo. De Maistre a culpa pelo Calvinismo e seus desdobramentos.[52] Ademais, um erro análogo infiltrara-se na Igreja Francesa. O galicanismo colocou a Igreja em uma posição subserviente ao Estado. Em todos os países protestantes, o Estado tornara-se o guardião da prática protestante e o árbitro de qual tipo de protestantismo seria adotado. Tanto no protestantismo quanto no galicanismo, o político suplantou o religioso.

Sob Bossuet, a Igreja Francesa podia afirmar que era sólida devido ao seu exemplo de santos e à contínua evangelização. Maistre, em sua juventude, fora simpático a essa ideia; o ducado da Saboia adotara princípios galicanos de governo eclesiástico. Mas a Revolução mostrou o quanto isso era prejudicial. A Assembleia Nacional tornou rapidamente o clero subserviente ao Estado.

Argumentar contra a nacionalização da Igreja Francesa exigia reconhecer uma autoridade externa ao Estado. O galicanismo não pôde resistir à Revolução, precipitando seu eventual desaparecimento. O jansenismo também cairia pela mesma lógica. Ele buscou refúgio contra os decretos papais por meio do Estado francês. Esses mecanismos falharam. A teologia de Maistre é constantemente crítica em relação a eles ao longo de sua obra. Ele os vê como irremediavelmente protestantes e influenciados pelo mesmo orgulho que infectou a filosofia iluminista.[53]
*Philosophisme* é o termo de Maistre (adotado de Voltaire) para designar um raciocínio inflado desconectado da realidade dada de um povo e de uma cultura.[54] O empirismo do século XVII e a filosofia iluminista do século XVIII eram a antítese do Cristianismo, engajados em uma batalha para destronar as verdades da revelação.[55] O Iluminismo exaltou uma forma de razão considerada científica. Ao fazê-lo, divorciou-se da realidade. Gritou pela exaltação da razão e da liberdade, ignorante de que seus projetos resultariam na morte de ambas.[56] Semelhante ao protestantismo, o Iluminismo também se separara da tradição e da história. Eram erros paralelos.

No cerne da crítica de Maistre a esses erros (protestantismo, galicanismo, Jansenismo e *philosophisme*) está o fato de que cada um possuía uma compreensão falsa da Providência. Para De Maistre, a história era a fonte para entender a ação de Deus no mundo. Divorciar-se da tradição e da unidade era tentar separar-se da história e do governo divino.[57] De Maistre foi descrito como um apoiador fanático da tradição, mas sua compreensão é muito mais nuançada.[58] A tradição e a história fornecem percepção sobre como Deus ordena o universo e cumpre a sua vontade. Em sua compreensão molinista, a Providência realiza seus meios através da ordenação de vontades desvinculadas. A vontade tentar se rebelar contra a tradição e a história, quando injustificada, é rebelar-se contra a verdade e contra o próprio Deus.[59] A Reforma iniciou esse processo. Foi completado pela Revolução.[60]

Para De Maistre, o protestantismo, o Jansenismo e o materialismo iluminista também conduziam inevitavelmente ao fatalismo. A dupla predestinação de Calvino, seus ecos no Jansenismo e o sistema rígido de leis invariáveis no materialismo, todos destroem a liberdade do homem.[61] A ironia é que a Revolução começou exigindo mais liberdade, justiça e poder. Mas, quando seguidos, esses ideais inevitavelmente resultariam em seus contrários. Seus objetivos provariam ser sua própria punição.

> Pode-se mesmo notar uma afetação da Providência (permitam-me esta expressão); é que os esforços do povo para atingir um objeto são precisamente o meio que ela emprega para afastá-lo dele. Assim, o povo romano deu-se a senhores [mestres] crendo combater a aristocracia ao seguir César. Esta é a imagem de todas as insurreições populares. Na revolução francesa, o povo foi constantemente acorrentado, ultrajado, arruinado, mutilado por todas as facções; e as facções, por sua vez, joguetes umas das outras, derivaram constantemente, malgrado todos os seus esforços, para se arrebentarem finalmente no escolho que as aguardava.[62]

Assim, Maistre pensava que a França merecia punição. Falsas opiniões teológicas haviam sido aceitas e precisavam ser purgadas. Essas opiniões haviam infectado a nobreza e o clero. Ambos haviam se enamorado pelo Iluminismo e menosprezado o valor da tradição.[63] Ambos haviam negligenciado a autoridade própria do papado, da tradição e da Divina Providência.[64] De Maistre também pensava, em um nível natural, que o clero havia se tornado relaxado como resultado de sua riqueza. Mas, com a perda da propriedade, Deus faria surgir homens para o sacerdócio que estivessem preocupados somente com o bem da Igreja, e não com o avanço material. Os erros do clero e do Estado na França eram ainda mais graves porque a França tinha um papel em guiar o resto da Europa. A França tinha uma vocação divina para sustentar a fé e espalhar a cultura. Esse mesmo espírito cultural que espalhou a fé foi responsável por espalhar os males da Revolução. A França seria punida primeira e mais severamente para a Europa poder encontrar uma base mais segura na tradição e na religião.

> A Providência, que sempre proporciona os meios ao fim, e que dá às nações, como aos indivíduos, os órgãos necessários ao cumprimento de sua destinação, deu precisamente à nação francesa dois instrumentos, e, por assim dizer, dois *braços*, com os quais ela move o mundo: sua língua e o espírito de proselitismo que forma a essência de seu caráter; de modo que ela tem constantemente a necessidade e o poder de influenciar os homens.[65]

Os erros dos franceses haviam se tornado evidentes. A Revolução foi uma punição rápida e drástica. Miraculosamente, a Revolução realizou em questão de alguns anos o que normalmente teria levado gerações para desfazer. Uma geração antes, Voltaire zombara da ideia de justiça divina em relação a um terrível terremoto em Lisboa. Ele questionou se Lisboa realmente merecia tal punição mais do que Paris. Mas agora, com quatro milhões de mortos, De Maistre argumentava que Deus mostrara que a França era, de fato, mais merecedora de punição.[66] Começando com a morte do rei, Deus punira os franceses através de seus próprios desígnios.[67]

Toda a análise de Maistre sobre as causas da Revolução se enquadra numa concepção molinista. Pela presciência divina, Deus não foi surpreendido pelo que ocorreu. Ele criara um mundo no qual ideias falsas resultavam em efeitos negativos. Ao tentar se rebelar contra a tradição e a Igreja, os franceses meramente iniciaram uma punição contra si mesmos. Quatro milhões de mortos era uma punição apropriada e natural para tais erros.[68] No entanto, Deus também havia pré-ordenado que uma punição tão drástica teria efeitos positivos. Embora isso assuma formas variadas na obra de Maistre, ele está continuamente confiante em que Deus visa realizar o bem através da Revolução. Em seu sistema molinista, a graça só está em ação quando o homem é capaz e está pronto para recebê-la; portanto, a Revolução foi um tempo de abertura do homem para novamente receber a graça, a fim de produzir um bem posterior.[69]

## V. Progresso e Providência

De Maistre não era de forma alguma um reacionário puramente negativo, como algumas narrativas o retrataram. Embora ele considere a Revolução inquestionavelmente má e satânica, acredita que ela foi uma punição necessária. Como ele afirma que Deus só pune aqueles que são capazes de aceitá-la, Deus deve estar punindo a França em particular, e a Europa como um todo, para algum bom propósito. A Revolução é uma “feliz culpa”. O *malum poenae* resultante do *malum culpae* dos muitos erros teológicos ajudará a trazer uma nova Europa renascida. Uma convulsão significava que uma nova ordem começaria. “Se a Providência apaga, sem dúvida é para escrever”.[70]

Porque a Providência ordena todas as coisas, somente os imperfeitos e os que duvidam se queixam do governo temporal de Deus sobre o mundo.[71] Certamente, nesta vida os justos podem ser punidos e os ímpios recompensados, mas isso é somente de acordo com uma visão limitada do funcionamento da Providência. Quando se consegue ver a totalidade da história, o padrão torna-se aparente. Falar da desordem atual é assumir uma perda de uma dada ordem da Providência. Certos tempos extraordinários permitem vislumbrar os planos de Deus com mais clareza. Quando a desordem ocorre, a natureza da ordem providencial de Deus é vista mais claramente. Maistre pensa que a Revolução mostrou a existência da Providência de forma mais definitiva do que qualquer outro momento da história.[72]

Tendo estudado os padrões da história para conhecer a Providência de Deus, conclusões podem ser tiradas sobre a intenção de Deus para o futuro. Se Deus puniu a França, é para glorificá-la. Se a Igreja, a nobreza e o rei foram destruídos, então certamente Deus pretende que eles ascendam a uma posição mais elevada. Ele aborda a questão da natureza positiva da Revolução de maneira rigorosa. Se a França

é realmente a fonte da civilização e da Igreja, então a Revolução deve garantir sua eventual glorificação.

> Caso se queira saber o resultado provável da revolução francesa, basta examinar em que todas as facções quiseram o aviltamento, a destruição mesma do cristianismo universal e da monarquia; donde se segue que todos os seus esforços não resultarão senão na exaltação do cristianismo e da monarquia.[73]

Através do Jacobinismo, a desordem da modernidade se manifesta. O Jacobinismo levou os erros dos séculos XVII e XVIII às suas conclusões lógicas. Ao matar seu rei e desencadear o terror, a França é purgada de tais erros. A França só poderia ser salva pelo Jacobinismo.[74] Ele iniciou a punição curativa sobre a nação e o continente para torná-los novos. Após o término da punição da Revolução, ela poderia eventualmente entrar em um futuro maior. Esse futuro maior incluiria uma Igreja renovada. As próprias políticas que a Revolução promulgou para destruir o sacerdócio seriam sua fonte de regeneração. “O primeiro golpe desferido contra a Igreja foi a invasão de suas propriedades; o segundo foi o juramento constitucional: e estas duas operações tirânicas começaram a regeneração”.[75]

Para os sacerdotes e religiosos que se opuseram ao Jacobinismo, a Revolução também deu à luz inúmeros mártires e refugiados. Isso daria testemunho aos franceses e a toda a Europa.[76] Por causa disso, Maistre também esperava que a Revolução trouxesse o fim do protestantismo. Muitos bispos e clérigos haviam partido para a Inglaterra. Agora, aqueles ingleses que há muito eram hostis à Igreja passariam a formar laços mais estreitos, inaugurando uma nova era na Igreja.[77] A Igreja Anglicana, sendo parte católica francesa e parte presbiteriana francesa, poderia formar um elo para trazer todo o mundo cristão de volta sob a égide do papa. A característica de proselitismo, natural à França, traria um renascimento da Cristandade.

Maistre manteve essa crença sobre uma renovação vindoura da Cristandade nas *Considerações sobre a França* em 1796, durante a era do Diretório. À medida que a Revolução progredia pela Europa e seus ideais se moderavam e estabilizavam sob Napoleão, o otimismo de Maistre diminuiu. O estilo e o conteúdo de suas previsões mudaram ao longo de seus escritos, à medida que ele se tornava progressivamente mais pessimista sobre quão profundamente a Revolução se tornara parte da sociedade europeia. De acordo com seu pensamento molinista, ele estava convencido de que o bem ainda aconteceria e que tudo é feito de acordo com a vontade de Deus. Mas De Maistre gradualmente começou a entender que esses bons efeitos podem não ocorrer por gerações. A Restauração dos Bourbons estava longe do que De Maistre esperara. Ela não resultou no fim das ideias revolucionárias, mas sim numa institucionalização de princípios falsos à guisa de monarquia. Mas sua crença de que o papado desempenharia um papel em uma nova Europa foi mantida. À medida que as pessoas clamavam por liberdade, somente o papa que poderia mantê-la.

Sua visão para uma nova Europa centrava-se em um poder renovado do papado. O papa era o único garantidor da fé e da verdade. Ele argumentou isso historicamente. Contra Rousseau, De Maistre argumenta que o Cristianismo foi a fonte da civilização e da liberdade ao longo da história. Apenas o Cristianismo libertou o mundo e forneceu cultura. Não é verdade que o homem nasceu livre e está agora em toda parte acorrentado.

> O contrário dessa afirmação insensata, *o homem nasceu livre*, é a verdade. Em todos os tempos e em todos os lugares, até o estabelecimento do cristianismo, e mesmo até que esta religião houvesse penetrado suficientemente nos corações, a escravidão sempre foi considerada como uma peça necessária do governo e do estado político das nações, nas repúblicas como nas monarquias, sem que jamais passasse na cabeça de nenhum filósofo condenar a escravidão, nem na de nenhum legislador atacá-la por leis fundamentais ou de circunstância.[78]

Foi a Igreja que concedeu o que a Revolução e os *philosophes* afirmavam desejar. Portanto, só poderia ser a Igreja a garantir os resultados positivos da Revolução. Essa Igreja necessariamente envolvia uma autoridade central. A infalibilidade era uma consequência dessa autoridade. Assim como um rei é soberano, um papa é infalível.[79] Se ele não fosse infalível, poderia ser desobedecido. As consequências de desobedecer ao papa seriam descer para outra eventual Revolução, como a Reforma demonstrara. Tornar a Igreja subserviente ao Estado resultara no Estado tornar-se uma religião.

De Maistre pensava que a exaltação da razão dos *philosophes* mostrara-se falsa. Eles divorciaram o pensamento da cultura e da realidade. A história fornecia os meios para conhecer a verdadeira governança e a ação correta. Planejar abstratamente como os filósofos iluministas, ou distorcer a história em uma crítica da cultura como Rousseau, resultara em colapso. Uma nação sem história ou tradição escravizava os homens e resultava em terror. Assim, o senso e fé comuns do povo prevaleceriam. Isso provaria ser uma das contribuições mais importantes de Maistre para o pensamento católico.

Embora a maior parte de sua influência fosse política, seu trabalho teológico continuou a inspirar teólogos na geração após sua morte. Além de seu Molinismo, De Maistre apresenta algumas ideias de um futuro possível a partir de influências de Orígenes e de correntes maçônico-iluministas que tinham ressonância. Em *Les Soirées*, De Maistre faz com que um personagem, um senador russo, especule sobre uma possível nova ordem das coisas.[80] Cuidadoso para evitar afirmar que uma nova "Era do Espírito" raiaria sobre a Terra, as ideias apresentadas pelo Senador, no entanto, ecoam as ideias universalistas de salvação de Orígenes e as crenças joaquimitas em uma idade final do mundo começando em seu tempo.[81] A Igreja pode prevalecer até o fim, mas pode assumir uma nova forma.

> Deus estará conosco até o fim dos séculos; as portas do inferno não prevalecerão contra a Igreja, etc. Muito bem! Resulta disso, pergunto-vos, que Deus se interditou toda nova manifestação, e que não Lhe é mais permitido nos ensinar nada além do que sabemos? Isto seria, é preciso admitir, um raciocínio estranho.[82]

O senador argumenta a partir de eventos atuais—incluindo: os fracassos do protestantismo, a irracionalidade do Islã, a disseminação da Bíblia e o testemunho da Revolução—que um tipo renovado de Igreja emergiria no mundo moderno. Em *Les Soirées*, De Maistre não afirma explicitamente concordar com as conclusões do senador, mas reconhece que elas vêm da maçonaria e do iluminismo.[83] O mundo realmente parecia estar entrando em uma nova era. Assim como os *philosophes* e jacobinos pensaram estar criando uma nova Cidade sobre uma Colina, os cristãos também esperavam razoavelmente que Deus realizaria o mesmo através deles.

É impossível dizer se o próprio Maistre acreditava que um novo mundo e um novo tipo de cristianismo emergiriam, mas certamente é razoável assumir que ele considerava isso uma possibilidade. Suas esperanças iniciais de uma monarquia e Igreja francesas restauradas concretizaram-se, mas ficaram muito aquém do tipo de restauração que ele esperara. A Revolução não foi derrotada em seu tempo de vida. Na verdade, muitos de seus ideais foram consagrados no governo francês sob Luís XVIII. Em *Du Pape*, De Maistre repete as ideias de que uma Igreja renovada resultará da Revolução, mas suas esperanças estão colocadas em um futuro distante. Ele reconhece que Deus permitiu que a Revolução tivesse sucesso de muitas maneiras, apesar de seu múltiplo mal. De Maistre há muito reconhecia que a Revolução era irreversível, mas esperava que Deus a usasse mais rapidamente para punir os males do mundo.

## Conclusão

Através de toda a análise de Joseph de Maistre sobre as causas da Revolução Francesa, seus efeitos pela Europa e seus possíveis bons resultados, o Molinismo guia seu pensamento. Ele está firmemente convencido da realidade de uma ordenação providencial da criação, mesmo em meio à convulsão. Na verdade, a existência de tal caos prova que o mundo tem uma ordem típica. Além disso, a liberdade do homem permanece plenamente livre para escolher. Embora a Revolução tenha diminuído a liberdade individual ao arrastar os homens em um furor de paixão, Deus não impôs nenhuma necessidade à vontade. Conhecida desde toda a eternidade, a Revolução será uma fonte de renovação e purificação para a Igreja e o Estado.

Ao estudar a história para conhecer os caminhos de Deus, De Maistre aborda os desafios particulares da Revolução de forma sistemática e racional. A França fora a fonte da cultura e o país católico mais fiel. Quando Deus permitiu que a França entrasse em colapso, deve ter sido para fazê-la erguer-se novamente. Más ações e crenças têm consequências reais. Os erros do *philosophisme,* do protestantismo, do Jansenismo e do galicanismo resultaram no Jacobinismo e na Revolução. Estas foram consequências naturais. Deus pode ser o autor do *malum poenae,* mas a punição está inscrita na própria natureza da causa e efeito na criação. Mesmo que o período de mudança seja milagroso, esses erros quase que necessariamente resultam na morte de milhões, em uma Igreja colapsada, em um rei assassinado e em um continente mergulhado em guerra.

Embora De Maistre seja certamente apaixonado por Orígenes e busque defendê-lo, seu pensamento é melhor entendido como um desenvolvimento do Molinismo. Portanto, também é suscetível às críticas dirigidas ao Molinismo. Embora De Maistre mencione a graça (raramente), os eventos, incluindo o crescimento futuro, a estabilização e a glorificação da Igreja, são amplamente entendidos como sendo de causa natural.[84] Estes são eventos que necessariamente brotarão da Revolução, em vez de brotarem da graça eficaz. Esta posição molinista é também um tipo de *rapprochement* com o Iluminismo, particularmente na questão da liberdade humana.

Este artigo somente examinou brevemente o engajamento e as críticas de Maistre ao Iluminismo, optando em vez disso por situar sua compreensão da Providência dentro das concepções católicas existentes. Mas o próprio De Maistre reconheceu que havia cedido demasiado às ideias iluministas. Em

*Du Pape*, a separação de poderes, a ênfase na liberdade, o combate aos tiranos e os limites da autoridade eram preocupações iluministas. Ao argumentar pelo papel da Igreja em garanti-los, ele aceitara suas críticas e ideias. Meramente transferira o papel de garanti-los para o papa. Apesar de seus esforços, o Iluminismo parecia ter se tornado parte de seu próprio pensamento. Ele influenciaria certamente a Europa por gerações futuras.

O pensamento teológico de Maistre, assim como suas ideias políticas e históricas, merecem uma reavaliação. Este primeiro "teólogo moderno" continua os debates existentes do período pré-moderno, mas de uma forma aberta a outras influências. Ele não é o pelagiano que alguns pintaram. Pelo contrário, foi um molinista que buscou condenar a Revolução inequivocamente e compreender suas causas e efeitos. Embora restassem poucos jesuítas para responder a tal convulsão na Igreja, De Maistre usou fielmente os princípios congruístas para auxiliar entender o porquê de Deus permitir que tal evento ocorresse. Compreender sua dependência da tradição repousa sobre o entendimento deste fundamento teológico.

St. John's Seminary, Nathaniel Sanders
Boston College School of Theology and Ministry
127 Lake Street, Boston, MA, 02135, USA
sanderna@bc.edu